



**İBN HAZM'IN KADINLARLA İLGİLİ ÖZGÜN
GÖRÜŞLERİNİN HANEFİ YAKLAŞIMIYLA
KARŞILAŞTIRILMASI
-İBADETLER ÖRNEĞİ-**

Merve BAYOĞLU

Yüksek Lisans Tezi

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi İsmetullah SAMİ

2021

(Her Hakkı Saklıdır.)

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Merve BAYOĞLU

İBN HAZM'IN KADINLARLA İLGİLİ ÖZGÜN GÖRÜŞLERİNİN HANEFİ
YAKLAŞIMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI
-İBADETLER ÖRNEĞİ-

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Dr. Öğr. Üyesi İsmetullah SAMİ

ERZURUM- 2021



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum “İbn Hazm’ın Kadınlarla İlgili Özgün Görüşlerinin Hanefi Yaklaşımıyla Karşılaştırılması” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

27.12.2021

Merve BAYOĞLU

Aslı Islak İmzalıdır.

* **LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

.....
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, **gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.**



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dr. Öğr. Üyesi İsmetullah SAMİ danışmanlığında, Merve BAYOĞLU tarafından hazırlanan bu çalışma 24/ 12/ 2021 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Davut YAYLALI

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Emrullah DUMLU

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi İsmetullah SAMİ

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı Islak İmzalıdır.

ÖZET	V
ABSTRACT	VI
KISALTMALAR DİZİNİ	VII
ÖN SÖZ	VIII
GİRİŞ	1
A. ÇALIŞMANIN KONUSU, KAPSAMI VE AMACI	1
B. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ VE KULLANILAN MATERYALLER	2
C. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ	4

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN HAYATI, EĞİTİMİ, ESERLERİ VE USÛL ANLAYIŞI

1.1. İBN HAZM'IN HAYATI VE EĞİTİMİ	6
1. 2. İBN HAZM'IN ESERLERİ	9
1.2.1. Kelam, Felsefe ve Mantık Kitapları	9
1.2.2. Tarih ve Biyografi Kitapları	10
1.2.3. Dil ve Edebiyat Kitapları.....	11
1.2.4. Fıkıh ve Usûlü Kitapları	11
1.3. İBN HAZM'IN USÛL ANLAYIŞI	13

İKİNCİ BÖLÜM

TAHARET

2.1. HAYIZ VE NİFASIN SÜRELERİ	21
2.1.1. Hayız ve Nifasın Tanımları	21
2.1.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri	22
2.1.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri	25
2.1.4. İhtilafın Sebebi	28
2.1.5. Değerlendirme	29
2.2. MÜSTEHÂZA KADININ ABDESTİ	31
2.2.1. İstihâza ve Müstehâzanın Tanımları.....	31
2.2.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri.....	32

2.2.3. Hanefî Mezhebi'nin Görüşü ve Delilleri	35
2.2.4. İhtilafın Sebebi	38
2.2.5. Değerlendirme	39
2.3. CUMA GÜNÜ GUSÛL ALMA.....	41
2.3.1. Cumanın Tanımı.....	41
2.3.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri.....	42
2.3.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri	44
2.3.4. İhtilafın Sebebi	46
2.3.5. Değerlendirme	47
2.4. KADINLARIN GUSÛLDE SAÇ ÖRGÜLERİNİ AÇMALARI.....	48
2.4.1. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri.....	48
2.4.2. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri	50
2.4.3. İhtilafın Sebebi	51
2.4.4. Değerlendirme	52
2.5. DOKUNMANIN ABDESTE ETKİSİ	53
2.5.1. Dokunmanın Tanımı.....	53
2.5.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri.....	54
2.5.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri	56
2.5.4. İhtilafın Sebebi	58
2.5.5. Değerlendirme	59
2.6. BAŞÖRTÜSÜ ÜZERİNE MESH ETME	62
2.6.1. Meshin Tanımı.....	62
2.6.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri.....	63
2.6.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri	66
2.6.4. İhtilafın Sebebi	68
2.6.5. Değerlendirme	68
2.7. HAYIZ VEYA NİFAS HALİNDEKİ KADININ KUR'ÂN'A DOKUNMASI VE ONU OKUMASI.....	70
2.7.1. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri.....	70
2.7.2. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri	73
2.7.3. İhtilafın Sebebi	76
2.7.4. Değerlendirme	77

2.8. HAYIZ VEYA NİFAS HALİNDEKİ KADININ MESCİDE GİRMESİ VE TİLAVET SECDESİ YAPMASI	79
2.8.1. Camii, Mescit ve Tilavet Secdesinin Tanımları	79
2.8.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri.....	80
2.8.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri	83
2.8.4. İhtilafın Sebebi	85
2.8.5. Değerlendirme	87

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBADETLER

3.1. NAMAZ	89
3.1.1. Mescitte Cemaatle Namaz.....	89
3.1.1.1. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri	90
3.1.1.2. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri.....	95
3.1.1.3. İhtilafın Sebebi.....	98
3.1.1.4. Değerlendirme	98
3.1.2. Kadınların İmametini.....	100
3.1.2.1. İmamın Tanımı	100
3.1.2.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri	101
3.1.2.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri.....	103
3.1.2.4. İhtilafın Sebebi.....	105
3.1.2.5. Değerlendirme	106
3.2. ORUÇ	108
3.2.1. Hamilelikte Veya Emzirirken Tutulamayan Oruçların Kazası	108
3.2.1.1. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri	109
3.2.1.2. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri.....	111
3.2.1.3. İhtilafın Sebebi.....	113
3.2.1.4. Değerlendirme	113
3.2.2. Hayzın Kefâret Orucuna Etkisi	115
3.2.2.1. Kefâretin Tanımı.....	116
3.2.2.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri	116

3.2.2.3. Hanefi Mezhebinin Görüşü ve Delilleri.....	117
3.2.2.4. İhtilafın Sebebi.....	118
3.2.2.5. Değerlendirme	119
3.3. HAC.....	120
3.3.1. Kadınların Mahremsiz Hac Yolculuğu Yapması	120
3.3.1.1. Mahremin Tanımı	121
3.3.1.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri	122
3.3.1.3. Hanefi Mezhebinin Görüşü ve Delilleri.....	125
3.3.1.4. İhtilafın Sebebi.....	127
3.3.1.5. Değerlendirme	128
3.3.2. Nifaslı Kadınların Kâbe'yi Tavaf Etmesi.....	129
3.3.2.1. Tavafın Tanımı	130
3.3.2.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri	130
3.3.2.3. Hanefi Mezhebinin Görüşü ve Delilleri.....	132
3.3.2.4. İhtilafın Sebebi.....	134
3.3.2.5. Değerlendirme	134
3.3.3. Kadınların Yüksek Sesle Telbiye Getirmesi	135
3.3.3.1. Telbiyenin Tanımı.....	136
3.3.3.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri	136
3.3.3.3. Hanefi Mezhebinin Görüşü ve Delilleri.....	138
3.3.3.4. İhtilafın Sebebi.....	139
3.3.3.5. Değerlendirme	140
SONUÇ.....	142
KAYNAKÇA	144
ÖZGEÇMİŞ.....	156

ÖZET**YÜKSEK LİSANS TEZİ****İBN HAZM'IN KADINLARLA İLGİLİ ÖZGÜN GÖRÜŞLERİNİN HANEFİ
YAKLAŞIMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI****-İBADETLER ÖRNEĞİ-****Merve BAYOĞLU****TEZ DANIŞMANI: Dr. Öğr. Üyesi İsmetullah SAMİ****2021, 156 Sayfa****Jüri: Prof. Dr. Davut YAYLALI****Doç. Dr. Emrullah DUMLU****Dr. Öğr. Üyesi İsmetullah SAMİ**

Bu çalışmada Zâhirî mezhebini sistematize eden ve mezhebin ikinci kurucusu kabul edilen Endülüslü âlim İbn Hazm'ın taharet ve ibadet hayatı bağlamında kadınlara mahsus özgün görüşleri tespit edilerek Hanefî mezhebinin konuyla ilgili içtihatlarıyla mukayeseli bir şekilde incelenmektedir. Buna bağlı olarak kadınların ibadet hayatlarını doğrudan etkileyen hayız ve nifas gibi özel durumlara detaylı bir şekilde yer verilmekte ve bu durumların kadınların ibadetleri üzerindeki etkileri ele alınmaktadır. Bu tezde İbn Hazm ve Hanefîler'in fikhî yaklaşımlarının ibadet uygulamalarına nasıl yansıdığı mezheplerin usulî dayanakları çerçevesinde mevcut delillerine dayalı olarak karşılaştırılıp değerlendirilmektedir.

Anahtar kelimeler: Hayız, Nifas, Kadın, Hanefî Mezhebi, İbn Hazm.

ABSTRACT**MASTER'S THESIS****COMPARISON OF IBN HAZM'S ORIGINAL VIEWS ON WOMEN'S WITH
HANAFI APPROACH****-EXAMPLE OF WORSHIP-****Merve BAYOĞLU****Thesis Advisor: Assist. Prof. Dr. İsmetullah SAMİ****2021, 156 Pages****Jury: Prof. Dr. Davut YAYLALI****Assoc. Prof. Dr. Emrullah DUMLU****Assist. Prof. Dr. İsmetullah SAMİ**

In this study, the original comments of the Andalusian scholar Ibn Hazm, who systematized the Zâhirî sect and is accepted as the second founder of the sect, womens of in the context of women's lives of hygiene and worship, are determined and examined in a comparative way with the relevant court pratices of the Hanafi sect. Correspondingly, special situations such as menstruation and puerperium, which directly affect women's worship, are given in detail, and the effects of these special situations on women's worship are discussed. In this thesis, how the fiqh approaches of Ibn Hazm and Hanafis are reflected in their worship practices are compared and evaluated based on the available evidences within in the context of the procedural grounds of the sects.

Keywords: Menstruation, Puerperium, Women, Hanafi Sect, Ibn Hazm.

KISALTMALAR DİZİNİ

a.s.	: Aleyhi's-Selâm
AÜ	: Ankara Üniversitesi
b.	: Bin
bknz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
b.y.	: Basım yeri yok
c.c.	: Celle Celâluhu
Çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicri
H.z.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
ö.	: Ölümü
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi Vesellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
t.y.	: Yayın tarihi yok
UÜ	: Uludağ Üniversitesi
yay.	: Yayınları

ÖN SÖZ

Âlemlerin Rabbi olan, yarattıklarına merhamet eden, ezeli ve ebedi ilmiyle her şeyi mükemmel bilen Yüce Allah'a hamd ve senalar olsun. O'nun salat ve selamı peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'e (s.a.v.), ehl-i beytine, ashabına ve onun yolunda gidenlere olsun.

İbn Hazm (ö. 456/1064) fikir açısından mübit Endülüs coğrafyasında yetişmiş ve fikirleri çağları aşmış bir İslam âlimidir. O İslamî ilimlerin hemen her alanında eserler kaleme almış ve yazdıklarıyla İslam düşünce tarihi içerisinde özgün fikirleriyle güçlü bir konuma gelmiştir. Onun fıkıh tarihi içerisindeki en belirgin özelliği kıyası bir hüküm istinbat yöntemi olarak kabul etmemesi ve nassların yorumunda lafızların literal manalarını doğrultusunda içtihatla bulunmasıdır. Her ne kadar Zâhirî mezhebinin kurucusu Davud b. Ali ez-Zâhirî ise de mezhebin ikinci imamı kabul edilen İbn Hazm onu sistematize ederek fıkıhın bütün konularını bizzat belirlediği kendine mahsus usul çerçevesinde ele almıştır. Bu nedenle günümüzde Zâhirî fıkıhına ilişkin bilgi edinmek isteyenlerin başvurması gereken asıl kaynak onun eserlerinden oluşmaktadır. Bu bağlamda onun furû-ı fıkha dair bütün konuları Zâhirî bir yaklaşımla ele aldığı eser aynı zamanda bir mukayeseli fıkıh kaynağı olan *el-Muhallâ bi'l Âsâr'dır*.

Bu çalışmada İbn Hazm'ın *el-Muhallâ bi'l Âsâr'da* yer verdiği ve Hanefî mezhebiyle hüküm bakımından farklılık gösteren kadınların taharet ve ibadet hayatlarına ilişkin konular delilleri çerçevesinde karşılaştırmalı olarak sunulmuştur. Böylece günümüzde fıkıh alanıyla ilgili yapılan çalışmalarda zaman zaman atıfta bulunulan İbn Hazm'ın kadınların taharet ve ibadet hayatlarına dair görüşleri sistemli olarak incelenmiştir. Buna ilave olarak, bu çalışmada ülkemizde ve dünyada en yaygın mezhep olan Hanefî mezhebinin bu konularla ilgili fıkhi yaklaşımı kendi kaynaklarından istifade edilerek yer verilmiştir ve her iki yaklaşıma ait görüşler dayanaklarıyla birlikte değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada tez konusunun seçiminden çalışmanın sonuna kadar gerekli desteği veren Sayın Dr. Öğr. Üyesi İsmetullah SAMİ hocama teşekkürü bir borç bilirim. Tez konusunun şekillenmesine katkılarını sunan Sayın Prof. Dr. Ali İhsan PALA hocama, bu süreçte beni her daim cesaretlendiren ve motive eden Sayın Doç. Dr. Emrullah DUMLU ve Sayın Arş. Gör. Abdulalim ADIGÜZEL hocalarıma teşekkürlerimi

sunarım. Burada isimlerini anmadığım bana katkısı olan, emeği geçen tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma da teŖekkr ederim. Hayatım boyunca yanımda olup, eğitimim için eŖitli fedakrlıklarda bulunan, bu süreçte sabır ve güzel dualarını esirgemeyen aileme de minnetlerimi arz ederim.

Erzurum-2021

Merve BAYOĞLU



GİRİŞ

Bu bölümde çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, önemi, yöntemi ve araştırma esnasında kullanılan materyaller hakkında bilgi sunulacaktır.

A. ÇALIŞMANIN KONUSU, KAPSAMI VE AMACI

İbn Hazm, Endülüs'te yetişmiş ve İslamî ilimlerin hemen hemen her alanında müstakil eserler veren çok yönlü bir İslam âlimidir. Onun sistemleştirdiği Zâhirî mezhebi çerçevesinde fikhın bütün konularını ele aldığı eseri –yine kendi eseri olan- *el-Mücellâ*'yı şerh etmek için yazdığı *el-Muhallâ bi'l Âsar*'dır. *el-Muhallâ*, Zâhirî mezhebinin günümüze ulaşan en kapsamlı ve sistematik eseri olmasının yanı sıra önemli bir karşılaştırmalı fikh kaynağıdır.

Bu çalışmanın konusunu, İbn Hazm'ın *el-Muhallâ bi'l Âsar* adlı eserinde kadınların ibadet hayatları hakkında verdiği hükümlerin Hanefî mezhebi fikh yaklaşımıyla karşılaştırılması oluşturmaktadır. Tarafların vardıkları hükme ulaşmalarını sağlayan deliller de çalışma kapsamında ele alınmıştır.

Bu çalışmada, kadınlarla ilgili iki mezhep arasındaki görüş farklılıklarına odaklanılmış, diğer farklılıklara değinilmemiştir. Bununla birlikte Zâhirî ve Hanefî mezheplerinin kadınlarla ilgili bütün görüşlerine yer vermenin bu çalışmanın sınırlarını çok aşacağı görüldüğünden sadece temizlik ve ibadetlerle ilgili ihtilafların derli toplu sunumuyla yetinilmiştir.

İbn Hazm birçok noktada kadınların erkeklerle aynı hak ve sorumluluklara tabi olduğunu dile getirmektedir. Bu yaklaşımın Zâhirî mezhebi içerisinde kadınların fikhî hayatlarına nasıl yansdığı merak konusu olmuştur.

Çalışmanın amacı, özellikle özgürlük ve eşitlik bağlamında kadınlarla ilgili konular gündeme getirildiğinde bazı çevreler tarafından ileri sürülen görüşlerin aslında dikkat çekici bir şekilde yüzyıllar öncesinde İbn Hazm tarafından eserlerinde farklı gerekçelere dayalı olarak dile getirildiğinin ortaya konulması ve ilim çevrelerine sunulmasıdır.

B. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ VE KULLANILAN MATERYALLER

İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* adlı eseri meseleci bir yöntemle yazıldığından dolayı bir konuya dair bütün görüşlerinin her zaman aynı başlık altında ele alınmadığı tespit edilmiştir. Bu nedenle konunun parçaları niteliğinde olan yaklaşımları eserin tamamı içerisinde araştırılıp bütünlük arz edecek şekilde sunulmuştur. Bunun yanı sıra ilgili konular bağlamında ihtiyaç duyuldukça İbn Hazm'ın diğer eserlerine başvurularak bunlara da atıflarda bulunulmuştur.

el-Muhallâ'da kadınların ibadet hayatlarıyla ilgili olarak tespit edilen meseleler hakkında Hanefî mezhebinin görüşleri de araştırılıp bu görüşler arasında bir farklılık olup olmadığı da incelenmiştir. Çalışmanın kapsamı ve amacı gereği Hanefî mezhebiyle İbn Hazm'ın aynı görüşte olduğu meseleler elenip farklı görüşte olduğu meselelerde görüş farklılıklarını nasıl delillendirdikleri üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada, İbn Hazm'a dair sunulan bilgiler mümkün olduğunca onun kendi eserlerinden aktarılmıştır.

Bu çalışma bir teknik giriş bölümünün yanı sıra üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Hazm'ın kısaca hayatı, eserleri ve usul anlayışından bahsedilmiştir. Bu bölümün çok uzun tutulmamasının sebebi, onun hayatına, eserlerine veya usulüne dair bilgilerin birçok yerden elde edilebilmesidir. Ancak furû ile ilgili meselelerde İbn Hazm'ın görüşlerinin dayanaklarını daha iyi anlamak için onun usul ile ilgili görüşlerine bu bölümde yer verilmiştir.

Tezin esas amacını yansıtan bölümler ikinci ve üçüncü bölümlerdir. Dengeli bir tez bölümlenmesi açısından ikinci bölüm sadece taharet ile ilgili meselelere ayrılmıştır. Üçüncü bölümde ise namaz, oruç, hac gibi ibadetlerle ilgili konulara yer verilmiştir. Ayrıca İbn Hazm'ın zekât konularında kadınlarla alakalı Hanefî mezhebinden farklı görüşü tespit edilemediğinden bu bölümde zekâta yer verilmemiştir.

İkinci ve üçüncü bölüm içerisinde yer alan ana başlıklardan her birinin altındaki konu başlıklarında öncelikle konuyla alakalı olarak bilinmesi gereken kavramlar varsa bunlar kısaca açıklanmaktadır. Açıklanması gereken kavram olmadığı düşünülen bölümlerde bu alt başlık bulunmamaktadır. Ardından İbn Hazm'ın görüşü belirtilip delilleri maddeler halinde sıralanmaktadır. Karşılaştırmayı mümkün kılabilmek için aynı şekilde Hanefî mezhebinin görüşleri de sunulup delilleri maddeler halinde

sıralandıktan sonra başka bir alt başlık halinde mezhepler arasında meydana gelen ihtilafın tespit edilen sebepleri açıklanmakta, son olarak tarafların görüş ve delilleri değerlendirilip bir sonuca ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Hanefî mezhebinin görüşleri zikredilirken mümkün olduğu kadar mezhebin furû-ı fikhına dair ana kaynak sayılabilecek eserlere yer verilmeye çalışılmıştır. Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâiu's Sanâî*, Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*, Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-İhtiyar*'ı bunlar içerisinde en sık atıfta bulunulan kaynaklardır. Bu eserler dışında Hanefî mezhebinin farklı kaynaklarına da zaman zaman atıfta bulunmaktadır.

Bu çalışmada ayetlerin mealleri DİB tarafından yayınlanan “*Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*”¹ adlı eserden alınmıştır. Ayrıca ihtiyaç duyuldukça çeşitli tefsir ve hadis kaynaklarına atıflar yapıp, konuların bu kaynaklarda nasıl ele alındığı da incelenmiştir. Bu kaynaklarda ulaşılamayan bilgileri elde etmek için veya bunlardaki bilgileri desteklemek amacıyla yer yer tâli ve güncel sayılabilecek kaynaklara da başvurulmuştur.

Türkiye’de İbn Hazm ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında onun çok yönlü bir âlim olmasının bu çalışmalara yansıdığı görülmektedir. Temel İslam Bilimlerinin hemen her dalında İbn Hazm hakkında yapılan çalışmalar bulunmaktadır. Bunun yanı sıra dil, tarih, felsefe gibi bilimlerde de onun eserlerinin çalışıldığı görülmektedir. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

İbrahim Gürbüzer, İbn Hazm'a Göre Dinler ve İnanç Sistemleri, (Doktora Tezi), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1990.

Şirin Gül, İbn Hazm’ın Kıyası Reddi, (Yüksek Lisans Tezi), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001.

Murat Serdar, İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2005.

Şehabettin Ergüven, Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.

¹ Hayrettin Karaman-Mustafa Çağırıcı-İ. Kafi Dönmez-Sadrettin Gümüş, *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir I-V*, DİB yay., Ankara 2020.

Oğuzhan Tan, Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı, (Doktora Tezi), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

Muhammet Ali Acar, İbn Hazm'ın Hanefilere Yönelik Kıyas Eleştirisi, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2018.

Fatma Serenli, İbn Hazm'ın Tavkü'l-Hamâme'sinde Aşkın Dili, (Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2020.

H. Yunus Apaydın, İbn Hazm: Zahirilik Düşüncesinin Teorisini, İSAM Yayınları, Ankara 2021.

Bu çalışmalara ek olarak, İbn Hazm hakkında çeşitli alanlarda birçok makale yazılmış ve 2007 yılında UÜ İlahiyat Fakültesi ve Bursa İl Müftülüğü'nün ortaklığıyla “Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu” düzenlenmiştir. Bu sempozyum beş oturum şeklinde düzenlenmiş ve toplamda yirmi yedi tebliğ sunulmuştur.

Ayrıca Kudüs Üniversitesi'nde Samah Halid Muhammed er-Rîfî tarafından hazırlanan, *el-İhtilafâtü'l Fıkhiyyeti Beyne'l İmam İbn Hazm ve'l Eimmetu'l Erbe'ati fi'l Mesâili'l Mütealligati bi'l Mer'ati* isimli yüksek lisans tezi onun içtihatlarıyla dört ehli-sünnet mezhebinden de farklı sonuçlara ulaştığı kadınlara dair görüşlerinin bu dört mezheple mukayeseli bir şekilde ele alındığı Arapça bir çalışma da mevcuttur.

Bu eserlerden çalışma konumuzla ilgili olanlarının bir kısmından yararlandık.

C. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ

Ülkemizde İbn Hazm hakkında yapılan ve onun çeşitli yönlerini ele alan birçok çalışma bulunmaktadır. Ancak onun kadınlara dair farklı fikir ve fetvalarının varlığı bilinmekle birlikte ülkemizde bunların derlenip akademik bir çalışma haline getirilmediği dikkat çekmektedir.

Ülkemizde İbn Hazm'ın kadınlara dair görüşleri delilsiz ve kaynaksız bir şekilde dile getirildiği halde onun verdiği hükümleri kaynak ve delilleriyle ele alan herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Bu çalışmanın akademideki bu boşluğu nispeten doldurması ve bu yönde bundan sonraki çalışmalara örneklik teşkil etmesi umulmaktadır. Çalışmanın Hanefî mezhebiyle karşılaştırmalı bir

şekilde yapılmasının da okuyucuya farklı görüşleri değerlendirme ve tercih yapma açısından bir imkân sağlayacağı ümit edilmektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN HAYATI, EĞİTİMİ, ESERLERİ VE USÛL ANLAYIŞI

İbn Hazm, fikirleri yaşadığı dönemle sınırlı kalmayıp günümüze kadar ulaşan, Endülüs medeniyetinin yetiştirdiği çok yönlü bir âlimdir. O yaşadığı çağdaki ulemanın genel mezhebi eğiliminden farklı olarak Zâhirî mezhebi temelinde düşünen ve bilgi üreten bir âlim olmuştur. O, Zâhirî düşünce sistematüğını kelam, mantık, fıkıh, felsefe, dinler ve mezhepler tarihi, belagat, şiir gibi bütün alanlara yansıtmiştir.² Bu bölümde tezimizi kadınlar hakkındaki fıkhi görüşleri üzerine bina ettiğimiz İbn Hazm'ın hayatı, eğitimi, eserleri ve usulü üç ayrı başlık halinde ele alınacaktır.

1.1. İBN HAZM'IN HAYATI VE EĞİTİMİ

Bu başlık altında İbn Hazm'ın soyu, hayatı ve aldığı eğitim hakkında bilgiler sunulacaktır. Onun fikhî görüşlerini anlamak için yaşadığı toplumun mezhebi eğilimini, aldığı eğitimler sonucunda kendine has farklılaşmasını görmenin tezimiz için faydalı olacağı kanaati oluşmuştur.

Asıl adı, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî'dir.³ Saîd b. Ahmed el-Endülüsî'ye (ö. 462/1070) yazdığı bir mektuba göre 384 yılının Ramazan Ayının son gününde Kurtuba'nın doğu kesiminde yer alan Rabâz-ı Münyetü'l Muğîre de doğmuştur.⁴ Doğumu ile alakalı bir başka kaynağa göre ise, aynı mektupta İbn Hazm'ın doğum tarihinin 30 Ramazan 383/18 Kasım 993 olduğu yönündedir.⁵ Buradan anlaşılacağı üzere onun doğum tarihinin h. 383 veya h. 384 yılı

² Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Tezkiratü'l-Huffâz I-IV*, Dâru'l Kütübî'l İlmîyye yay., Beyrut 1998, III, 228; Şahabettin Ergüven, "Zâhirîliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", *İslami İlimler Dergisi*, 2008, 3(1), 176.

³ İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Veşeyâtü'l-'Ayân ve Enbâi Enbâi'z-Zaman I-VII*, Thk.: İhsan Abbas, Daru Sadir yay., Beyrut 1900, III, 325; Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l Mîzan I-X*, (1. bs.) Thk.: Abdulfettah Ebu Gudde, Dâru'l Beşairi'l İslamiyye yay., b.y. 2002, V, 488.

⁴ H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XX, 39-52.

⁵ Abdullah Çolak, "İbn Hazm ve el-Muhallâsi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, 2002, 3, 155.

olduğuna dair çeşitli görüşler bulunmakla birlikte Ramazan ayının son günü olduğunda görüş birliği sağlanmıştır.

İbn Hazm'ın, soy itibariyle İnan'dan gelmiş Fars asıllı olduđu⁶ veya İspanyol asıllı Hristiyan bir aileden geldiği yönünde görüşler⁷ olsa da kendisinin acem asıllı olduğunu ve soyunun Yezid b. Ebi Sufyan'ın (ö. 18/639) azatlı kölesine dayandığını söylemesinin etkisiyle diğer görüşlere çok fazla itibar edilmemektedir.⁸ Onun kendi beyanı nesebi hakkında söylenen Fars veya İspanyol asıllı olduğu yönündeki görüşlerden daha çok kabul görmektedir.

İbn Hazm'ın, babası Ahmed b. Saîd b. Hazm (ö. 402/1012), Âmirî Devleti'nin kurucusu el-Mansûr lakaplı Muhammed b. Abdullah b. Ebû Âmir'in (ö. 392/1002) seçkin vezirlerinden biri olmasından dolayı İbn Hazm'ın hayatının ilk yılları zamanın en lüks sayılabilecek mekânı olan haremde geçmiştir.⁹ Ancak Endülüs'te Âmirîler'in hilafetten uzaklaşmasıyla birlikte yeni idareciler nezdinde babasının gözden düşmesiyle saraydan ayrılmak zorunda kalmış olması İbn Hazm'ı kötü etkilemiştir.¹⁰ Ulaşılan kaynaklarda İbn Hazm'ın annesiyle alakalı bir bilgiye rastlanamamıştır.

İlk eğitimini, aristokrat bir çevrede doğmasından dolayı o dönemde devlet adamlarının çocuklarının aldığı eğitim gibi saraydaki mürebbiyelerden almıştır.¹¹ Sonrasında ise hadis, fıkıh, kelam gibi İslamî alanların hemen hemen hepsinde eğitimler almış öyle ki onun için Endülüs'teki bütün İslamî ilimleri bildiği söylenmiştir.¹² Bu onun çok yönlü bir âlim olduğunun da göstergesi niteliğindedir.

İbn Hazm'ın babası Ebû Ömer Ahmed b. Saîd b. Hazm vezirliğinin yanı sıra tarih ve hadis hocasıdır. İbn Hazm bu iki alanda da babasından istifade etmiştir.¹³ İbn Hazm yalnızca babasından değil Endülüs'ün en ünlü hocalarından da dersler almıştır. Ebû Said el-Fetâ el-Caferî¹⁴ (ö. ?), Ebû Kasım Muhammed b. Yezid el-Ezdî el-Mısrî¹⁵ (ö.

⁶ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, III, 227.

⁷ H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", 39-52.

⁸ İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâi Enbâi'z-Zaman*, III, 325; Zehebî, III, 227.

⁹ Askalânî, *Lisânu'l Mîzân*, V, 488.

¹⁰ H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", 40.

¹¹ Şirin Gül, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, 17.

¹² Zehebî, III, 228; Askalânî, V, 488.

¹³ Şirin Gül, 23.

¹⁴ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, (Çev.: Mahmut Kanık), İnsan yay., İstanbul 2007, 104.

¹⁵ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, 106.

410/1019), Ebû'l Hıyar el-Lügavî¹⁶ (ö. ?), Ebû'l Kâsım Abdullah b. Halid el-Hemedânî¹⁷ (ö. 411/1020), Ebû Abdurrahman el-Meâfirî¹⁸ (ö. 407/1016), Kadı Ebü'l Velîd Muhammed b. Yûsuf el-Ezdî el-Hâfız İbnü'l Faradî¹⁹ (ö. 403/1013), İbn Hazm'ın çeşitli alanlarda dersler aldığı bazı hocalarıdır.

İbn Hazm'ın yetiştiği dönemde Endülüs'te Mâlikîliğin genel kabul görmüş mezhep olmasından dolayı İbn Hazm ilk olarak Mâlikî mezhebini öğrenmiştir.²⁰ Daha sonra Şâfiî mezhebini benimsemesine rağmen en son Zâhirî mezhebine intikal etmiş, kıyası bırakıp beraat-i asliye deliline tutunmuştur.²¹ İbn Hazm, Davud ez-Zâhirî' den (ö. 270/884) sonra Zâhirîlik mezhebinin en çok tanınan âlimi olmuştur. Bu mezhebi sistematikleştirip mezhebin tanınmasında etkin rol oynamıştır. Dilinin sertliği ve tavizsiz tutumuyla tanınan İbn Hazm'ın uslubu ile alakalı olarak , “*Onun dili Haccac b. Yusuf'un kılıcı gibidir. İkisi de keskindir.*”²² denilmiştir.

İbn Hazm, Emevi ailesinin yönetimini yeniden sağlamaya çalıştığı iddiasıyla Meriye valisi tarafından tutuklanarak birkaç ay gözaltında tutulduktan sonra Hısn'ül-Kasr'a (Aznalcazar) sürülmüştür. Burada kaldığı birkaç aylık süre içinde yörenin İbnü'l-Mukaffal diye bilinen valisi Ebû'l Kâsım Abdullah b. Huzeyl et-Tucîbî'den²³ (ö. ?) ilgi görmüş, sonrasında Belensiye'ye gidip orada iktidarı ele geçiren Abdurrahman el-Murtazâ'yı (ö. 408/1018) desteklediği için vezirlik göreviyle ödüllendirilmiştir. Ancak Murtaza'nın öldürülmesi üzerine yine baskılara maruz kalıp hapse atılmıştır. Kâsım b. Hammûd'un²⁴ (ö. ?) hilafeti sırasında Kurtuba'ya geri dönmüş ve 412 yılına kadar burada kalmıştır. Hükümdarlığı birkaç ay süren V. Abdurrahman el-Müstazhir b. Hişâm'a (ö. 414/1024) da vezirlik yapan İbn Hazm, onun öldürülmesinden sonra tahta geçen III. Muhammed²⁵ (ö. ?) tarafından yine tutuklatılmış ve bu tutukluk, Endülüs'ün

¹⁶ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, 147.

¹⁷ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, 165.

¹⁸ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, 171.

¹⁹ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, 206.

²⁰ Şirin Gül, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi*, 29.

²¹ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, III, 227; Askalanî, *Lisânu'l Mizân*, V, 488.

²² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâi Enbâi'z-Zaman*, III, 328; Zehebî, III, 231.

²³ İbn Hazm, 207. İbn Hazm bu ismin yörenin valisi olduğunu belirtmiştir ancak ulaşılan kaynaklarda vali hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

²⁴ Kaynaklarda, iki oğluyla birlikte h. 414 yılında yeğeni tarafından hapsedilip birkaç yıl sonra da öldürüldüğü yazmaktadır. (bknz.: Mehmet Özdemir, “Hammûdiler”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV, 496-497.)

²⁵ Ölüm tarihi bilinmemekle birlikte h. 414- 416 yıllarında Endülüs Emevi Devletine halifelik yapmıştır. (Mehmet Özdemir, “Endülüs”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XI, 225-232.)

son Emevi halifesi olan III. Hişâm'ın (ö. 428/1036) halifeliği almasına kadar sürmüştür. İbn Hazm, III. Hişâm devrinde de kısa bir müddet vezirlik yapmıştır.²⁶ Böylelikle İbn Hazm'ın sadece ilmi hayatının değil siyasi hayatının da ne kadar hareketli olduğu görülmektedir.

İbn Hazm ömrünü ilme adanmış, bu uğurda çeşitli cefalar çekmiş bir İslam âlimi olarak 456 yılının Şaban ayının son günlerinde Lüble'de (Niebla) vefat etmiştir.²⁷

1. 2. İBN HAZM'IN ESERLERİ

İbn Hazm'ın eserlerinin sayısının dört yüze ulaştığı²⁸ söylenmekle birlikte bu eserlerin hepsinin günümüze kadar ulaşamadığı bilinmektedir. Bu durumun sebebi olarak, kitaplarının daha kendi hayattayken yakılması gösterilebilir. İbn Hazm hayattayken eserlerinin yakılmasıyla alakalı olarak şunları söylemiştir:

*“Kâğıtları yaksanız bile, onların içeriklerini yakamayacaksınız; çünkü onlar benim kalbimdedir. Ayaklarım nereye yönelse, onlar da benimle gelir; benimle biner, benimle iner, benimle kabrime girer.”*²⁹

Bu başlık altında çeşitli kaynaklarda İbn Hazm'a ait olduğu bildirilen eserler sınıflandırılarak sunulacaktır.

1.2.1. Kelam, Felsefe ve Mantık Kitapları

1. el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl³⁰: Eser genelde *el-Fasl* olarak tanınmaktadır. Dinler ve mezhepleri konu alan 3 ciltten oluşan bir eserdir.³¹ Süleymaniye Kütüphanesinde yazma nüshaları bulunur. Halil İbrahim Bulut tarafından yine 3 cilt olarak Türkçeye çevrilmiştir.

Bu eserin 1. cildinde 201-202'nci sayfalarında yer alan bölüm bazı kaynaklarda *İzhâru Tebdîli'l-Yehûd ve'n-Nasârâ li't-Tevrâti ve'l-İncîl ve Beyânu Tenâkuzi mâ bi-*

²⁶ Şirin Gül, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi*, 12.

²⁷ H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, 40.

²⁸ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, 246.

²⁹ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı* 236.

³⁰ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihâl*, (Çev.: Halil İbrahim Bulut), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yay., İstanbul 2017.

³¹ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, III, 227.

Eydihim minhâ mimmâ lâ Yahtemilu't-Te'vîl ismiyle müstakil bir eser olarak anılmaktadır.³²

2. et-Takrîb li-Haddi'l-Mantuk ve'l-Medhâl ileyhi bi'l-Elfâzi'l-'Âmmiyyeti ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye³³: İbn Hazm'ın Aristo mantığı ekseninde mantık ilmini herkesin anlayabileceği şekilde kolaylaştırarak anlatmayı hedeflediği eseridir.³⁴ İbrahim Çapak ve Yusuf Arıkaner tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Eser Mantığa Giriş (İsâgûcî), Kitâbü Esmâi'l-Müfrede (Kategoriler), Kitâbü'l-Ahbâr (Peri Hermeneias), Kitâbü'l-Burhân, Kitâbü'l-Belâga (Retorik), Kitâbü'ş-Şi'r (Poetika) şeklinde 6 ana başlık altında mantık konularını ele almaktadır.

3. Risâle fi Müdâvâti'n-Nüfûs ve Tehzîbi'l-Ahlâk ve'z-Zühd fi'r Resâ'il: İçerisinde ahlak konularını barındıran bu eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümünde kayıtlıdır.³⁵ Selahattin Kip “*Nefislerin Tedavisi*” ismiyle, Cemalettin Erdemci ve Hasan Hüseyin Bircan “*Ahlak (el-Ahlak ve's-Siyer fi Müdavati'n-Nüfûs)*” ismiyle Türkçeye çevirmişdirler ancak her iki çevirinin de güncel baskısı olmadığı için bu kitaplara ulaşılamamıştır.

4. el-Usûl ve'l-Fürû³⁶: Çeşitli kelam konularını ele alan bir eserdir. İbn Hazm'ın 14 risalesinden oluşmaktadır.³⁷

1.2.2. Tarih ve Biyografi Kitapları

1. Cemheretu Ensâbi'l-'Arab³⁸: Arapların nesepleriyle ilgili bir eserdir. Bu konuda daha sonra yazılan eserlere kaynaklık eden³⁹ eserin Mısır 1948 baskısı Türk Tarih Kurumu Kütüphanesinde bulunmaktadır.

³² İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva'i ve'n-Nihal*, I, 69.

³³ İbn Hazm, *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantuk ve'l-Medhâl ileyhi bi'l-Elfâzi'l-'Âmmiyyeti ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye*, (Çev.: İbrahim Çapak- Yusuf Arıkaner), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yay., İstanbul 2018.

³⁴ Şehabettin Ergüven, “Zâhirîliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri”, 191.

³⁵ Şirin Gül, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi*, 50.

³⁶ M. Âtîf el-İrâkî, Süheyr Fazlullah ve İbrâhim Hilâl'in neşrettiği bilinse de kitaba bizzat ulaşılamamıştır. (bknz.: H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, 39-52.)

³⁷ Şirin Gül, 49.

³⁸ Lévi-Provençal ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire 1962, 1977) tarafından neşredilmiştir. (bknz.: H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, 39-52.) Türk Tarih Kurumu Kütüphanesinde bulunan eser Lévi-Provençal'ın neşrettiği nüshadır.

³⁹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihâl*, I, 70.

2. Cevâmi'u's-Sîre⁴⁰: Muhtasar bir siyer kitabıdır ve *es-Sîretü'n Nebeviyye* diye de bilinir. “*Siyerin Özü*” ismiyle Mehmet Salih Arı tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bu eserin devamına *el-Kiraatü'l-Meşhûra fi'l-Emsari el-Atiye Mecie't-Tevatur* adlı eserinin eklendiği bilgisi⁴¹ var olmakla birlikte böyle bir esere bizzat rastlanmamıştır.

3. Haccetu'l-Veda⁴²: Veda hutbesinin açıklaması niteliğinde olan bir eserdir.⁴³

1.2.3. Dil ve Edebiyat Kitapları

1. Tavku'l-Hamâme fi'l-Ülfeti ve'l-Üllâf⁴⁴: Eserde İbn Hazm hem kendi hayatından kesitler sunmakta hem de çevresindeki insanlar ve onların aşklarıyla alakalı bilgiler aktarmaktadır. İçerisinde birçok şiire de yer veren eseri, Mahmut Kanık 1998 yılında “*Güvercin Gerdanlığı*” adıyla Türkçeye çevirmiştir.

2. Kasîde fi'r-Red 'alâ Nikfûr Meliki'r-Rûm: Bizans İmparatoru bazı İslam beldelerini aldığı zaman yazılmış olup 137 beyitten oluşmaktadır. Bu kasîdenin Abdulkerim Halife'nin *İbn Hazm el-Endelüsî Hayâtuhû ve EdEbûhû* adlı eserinin 251-258'inci sayfalar arasında yer aldığı⁴⁵ ifade edilse de her iki esere de ulaşılammıştır.

3. Manzûme fî Kavâ'idi Usûli Fıkhi'z-Zâhirîyye: Zâhirî mezhebinin fıkıh usullerinin manzum bir şekilde anlatıldığı eserdir.⁴⁶ Eserin basılı bir nüshasına ulaşılammıştır.

4. Risâle fî Enne'l-Kur'ân Leyse min Nev'i Belâğati'n-Nâs: Kur'ân'ın îcazını belagat açısından ele alan bir eserdir.⁴⁷ Eserin basılı bir nüshasına ulaşılammıştır.

1.2.4. Fıkıh ve Usûlü Kitapları

1. el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm⁴⁸: Zâhirî düşüncenin fıkıh usulünü ortaya koyan bu eser İbn Hazm'ın elimize ulaşan en kapsamlı fıkıh usûlü kitabıdır. Eser 40 babdan

⁴⁰ İbn Hazm, *Cevâmi'u's-Sîre*, (Çev.: Mehmet Salih Arı), Çıra yay., İstanbul 2004.

⁴¹ Şehabettin Ergüven, “Zâhirîliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri”, 192.

⁴² İbn Hazm, *Haccetu'l-Veda*, (1. Bs.), Dâru İbn Hazm yay., b.y. 2008.

⁴³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihâl*, I, 70.

⁴⁴ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, III, 227.

⁴⁵ Şehabettin Ergüven, “Zâhirîliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri”, 190.

⁴⁶ Şehabettin Ergüven, 191.

⁴⁷ Şehabettin Ergüven, 191.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm I-VIII*, Thk.: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l Afâki'l Cedîd, Beyrut 1980; Zehebî, III, 227.

oluşmakla beraber sadece Zâhirî usûl ve yöntemini ortaya koymakla kalmayıp İbn Hazm'a kadar var olagelmış mezheplerin de yöntem ve yaklaşımlarını eleştirmektedir.

2. en-Nübez fî Usûli'l-Fıkh: Fıkıh usûlüne dair muhtasar bir eserdir.⁴⁹ Eser fotokopi halinde Türk Tarih Kurumu Kütüphanesinde bulunmaktadır.

3. Mülahasanu İbtâli'l-Kıyâs ve'r-Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't Ta'lîl: Zâhirî fıkıh usûlüne dair muhtasar bir eserdir.⁵⁰ Eserin isminden de anlaşılacağı üzere İbn Hazm, kıyas, rey, istihsan ve taklid gibi fıkıh usulundeki bazı yöntemleri kabul etmemektedir, bu eserde de bunları ele almaktadır.

4. el-Muhallâ bi'l-Âsar fî Şerhi'l-Mücellâ bi'l-İhtisâr⁵¹: Kısa adıyla yani *el-Muhallâ* diye tanınan bu eser İbn Hazm'ın *el-Mücellâ* kitabının şerhidir. Eserde fıkıhın ana konuları kitap başlığıyla 61 bölüme ayrılıp alt konular bu başlıklarının altında 2312 mesele halinde ele alınmaktadır.

Eserin yalnızca ilk bölümünde kelimî bir konu olan “Kitabu't Tevhîd” e ve fıkıh usûlüne kısaca yer verilmiş olup diğer bölümlerin tamamı furû-ı fıkıh konularından oluşmaktadır. Ancak İbn Hazm bazı furû konularını ele alırken Zâhirîliğin temel özelliği haline gelmiş olan kıyası red veya beraat-i asliyye gibi prensipleri zikrederek bu konular içerisinde usûle de değinmektedir.

İbn Hazm konuları işlerken önce kendi görüşünü belirtip delillerini sıraladıktan sonra diğer mezheplerin görüşlerini delilleriyle birlikte zikrederek onları ağır bir şekilde tenkit etmektedir. O genelde dört mezhebin görüş ve delillerine yer verirken bazı konularda mensubu kalmamış mezheplerin imamlarının görüşlerine de yer vermektedir. Bu açıdan *el-Muhallâ* yalnızca Zâhirî mezhebinin ana kaynağı olmakla kalmayıp mukayeseli bir fıkıh kitabı olarak da kabul görmektedir.

İbn Hazm kendi görüşlerini desteklemek veya hüküm çıkarmak amacıyla eserinde birçok hadise yer vermekle birlikte bu hadislerden çok azının kaynağını belirtmektedir. Ancak bu eserde râvi tenkidinde bulunulduğu için hadis ilmi açısından da önemli sayılmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) onun râvi veya hadis tenkidinde

⁴⁹ Şehabettin Ergüven, “Zâhirîliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri”, 190.

⁵⁰ Şehabettin Ergüven, 190.

⁵¹ İbn Hazm, Ebu Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-Âsar I-XII*, Thk.: Abdülğaffar el-Bindârî, Dâru'l Kütüb'il İlmiyye yay., Lübnan 2010; Zehebî, III, 227.

bulunurken zaman zaman yanıldığını, güvenilir hadis otoriteleri tarafından “sika” olarak değerlendirilen râviler için “*Bu kişi meçhuldür.*” veya “*Hadis münferittir.*” dediğini zikrederek bu duruma İbn Hazm’ın eserinden örnekler vermektedir.⁵²

İbn Hazm, eserinde kendi düşüncelerini “*Ali dedi*” veya “*Ebû Muhammed dedi*” şeklinde cümleye başlayarak ifade etmektedir. Bu ifade şekli eseri ilk defa eline alan biri için kafa karışıklığına sebep olsa da eserin uslûbu konuların ayet ve hadislerle iç içe işlenmesinden dolayı kolay ve anlaşılırdır.

Zâhirî fıkhnın en önemli furû-ı fıkhn kitabı olan bu eserin çeşitli baskıları bulunmaktadır. Eser en son Dâru’l Kütübi’l İlmîyye tarafından 12 cilt olarak basılmıştır. Bu tez yazılırken eserin bu baskısından istifade edilmiştir.

1.3. İBN HAZM’IN USÛL ANLAYIŞI

İbn Hazm her ne kadar Zâhirî mezhebinin kurucusu olmasa da mezhebi sistematikleştiren ve fıkhnın bütün konularını, kendi oluşturduğu usul çerçevesinde ele alan bir mezhep imamıdır. Mezhebin asıl kurucusu olarak görülen Davud b. Ali ez-Zâhirî’nin eserlerinin hiçbirinin günümüze ulaşmamış olması ve fikhî görüşlerinin öğrencilerinin rivayetleri vasıtasıyla bilinmesi de İbn Hazm’ın bu mezhep için önemini artırmaktadır. Yukarıda zikredildiği üzere İbn Hazm’ın fikhın hem usûlüne hem de furûna dair eserleri bulunmaktadır. Bu bölümde İbn Hazm’ın usûlüne dair görüşleri onun eserlerinden edinilen bilgiler doğrultusunda ana hatlarıyla verilmeye çalışılacaktır.

İbn Hazm fikh usûlünü oluştururken diğer birçok mezhebin delil olarak kabul ettiği başta kıyas olmak üzere istihsan, sedd-i zera’i, ıstıslah gibi yöntemleri zan ifade edip doğrudan lafzın kendisiyle istidlale dayanmayan yöntemler oldukları için kaynak olarak kabul etmemektedir. O şer’i hükümlerin kaynaklarının; Kur’ân-ı Kerîm’in nassı, Hz. Peygamber’in hadislerinin nassı, ümmetin tüm âlimlerinin icmaı ve delil olmak üzere dört tane olduğunu beyan etmektedir.⁵³

Onun kaynaklardan yararlanma biçimi kısaca ele alacağız. Ancak bundan önce İbn Hazm’ın yukarıdaki delilleri yegâne kaynaklar olarak kabul etmesine neden olan ve

⁵² Abdullah Çolak, “İbn Hazm ve el-Muhallâsı”, 173.

⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l Ahkâm*, I, 71.

kendi sistematığı içerisinde önemli bir konumu olan “dil”in kaynağı konusundaki tartışmalara yer vererek konuya giriş yapmak faydalı olacaktır.

Dil insanın varlığıyla birlikte var olup onun en temel iletişim aracıdır. Dolayısıyla dilin kaynağının ne olduğu, insanın varlığıyla birlikte üzerinde düşünülen konular arasında yerini almıştır. Dilin kaynağının ne olduğu konusunda İslam âlimleri de farklı farklı görüşler belirtmektedirler. İslam düşüncesinde dilin kaynağı hakkında dört farklı görüşe rastlanmaktadır. Bu görüşlere göre dil ya tevkîfidir ya uzlaşımaldır ya da hem tevkîfi hem de uzlaşımaldır. İslam bilginlerinden bir kısmı ise bu görüşlerden herhangi birini benimsemeyip tevakkuf etmektedirler.⁵⁴ Bu görüş farklılıkları temelde “Dil insana Allah tarafından mı öğretilmiştir yoksa insanlar eşyanın isimlerini kendi aralarında anlaşarak mı kararlaştırmışlardır?” sorusuna dayanmaktadır. Burada dilin kaynağının ilahî mi yoksa insanî mi olduğu problemi açıklığa kavuşturulmak istenmektedir.

İbn Hazm’a göre dil tevkîfidir yani Allah tarafından insana öğretilmiştir. Bunun ilk delili olarak “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti.”⁵⁵ ayetini sunmaktadır. Ona göre dilin insanların uzlaşmasıyla ortaya çıkması, uzlaşmak için de yine bir dile ihtiyaç duyulacağından dolayı imkânsızdır. İbn Hazm bunu dilin tevkîfi olmasının akli delili olarak sunmaktadır. İsmi de müsemmayı da yaratan Allah olduğundan bir kelimenin delilsiz olarak dildeki anlamından başka bir anlama çekilmesinin veya yorumlanmasının caiz olmadığı⁵⁶ üzerinde ısrarla durmakta ve kendi usûlünü bunun üzerine bina etmektedir. O, Allah’ın bir şeyin nasıl bilinmesini ve anlaşılmasını istiyorsa onu o şekilde bildirdiğini, farklı bir anlamı kastetmek istediği durumlarda farklı lafızlar kullandığını ifade etmektedir.⁵⁷ İbn Hazm, nassların lafızlarının üzerinde yapılacak her türlü değişikliğin asıl kastedilen mananın anlaşılmasından kişiyi uzaklaştırmak olduğunu savunmaktadır.

İbn Hazm’a Göre Şer’i Hükümlerin Kaynakları: İbn Hazm şer’i hükümlerin kaynaklarını “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan*

⁵⁴ Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, 55.

⁵⁵ Bakara: 2/31.

⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l Ahkâm*, I, 29-30; IV, 28; Canan Kösetürk, “İbn Hazm’ın Fıkıh Usûlünde Kat’î Bilgi Kaynağı Olarak “Delil”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Samsun 2018, 6, 48.

⁵⁷ İbn Hazm, dilin bir bilgi olduğunu, bilginin ise yakın ifade etmesi gerektiğini belirtmektedir. (İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l Ahkâm*, I, 29-30.)

ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir."⁵⁸ ayetinden çıkardığını ifade etmektedir. Ona göre bu ayette Allah'a imanla Kur'ân'ın nassı, Peygamber'e imanla hadisin nassı, ulu'l emre imanla ise icma anlatılmaktadır. Hükmü bunlarda açık bir şekilde bulunmadığı için anlaşmazlığa düşülen bir konuda da yine nasrlara veya icmaya dayanan ve başka bir şekilde anlama imkânı olmayan delildir.⁵⁹ Delil, Kur'ân ve hadiste açıkça zikredilmese de bunların naslarından çıkarılacak sonuçtur. Çünkü İbn Hazm'a göre Allah Kur'ân ve hadiste hükmü olmayan bir mesele bırakmamıştır.⁶⁰ Dolayısıyla akıl ve mantık kuralları kullanılarak İbn Hazm'ın delil diye ifade ettiği yöntemle bunların içerisinde yer alan ancak açıkça ifade edilmeyen hükümler de açığa çıkarılabilmektedir.

1. Kur'ân-ı Kerîm'in Nassı: İbn Hazm herhangi bir konuda hüküm vermek için ilk bakılacak yerin Kur'ân-ı Kerîm olduğunu ve onda hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını ifade etmektedir.⁶¹ İbn Hazm'a göre nasların her şeyin hükmünü içermediği iddiası kişiyi küfre götürme potansiyeli taşımaktadır. Çünkü Allah Tealâ Kur'ân'da "*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*"⁶², "*Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.*"⁶³ buyurarak insanlara lazım olan bütün hükümlerin onda var olduğunu açıkça bildirmektedir. Ayrıca ona göre Kur'ân'ın müteşabih olmayan ve hüküm bildiren naslarının hepsi açık ve insanların anlayabileceği şekildedir. Bazı nasların anlaşılmasının nedeni insanların kendi anlayışlarındaki bir problemten kaynaklanmaktadır.⁶⁴

İbn Hazm'ın dil konusundaki görüşleri de dikkate alındığında aslında, onun için Kur'ân nassının neden bu kadar önemli olduğu ve onun lafzının literal anlamının dışına çıkmadan hüküm verilmesi gerektiği daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü ona göre lafzın

⁵⁸ Nisâ: 4/ 59.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, I, 97.

⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, I, 96; Ignaz Goldziher, *Zâhirîler (Sistem ve Tarihleri)*, (Çev.: Cihat Tunç), AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1982, 77.

⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, I, 96.

⁶² En'âm: 6/38.

⁶³ Nahl: 16/89.

⁶⁴ Şirin Gül, "İbn Hazm'a Göre Nasrlarda Lafza Bağlı Kalma Zorunluluğu ve Gerekçeleri", *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1(2), 159.

dışına çıkmak Allah'ın muradının dışına çıkmak anlamına gelmektedir. Yani İbn Hazm'a göre nassın lafzına bağlı kalmayan kendi nefesine göre hareket etmekte ve kendince bir kural vaz' etmektedir. Oysa Allah insanlara şer'i kural koyma yetkisi vermeyip yalnızca kendi koyduğu hükmü açığa çıkarmalarına müsaade etmektedir. O nassa bağlı kalmanın ancak lafza bağlı kalmayla sağlanacağını savunduğundan bir anlamı ortaya çıkarmanın yegâne ölçütü olarak da lafza bağlı kalmayı kabul etmektedir.

İbn Hazm vahy-i metlûv ve vahy-i gayr-i metlûv ayrımını kabul etmekte ve Kur'ân'ı Kerîm'in vahy-i metlûv, Hz. Peygamber'in hadislerinin ise vahy-i gayr-i metlûv olduğunu "O kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir."⁶⁵ ayetlerini delil getirerek açıklamaktadır.⁶⁶

2. Hadislerin Nassı: İbn Hazm Kur'ân ile sahih hadis arasında delil olma açısından hiçbir fark olmadığını, bir önceki başlıkta da belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in nefisinden kendiliğinden konuşmadığını ve konuştuğu her şeye Kur'ân'a itaat edildiği gibi itaat edilmesi gerektiğini vurgulayıp hadisin Kur'ân'dan farklı olan yönünün metlûv ve mu'ciz olmamasından ibaret olduğunu belirtmektedir.

İbn Hazm Kur'ân'dan Allah'a ve Resulüne itaat etmeyi emreden ayetleri⁶⁷ örnek vererek Allah'ın da Kur'ân ve hadis arasında bir ayrım yapmadığını vurgulamaktadır. İbn Hazm, "Kesin olarak bilirsiniz ki bu zikri kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz."⁶⁸ ayetini hatırlatarak bu ayetteki "zikr"ın Kur'ân ve hadis olduğunu dolayısıyla her ikisinin de Allah'ın koruması altında olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹ Ancak ona göre korunmuş olan ve itaat edilmesi gereken Hz. Peygamber'in yalnızca kavli sünnetidir.

İbn Hazm Hz. Peygamber'in sünnetini kavli, fiilî ve takrîrî olarak üçe ayırmakta ve bunlardan yalnızca kavli sünnetin farziyet bildirdiğini, O'nun fiillerinin ve takrirlerinin aslen vücûp ifade etmediğini belirtmektedir. Çünkü Allah Müslümanlara Hz. Peygamber'in fiilerine ve takrirlerine uymayı emretmemiştir. Dolayısıyla

⁶⁵ Necm: 53/3-4.

⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, I, 96-97.

⁶⁷ Nisâ: 4/59; Nûr: 24/54; Muhammed: 47/33.

⁶⁸ Hicr: 15/9.

⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, I, 97-98.

Müslümanlar Hz. Peygamber'in fiil ve takrirlerine uyup uymamakta serbest bırakıldıklarından hükümler de bunlar üzerine bina edilememektedir.⁷⁰

İbn Hazm mütevatir hadis ile âhad hadis arasında öncelik farkından başka bir fark olmadığını belirtmektedir. Çünkü ona göre birçok insanın bir araya gelerek yalan üzere birleşmesi de tek bir adaletli insanın doğru bir hadisi doğru bir şekilde nakletmesi de mümkündür.⁷¹ İbn Hazm mahiyet itibarıyla mütevatir ve âhad hadisi aynı kabul edip mütevatirin âhad heberden derece olarak daha yüksek olduğunu savunmaktadır.

İbn Hazm hadisleri sıhhat açısından değerlendirirken ikili bir sınıflandırmaya başvurmuştur. Ona göre ravileri güvenilir ve senetleri kopuksuz olan rivayetler makbul iken ravileri cerh edilmiş veya senedinde kopukluk bulunan rivayetler merduttur. Bu sınıflandırmada İbn Hazm'ın hasen-sahih hadise yer vermemesinin nedeni hadislerin sıhhatinde veya zayıflığında herhangi bir derecelendirmeyi kabul etmemesidir.⁷² O mürsel hadisi de senedindeki kopukluktan dolayı delil olarak kabul etmemektedir.⁷³

3. İcma: İbn Hazm'a göre şeriatte hüccet olan icma, ashabın tümünün bir haberin Resulullah'tan geldiğini ittifakla kabul etmeleridir. O şeriatte bundan başka şekillerde gerçekleşecek bir icmanın geçerli olmadığını ifade etmektedir.⁷⁴ Anlaşılan İbn Hazm sadece sahabe icmasının kabul edilebileceğini, sonrakilerin bu icmalara uyması gerektiğini savunmaktadır. Ancak İbn Hazm'ın eserlerine bakıldığı zaman “*ümmetin bütün ulemasının ittifak ettiği*” şeklinde ifadeler kullandığı dikkat çekmektedir. O, bu ifadeyle kendilerinden fetva nakledilen sahabileri, tabiiin, tebe-i tabiin, ulema-i emsar, ehli hadis imamları ve onları takip edenleri kastettiğini açıklamaktadır.⁷⁵ Sahabeden sonraki nesillerin sahabenin icmasına iştirak edip onu olduğu gibi aktarmak zorunda oldukları için İbn Hazm'a göre burada herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Zira İbn Hazm'a göre icmanın esas fonksiyonu nassların güvenli bir şekilde aktarılmasıdır.⁷⁶

⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, II, 6-7.

⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, I, 104-108.

⁷² Abdullah Karahan, “İbn Hazm'ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansıması”, *Diyanet İlmî Dergi*, 50/4, 2014, 38.

⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, II, 2.

⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, I, 47.

⁷⁵ İbn Hazm, *el-Merâtibu'l İcma fî'l İbâdât ve'l Muamelât ve'l Ukûbât*, Dâru'l Kütübi'l İlmîyye, Beyrut t.s, 12.

⁷⁶ Fetullah Yılmaz, “İbn Hazm'da İcmâ Kavramı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21, 2013, 137.

İbn Hazm'a göre din tamamlanmış olup ona ilave yapmak mümkün olmayacağı için icmanın senedinin mutlaka Kur'ân veya hadis metninden oluşması gerekmektedir. İnsanların Kur'ân veya hadiste bulunmayan bir konu hakkında rey ve içtihat üzerine icma etmesi yeni bir din ihdası anlamına gelmektedir.⁷⁷ Dolayısıyla İbn Hazm'a göre icmanın kat'i bilgi ifade etmesinin asıl nedeni senedinin bir nassa dayanmak zorunda olması olarak söylenebilir.

İbn Hazm, nassa dayanmayan bir icmanın gerçekte doğru olup olmadığını hiçbir şekilde tam olarak bilinemeyeceğini vurgulamaktadır. Ayrıca icmanın bütün ulmanın ittifak ettiği bir şey olmasından dolayı, nassa dayanmayan bir görüş hakkında icma var olup olmadığını tespit etmekte mümkün değildir.⁷⁸ Sahabenin icmında bile eğer bir sahabinin farklı bir görüşte olduğu bilirse veya tamamının aynı görüşte olduğu bilinmezse bu konu hakkında icma vardır denilememektedir.⁷⁹ Kısaca İbn Hazm'a göre icma sahabenin Hz. Peygamber'e ait olduğu hususunda ittifak ettikleri sünnetlerden oluşmaktadır. Ancak bir önceki maddede ele alındığı üzere Hz. Peygamber'in fiil ve takrirlerini bağlayıcı birer delil olarak kabul etmeyen İbn Hazm'ın, icma bağlamında bunlara tekrar başvurması gibi bir durumun gündeme gelmesi mümkündür ki bu da bir tür çelişki olarak görülebilir. Nitekim sarık üzerine mesh edileceğine dair Hz. Peygamber'in kavli sünneti olmamasına rağmen fiili sünneti olduğuna dair icmanın bulunduğunu delil getirerek buna cevaz vermektedir.⁸⁰

4. Delil: İbn Hazm şer'i hükümlerin kaynaklarının sonuncusu olarak kabul ettiği delili tam ve detaylı bir şekilde açıklamamakla birlikte onun, başka hiçbir şekilde anlaşılma ihtimali olmayan "asıl" olduğunu belirtmektedir.⁸¹ O, delili Kur'ân ve hadis metinlerinden ayrı bir kaynak olarak kabul etmektedir. Ancak delilin bu iki kaynak ve icmadan çıkarılan bir asıl olduğunu da vurgulamaktadır.⁸² Farklı bir ifade şekliyle İbn Hazm'a göre delil, nasslarda üstü kapalı olarak var olan hükümlerin bir takım dil ve mantık kurallarıyla ortaya çıkarılmasını ifade etmektedir.⁸³

⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, I, 544; Ignaz Goldziher, *Zâhirîler (Sistem ve Tarihleri)*, 77.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, I, 546.

⁷⁹ İbn Hazm, *el-Merâtibu'l İcma fî'l İbâdât ve'l Muamelât ve'l Ukûbât*, 11.

⁸⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 305-307.

⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, I, 71.

⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, I, 105-106.

⁸³ Canan Kösetürk, "İbn Hazm'ın Fıkıh Usûlünde Kat'i Bilgi Kaynağı Olarak "Delil", 56.

İbn Hazm delili, manası metnin kendi içinde anlamına gelen “mansus alâ ma'nahu” şeklinde de ifade etmektedir. Bunu açıklarken “Her sarhoş edici şey şaraptır.” ve “Her şarap haramdır.” sonuç olarak “Her sarhoş edici şey haramdır.” örneğine yer verdikten sonra bunun dil ve mantık çerçevesinde zorunlu bir sonuç olduğunu belirtmektedir.⁸⁴ Bu örnekte dikkat edileceği üzere İbn Hazm bir çeşit fikhî kıyasa başvurmuş gibi görünse de böyle değildir. Çünkü o “hamr”ın sadece şarap olmadığını sarhoş eden her şeyin bu kelimeyle ifade edildiğini savunmaktadır. Yani buradaki çıkarım kelimenin anlamından elde edilen bir çıkarımdır. Dolayısıyla ona göre buradaki kıyas aslın hükmünü ortak bir illet sebebiyle fer’e verme şeklinde gerçekleşen ve zan ifade eden fikhî bir kıyas olmayıp dil ve mantık kuralları çerçevesinde yapılan kat’i bilgiye ulaştırılan mantikî bir kıyastır.⁸⁵ Zira İbn Hazm’ın fikhî kıyasın zan ifade ettiğini, batıl bir şey olduğunu ve kıyasla hüküm vermenin caiz olmadığını eserlerinde sıklıkla vurguladığı görülmektedir. İbn Hazm kıyasın geçersiz bir delil olduğunu “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.”⁸⁶, “Ey iman edenler! Allah ve Resulü’nün önüne geçmeyin, Allah’a itaatsizlikten sakının! Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte ve bilmektedir.”⁸⁷ ve “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”⁸⁸ ayetleriyle açıklamaktadır.⁸⁹ Çünkü İbn Hazm fikhî kıyası tamamen keyfî bir hüküm verme ve Şârî’ye müdahale olarak değerlendirmektedir. Oysa Allah’ın hiçbir hükmünde hükmün sebebinin sorulması mümkün değildir.⁹⁰ Bu nedenle fikhî kıyas yoluyla içtihad eden kişinin hükmün sebebi olmayan bir şeyi yanlış içtihatla bulunarak ortak illet kabul etmesi mümkün olduğundan kıyas yapılmamalıdır.

İbn Hazm nassa dayanan delilleri sekiz gruba ayırmaktadır.⁹¹ İbn Hazm’a göre icmaya dayanan deliller ise dört gruptur. Bunlar tezin içerisinde daha çok karşımıza çıkacağı için bunları kısaca açıklamak faydalı olacaktır.

⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l Ahkâm*, I, 68.

⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l Ahkâm*, VII, 53.

⁸⁶ İsrâ: 17/36.

⁸⁷ Hucurât: 49/1.

⁸⁸ En’âm: 6/38.

⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l Ahkâm*, VIII, 9.

⁹⁰ Ignaz Goldziher, *Zâhirîler (Sistem ve Tarihleri)*, 37.

⁹¹ a. İki eksik öncülden tam bir sonucun çıktığı önerme, b. Geçerliliği şarta bağlanan hükümler (şartlı önermeler), c. Lafızları farklı anlamları aynı olan denk önermeler (mütelâimât), d. Hüküm seçeneklerinden biri hariç tamamı batıl olan (dördüncü hâlin imkânsızlığı), e. Dereceli önermeler, f. Aks-i kazaya (önermelerde döndürme), g. Bir lafzın birden çok mana içermesi.

a. İstishâbu'l hâl: Diğer mezheplerde de genellikle bir yöntem olarak kabul edilmektedir. Bu delil; zaman, mekân ve şartların değişmesiyle hükmün değişmesinin kesin olmadığı yani nasslarda açıkça zikredilmiş yeni bir hüküm gelmediği sürece eski hükmün devam edeceğini bildirmektedir.⁹² İbn Hazm bu delile furû-ı fıkıhta sıkça yer vermektedir.

b. Ekallü mâ kîle: Söylenenin en azını uygulamak veya asgari miktar olarak açıklanmaktadır. Genellikle malî ve cezaî konularda hakkında farklı rivayetler bulunan durumlarda rivayetlerde geçen en az miktarı uygulamanın farz olduğunu belirten bir delildir.⁹³

c. Herhangi bir görüşün terki üzerinde oluşan icma: Bir konu hakkında tek bir hüküm üzerinde birleşilmemesine rağmen dolaylı olarak o konunun kesinliğini gösteren bir delildir.⁹⁴ Babanın olmadığı durumlarda dedenin payının ne kadar olacağı konusunda sahabeden gelen farklı görüşler olmasına rağmen dedenin pay almaması gibi bir durum tartışılmamıştır. Bu durum zımnen dedenin miras hakkı olduğunu göstermektedir.⁹⁵

d. Hükümler karşısında tüm Müslümanların eşit olması: İbn Hazm Hz. Peygamber'in tüm insanlığa gönderilmiş bir peygamber olmasından dolayı açık bir nass ve icma ile tahsis edilmediği sürece tüm Müslümanların hükümler karşısında eşit olduğunu savunmaktadır.⁹⁶ Onun köleler ve kadınlarla alakalı hükümlerde diğer mezheplerden daha farklı düşünmesi ve köleleri hükümler açısından erkeklerle eşit görmesi veya kadınları -kapsamadığı açıklanmış olan hükümler dışında- erkeklerle aynı hükümlere tabi tutması bu delilin bir yansıması olarak görülebilir.

⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, V, 2.

⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, V, 50.

⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, V, 106.

⁹⁵ Canan Kösetürk, "İbn Hazm'ın Fıkıh Usûlünde Kat'î Bilgi Kaynağı Olarak 'Delil'", 75.

⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, V, 106.

İKİNCİ BÖLÜM

TAHARET

Fıkıh kitaplarında, ibadet bölümünden önce genellikle temizlik konuları ele alınmaktadır. Çünkü İslam’da birçok ibadet için abdest veya genel anlamda temizlik ön şart kabul edilmektedir. Tezimizin bu bölümünde kadınlarla ilgili taharet konuları içerisinde değerlendirilebilecek olan hususlar İbn Hazm’ın ve Hanefî mezhebinin Görüşü ve delilleri çerçevesinde ele alınacaktır.

2.1. HAYIZ VE NİFASIN SÜRELERİ

Hayız ve nifas kadınlara özgü haller olup dinin emirlerini yerine getirme bakımından birçok konuda aynı hükümlere tabidirler.⁹⁷ Bu konu başlığı altında hayız ve nifas süreleri, Hanefî mezhebinin ve İbn Hazm’ın görüş ve delilleri çerçevesinde ele alınacaktır.

2.1.1. Hayız ve Nifasın Tanımları

Hayız, kelime anlamı olarak “*suyun akıp taşması, kanın akması*”⁹⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Hayızın terim anlamı ise, “*nifas dışında baliğ olan kadınların rahminden her ay belirli günlerde gelen kan*”dır.⁹⁹ Yani aybaşı, adet veya regl diye bilinen durumdur.

Nifas, kelime anlamı olarak “*doğumdan sonra kadından gelen kandır.*”¹⁰⁰ Terim olarak nifas ise, “*doğum sebebiyle kadının döl yolundan gelen kanı ve doğum*

⁹⁷ Hayız ve nifas durumlarının farklı hükümlere tabi olduğu konular da mevcut olup onlardan bazıları şunlardır: Nifas bulûğ, iddet ve istibrâ için kullanılan bir ölçü değilken hayız bu konularda ölçü olarak kullanılmaktadır. Kadının nifas halinde olduğu süre ilâ müddetinden sayılmazken hayız ilâ müddetinden sayılmaktadır. Nifas boşanmanın sünni-bid’î olması konusuna etki etmezken bir hayız döneminde birden fazla boşama bid’î boşama olarak kabul edilmektedir. (bknz.: Hacı Mehmet Günay, “Nifas”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIII, 79-81). İbn Hazm’a göre ise nifas Kâbe’yi tavaf etmeye engel değilken hayız buna engel olmaktadır. (İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 400.)

⁹⁸ Yunus Vehbi Yavuz, “Hayız”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 51-53.

⁹⁹ Suyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Mu’cem Mekâlid Ulum fi Hudûd ve Rusûm*, Thk.: Muhammed İbrahim İbade, Mektebetü’l Âdâp yay., Kahire 2004, I, 50; Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu’cem ’ül Luğat’il Arabiyyet’il Muâsıra*, Âlemi’l Kütüp yay., b.y. 2008, I, 594.

¹⁰⁰ Suyûtî, I, 50.

sonrasında kadının bazı özel hükümlere tabi olmasını”¹⁰¹ ifade etmektedir. Nifas kavramının Türkçesi lohusalık olup ülkemizdeki yaygın kullanımı da bu şekildedir.

2.1.2. İbn Hazm’ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm hayız ve nifasa en az süre tayin etmenin yanlış olduğunu ve belirlenen sürelerin delilsiz olarak ortaya konduğunu ifade etmektedir. Ona göre kadının kan görmesiyle hayız veya nifas başlamaktadır.¹⁰² O, hem hayız ve nifasın hükümleri ve süreleri bakımından aynı olduğunu¹⁰³ hem de hayızın en uzun süresinin on yedi gün¹⁰⁴, nifasın en uzun süresinin ise yedi gün¹⁰⁵ olduğunu, daha fazlasının istihâza sayılacağını belirtmektedir. İbn Hazm’ın sık sık nifasın hayız olduğunu¹⁰⁶ dile getirmesine rağmen en uzun sürelerinin farklı olduğunu ifade etmesi onun bu konuda kendiyle çeliştiğini düşündürmektedir.

İbn Hazm’ın konu hakkındaki delilleri: 1. Kur’ân-ı Kerim’de “*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur’ beklerler.*”¹⁰⁷ buyurularak adet gören boşanmış kadınların iddeti bildirilmektedir. İbn Hazm bu ayette geçen “kur” u iki hayız arasındaki temizlik olarak kabul etmekte ve Allah’ın her kadın için farklılık gösterebilecek olan bu süreyi belirtmemesine dikkat çekmektedir.¹⁰⁸ Nasslarda veya icmada da böyle bir belirlemenin bulunmadığını ifade etmektedir.

2. Hz. Peygamber’den “*Hayzın geldiğinde namazı bırak, bittiğinde ise gusül al ve namaz kıl.*”¹⁰⁹ rivayet edilmektedir. İbn Hazm bu ve buna benzer şekilde Hz. Peygamber’den hayzın en az süresini belirtmeksizin gelen rivayetlerin sahih olduğunu ifade ederek¹¹⁰ bunların bu konu için birer delil olduğunu savunmaktadır.

3. Hz. Peygamber’in sürekli müstehâza olan birine “*Kendini altı, yedi gün hayızlı bil, sonra guslet. Yirmi üç veya yirmi dört gün namaz kıl ve oruç tut. Bunu her ay yap. Kadınların her ay hayız ve temizlik günlerinin olması gibi senin de bu şekilde hayız ve*

¹⁰¹ Hacı Mehmet Günay, “Nifas”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIII, 79-81.

¹⁰² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 408.

¹⁰³ İbn Hazm, I, 415.

¹⁰⁴ İbn Hazm, I, 405.

¹⁰⁵ İbn Hazm, I, 413.

¹⁰⁶ İbn Hazm, I, 283, 414, 415.

¹⁰⁷ Bakara: 2/228.

¹⁰⁸ İbn Hazm, I, 405.

¹⁰⁹ Buhârî, Hayız: 331; Ebu Dâvûd, Tahâret: 285; Nesâî, Hayız ve İstihâza: 350.

¹¹⁰ İbn Hazm, I, 408.

temizlik günlerin olur."¹¹¹ buyurduğu rivayet edilmektedir. Ancak İbn Hazm bu rivayetin senesinde yer alan sika kabul edilen¹¹² Haris b. Ebi Usame'den(ö. 282/895) dolayı hadisin metruk olduğunu dile getirip¹¹³ konuyu delillendirmede kullanılamayacağını belirtmektedir.

4. İbn Hazm sika bir ravi olan Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) hayzın en uzun süresinin on yedi gün olduğunu bildiren bir hadis rivayet ettiğini aktarıp kendi görüşünün de bu olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, görüşünü desteklemek için Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğunu ve Macişûn kadınlarının da on yedi gün hayız olduklarını ifade ederek hayzın en uzun süresinin bu olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁴ Konuyla alakalı diğer rivayetlerde kaynak belirten İbn Hazm sahih olarak kabul ettiği bu rivayetin kaynağını belirtmemektedir. Ulaşılan kaynakların hiç birinde de hayzın en uzun süresinin on yedi gün olduğunu bildiren bir rivayete rastlanmamıştır.

5. Hz. Aişe (ö. 58/678) ve Ümmü Seleme (ö. 62/681) hayız olduklarında Hz. Peygamber her biri için "*Nifas mı oldun?*" diye sormuş onlar da "*Evet*" cevabını vermişdiler.¹¹⁵ İbn Hazm bu iki rivayetten hayız ve nifasın aynı şeyler olduğu ve hükümlerinin de aynı olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.¹¹⁶ Dolayısıyla ona göre bu rivayetler hayız ve nifasın hem aynı şey olduğunu hem de aynı hükümlere tabi olduğunu gösteren delillerdir.

6. Kur'ân'da hayız ve nifasın süresini gösteren bir ayet bulunmamaktadır. Sünnette ise nifasın en uzun süresinin ne kadar olduğunu bildiren açık ve sahih bir hadis bulunmamaktadır. Malum olduğu üzere Allah Kur'ân'da sık sık namaz kılmayı, oruç tutmayı emretmektedir. İbn Hazm, hayızlı ve nifaslı kadınlar bu emirlere muhatap olmadıklarından dolayı İbn Hazm nifaslı kadınların uzun bir süre ibadetlerden uzak kalmasının doğru olmadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre hayız ve nifas aynı şey

¹¹¹ Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned I-XLV*, Thk.: Şuayb el-Arnâvud, Adil Mürşid ve Diğerleri, Müessesetü'r Risale yay., b.y 2001, XLV, 467; Tirmizî, Taharet: 128; Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî I-V*, Thk.: Şuayb el-Arnâvud ve Diğerleri, Müessesetü'r Risale yay., Beyrut 2004, I, 398.

¹¹² Ahmet Yücel, "Hâris b. Ebu Üsâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XVI, 195-196.

¹¹³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 407.

¹¹⁴ İbn Hazm, I, 410.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLI, 112, XLIV, 191; Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî I-IV*, Thk. Hüseyin Selim Esed Daranî, *Dâru'l Muğnî li'n Neşri ve't Tevzi' yay.*, *Suudi Arabistan 2000*, I, 697; Buhârî, Hayız: 294, 298; Müslim, Hayız: 296; İbn Mâce, Menâsik: 2963.

¹¹⁶ İbn Hazm, I, 273, 415.

olup nifaslının hayızlıdan daha uzun süre ibadetlerden muaf tutulmasını gerektirecek hiçbir karine bulunmamaktadır.¹¹⁷ Ancak hayızlı için en uzun süre olarak kabul ettiği on yedi günü nifaslı için neden kabul etmediği bilinmemektedir. Yani nifaslının hayızlıdan daha fazla muaf tutulamayacağını ifade edip hayızlının nifaslıdan daha fazla muaf tutulmasını caiz görmektedir. Onun nifasın en uzun süresinin niçin yedi gün olarak belirlediğine dair bir deliline de rastlanmamıştır. O eserinde bu konu hakkında gelen rivayetlerin niçin sahih olmadıklarını açıklamakla yetinmektedir.

7. Hz. Peygamber'den nifasın en uzun süresinin kırk gün olduğuna dair bir rivayet bulunmaktadır.¹¹⁸ İbn Hazm rivayetin senesinde Sellam b. Süleyman'ın (ö. 171/788) yer aldığını belirttiikten sonra Sellam'ın zayıf olduğunu bu hadisin de münker olduğunu ifade ederek rivayetin delil olarak kullanılamayacağını savunmaktadır.¹¹⁹ İbn Hazm rivayetin kaynağını belirtmemektedir. Ancak yapılan araştırmalar neticesinde rivayet zincirinde Sellam b. Süleyman'ın bulunduğu -bu konuya dair- bir rivayete rastlanmamıştır.

8. İbn Hazm Ümmü Seleme'den rivayet edilen, Hz. Peygamber döneminde doğum yapan kadınların kırk gün oturduklarını bildiren rivayetin¹²⁰ senesinde Ezdiye veya Cabir el-Cu'fi (ö. 128/746) gibi isimlerin olduğunu ve bunların ya meçhul ya da kazip olduklarını söyleyerek bu rivayeti de kabul etmemektedir.¹²¹ Ancak Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) bu rivayet için hasen sahih dediği bilinmektedir.¹²² Ayrıca Dârekutnî (ö. 385/995) de *Sünen*'inde bu rivayete yer vermektedir ve rivayet zincirinde ne Ezdiye ne Cabir el-Cu'fi ne de İbn Hazm'ın kazip olarak zikrettiği diğer isimlerden hiçbirinin bulunmaması dikkat çekmektedir.

6. İbn Hazm konuyla alakalı olarak sahabeden muhtelif bir görüş gelmediğini belirttiikten sonra bu konuda çizilen sınırların ve farklı gün sayıları zikredenlerin ne Kur'an'da ne sünnette ve ne de icmada işaret edilmeyen bir süre belirlemeye

¹¹⁷ İbn Hazm, I, 414.

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, XLIV, 208; Beyhâkî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, Thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye yay., Beyrut 2003, I, 504.

¹¹⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 414.

¹²⁰ İbn Mâce, Tahâret: 648; Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, I, 414; Beyhâkî, I, 504.

¹²¹ İbn Hazm, I, 413.

¹²² İbn Mâce, Tahâret: 648.

çalıştıklarını ifade etmektedir.¹²³ İbn Hazm'a göre hayız süresi dışında zikredilen bütün rakamlar dayanaksız bir şekilde söylenmektedir.

7. İbn Hazm hayız ve nifas sürelerinin kendi belirttiği şekilde olduğu hususunda kesin bir icma bulunduğunu kendisinin de bu icmaya uyduğunu ifade etmektedir.¹²⁴ Ümmetin âlimleri farklı farklı görüşler belirtirken İbn Hazm'ın icma bulunduğunu iddia etmesi onun icma kavramına verdiği anlamdan kaynaklandığı düşünülmekle birlikte özellikle nifasın en uzun süresindeki kabulünü destekleyen hiçbir delile yer vermemesi icmanın varlığına dair ikna edici bulunmamıştır. Zira o yalnızca sahabe icmasını kabul edip icmaı, nassların doğru bir şekilde aktarılması olarak görmektedir.¹²⁵ Bu konuda da sahabeden ona farklı bir görüş ulaşmadığı için icmanın varlığını kabul ettiğini belirtmektedir.

2.1.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Ebû Hanife (ö. 150/767) hayzın en kısa süresinin üç gün üç gece, en uzun süresinin ise on gün on gece olduğunu kabul etmektedir. Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) hayzın en az süresini iki gün olarak kabul ettiği bilirse de mezhepte tercih edilen görüş Ebû Hanife'nin görüşüdür. Onlar zikredilen bu sürelerin altında veya üstünde gelen kanın istihâza olduğunu kabul etmektedirler.¹²⁶

Hanefî mezhebinde nifasın en az süresiyle alakalı çeşitli görüşler belirtilse de en uzun süresinin kırk gün olduğunda fakihler görüş birliği içerisindeyler.¹²⁷ Nifasın en

¹²³ İbn Hazm, I, 413, 414.

¹²⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,415.

¹²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, I, 47.

¹²⁶ Serahsî, Ebu Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût I-XXX*, Dâru'l Marife yay., Beyrut 1993, III, 147; Kâsânî, Alâüddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi I-VII*, (2. Bs.), Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, b.y. 1986, I, 40; Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el- İhtiyâr li Ta'lîli'l Muhtâr I-V*, Matbaatu'l Halebî yay., Kahire 1937, I, 26; Zeylâi, Ebu Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî ez-Zeylai, *Tebyînu'l Hakâik Şerhu Kenzü'd Dekâik ve Haşiyetü's Şilbiyyî*, Matbaatü'l Kübrâ el-Emiriyye, Kahire 1896, I, 55; Ebu Bekir el-Haddâd, Radiyyüddîn Ebu Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, Matbaatu'l Hayriyye yay., b.y. 1905, I, 29.

¹²⁷ Serahsî, II,19; İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *el-Fethu'l Kadîr li'l Kemâli İbn Hümâm*, Dâru'l Fikr yay., b.y. t.y., IV, 296; Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fî Şerhi'l Kitap*, Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l İlmiyye yay., Beyrut t.y, I, 65.

az süresini Ebû Hanife yirmi beş gün, Ebû Yusuf ise on bir gün olarak kabul etmektedirler.¹²⁸

Ebû Hanife'ye göre, doğumdan sonra kan gözükmese bile ihtiyaten gusül alınması gerekirken Ebû Yusuf'a göre eğer bir kanama olmamışsa gusül almaya da ihtiyaç yoktur. Ebû Hanife gusül için bebeğin çıkmasını yeterli görürken Ebû Yusuf kanın olmadığı durumda nifasın da olmayacağını belirterek gusül almaya gerek olmadığını belirtmektedir.¹²⁹

Ebû Hanife'ye göre, lohusanın kırk gün içinde görmüş olduğu kanlar kesinti olsa bile nifas sayılırken Ebû Yusuf'a göre, ilk kanamadan sonra araya on beş günden fazla temizlik süresi girmişse artık nifas bitmiş kabul edilmektedir.¹³⁰

Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre, ikiz doğumlarda ilk bebeğin doğumuyla nifas başlamaktadır. Bunun sebebi, ilk bebekle birlikte kanamanın da başlamış olmasıdır. İmam Muhammed (ö. 189/805) ve İmam Züfer'e (ö. 158/775) göre ise, ikinci bebeğin doğumuyla nifas başlamaktadır. Bunun sebebi ise, ikinci bebek hala içerde olduğu için kadın hâlâ hamiledir. Hamile kadın hayız olamadığı gibi nifas da olamayacaktır.¹³¹

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. Hayzın süresini belirlerken “*Hayzın en azı üç gün en fazlası on gündür.*”¹³² rivayeti Hanefilerin kullandığı ilk delildir.¹³³ Ancak Dârekutnî bu rivayetin senedinde yer alan İbn Minhâl'in (ö. ?) meçhul, Ahmet b. Enes'in (ö. ?) ise zayıf olduğunu belirtmektedir.

2. Hanefî kaynaklarda Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) “*Hayız üç, dört, beş, altı, yedi, sekiz, dokuz, on gündür fazlası istihazedir.*” şeklinde hadis rivayet ettiği bildirilmektedir.¹³⁴ Ancak bu rivayete de hadis kaynaklarında rastlanılamamaktadır.

3. Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâla Zekeriyya (a.s.) için “*Sana işaret tam üç gün insanlarla konuşmamandır.*”¹³⁵ buyurmaktadır. Hanefiler bu ayetteki “أيام” lafzının çoğul gelmesi ve çoğulun en az üç gün ifade etmesinden dolayı bu ayeti hayzın en az

¹²⁸ Serahsî, III, 211; Zeylâî, I, 68.

¹²⁹ İbn Hümâm, *el-Fethu'l Kadîr*, I, 186.

¹³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 141.

¹³¹ Serahsî, III, 212.

¹³² Tirmizî, Tahâret: 128; Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, I, 389.

¹³³ Serahsî, III, 147; Zeylâî, *Tebyînu'l Hakâik Şerhu Kenzü'd Dekâik ve Haşiyetü'ş Şilbiyyî*, I, 55.

¹³⁴ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâî*, I, 40; Zeylâî, I, 55.

¹³⁵ Âl-i İmrân: 3/41; Nisâ: 4/10.

miktarını belirleyici delil olarak sunmaktadırlar.¹³⁶ Hayzın en uzun süresi hakkında ise yukarıda zikredilen rivayetlerden başka delillerine rastlanmamaktadır.

4. Ümmü Seleme, Hz. Peygamber döneminde nifas olan kadınların kırk gün kırk gece oturduklarını ve yüzlerinde oluşan koyu renkli lekelerden dolayı vers sürdüklerini rivayet etmektedir.¹³⁷ Hâkim bu rivayetin sahih olduğunu belirtirken Dârimî (ö. 255/869) de rivayetin isnadının sağlam olduğunu bildirmektedir.¹³⁸ Ayrıca bu senet ve metin dışında nifas süresinin kırk gün olduğunu bildiren birçok rivayet bulunmaktadır.¹³⁹ Hanefîlerin de bu hadisi hem çok fazla hadis kaynağında bulunması hem de sahih olarak nitelendirilmesinden dolayı delil¹⁴⁰ olarak kullanmış olabilecekleri düşünülmektedir.

5. Hanefîlerin konuyla alakalı görüşlerini delillendirmek için kullandıkları bir diğer rivayet ise tabiiinden olan Abdullah b. Babah'tan (ö. ?) aktarılmaktadır.¹⁴¹ Bu rivayete göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “*Nüfesa kırk gece bekler, eğer bundan önce temizlenirse artık temizdir. Eğer bu sınırı aşarsa o müstehâza olur.*”¹⁴² Bu rivayet Hanefîlerin konuya bakışının bir özeti niteliğindedir. Hz. Peygamber'in kadınların nifas süreleri için kırk günlük bir süre tayin ettiğinden bahseden bu ve benzeri¹⁴³ rivayetlerin sahih olduğu *Tuhfetü'l Ahvezî* ve *Neylü'l Evtâr*'da bildirilmiş olup bu manada Enes'ten gelen merfu' bir rivayetin olduğu da belirtilmektedir.¹⁴⁴

¹³⁶ Zeylâî, I, 55

¹³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLIV, 186; Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, I, 666; İbn Mâce, *Tahâret*: 648; Ebu Dâvûd, *Tahâret*: 311; Tirmîzî, *Tahâret*: 139.

¹³⁸ Dârimî, I, 666; İbn Mâce, *Tahâret*: 648; Ebu Dâvûd, *Tahâret*: 311.

¹³⁹ Dârimî, I, 666, 676; Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, I, 409.

¹⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 19.

¹⁴¹ Serahsî, III, 149.

¹⁴² Dârekutnî, I, 409.

¹⁴³ Dârekutnî, I, 410; Emir es-San'ânî, Ebu İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellah İsmâîl, *Sübülü's Selâm*, Dâru'l Hadis yay., b.y. t.y., I, 157.

¹⁴⁴ Şevkânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Neylü'l Evtâr*, Thk.: İsameddin Sabbabeti, Dâru'l Hadis yay., Mısır 1993, I, 351; Mübârekpûrî, Ebü'l-ULâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut t.y., I, 364.

6. Hanefilere göre, nifasın en uzun süresinin hayızın en uzun süresinden dört kat daha uzun olduğu hususunda mezhepler arasında¹⁴⁵ ittifak bulunmaktadır.¹⁴⁶ Nifasın en uzun süresi hakkında tartışmaların yaşanması da bundan kaynaklanmaktadır. Yani Hanefiler hayızın en uzun süresini on gün olarak kabul ettiklerinden onlara göre nifasın en uzun süresi de kırk gün olmaktadır.

7. Nifasın en az süresinin Ebû Hanife için yirmi beş gün olması veya Ebû Yusuf için on bir gün olması bunlardan daha kısa süren bir nifasın nifas sayılmayacağı anlamına gelmemektedir. Buradaki kasıt, temizlik süresi on beş gün olan bir kadın için nifas âdeti belirlenme ihtiyacı duyulursa bunun Ebû Hanife'ye göre yirmi beş günden, Ebû Yusuf'a göre on bir günden az olamayacağı anlamına gelir. Bu da daha çok kadının iddetinin bitiminde karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁷ Yani iddetin bittiğini haber verme konusunda kadının nifas süresi Ebû Hanife'ye göre yirmi beş, Ebû Yusuf'a göre on bir gündür.

8. Ebû Yusuf'a göre nifasın en az süresinin on bir gün olmasının sebebi, hayızın en uzun süresinden daha uzun olması gerektiğindedir.¹⁴⁸ O nifas süresinin hayızdan daha uzun olması gerektiğini kabul etmektedir.

6. İbn Rüşd (ö. 520/1126) her ne kadar Hanefî bir âlim olmasa da onların görüşünü destekleyecek şekilde sahabe fakihlerinin çoğunun da nifasın süresinin kırk gün olduğunu söylediklerini belirtmektedir.¹⁴⁹

2.1.4. İhtilafın Sebebi

İbn Rüşd ihtilafın sebebi olarak, bu konuda kadınların durumlarının farklı farklı olması bu nedenle de nifasın süresini belirlemenin tecrübeyle çok zor olduğu üzerinde

¹⁴⁵ Hanbeli mezhebi hayızın en uzun süresini 10 gün kabul ettiği için nifasın en uzun süresini 40 gün olarak belirlerken, Şâfiî mezhebi hayızın en uzun süresini 15 gün olarak kabul ettiği için nifasın en uzun süresini 60 gün olarak belirlemektedirler. (bknz.: İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Muğni*, Mektebetü'l Kahire yay., Kahire 1968, I, 251.)

¹⁴⁶ Serahsî, III, 149.

¹⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 211; Zeylâi, *Tebyînü'l Hakâik Şerhu Kenzü'd Dekâik ve Haşiyetü's Şilbiyyi*, I, 68.

¹⁴⁸ İbn Hümâm, *Fethu'l Kadîr li'l Kemâli İbn Hümâm*, IV, 296; Serahsî, III, 221.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidayetü'l Müçtehid ve Nihayetü'l Muktesid*, Dâru'l Hadis yay., Kahire 2004, I, 58.

durmaktadır.¹⁵⁰ Konuya dair bir ayetin olmaması da ihtilafın farklı bir sebebi olarak gözükmektedir.

İbn Hazm'ın dile bakışı ve kelimeleri anlamlandırmadaki farklılık da ihtilafa sebep olmaktadır. Zira o, bir rivayette hayız durumu nifas kelimesiyle ifade edildiği için Kâbe'yi tavaf etme hükmü haricindeki bütün konularda bu iki durumun aynı hükümlere tabi tutulması gerektiği düşüncesindedir. İbn Hazm eserinin muhtelif yerlerinde çok defa hayız ve nifasın aynı şey olduğunu ve aynı hükümlere tabi olması gerektiğini dile getirdiği halde ikisi için belirlediği sürelerin farklı olması onun kendi içinde de bir çelişkinin bulunduğunu düşündürmektedir. Ayrıca o, nifasın süresiyle alakalı olarak aktarılan, hadisçiler tarafından sahih olarak değerlendirilen rivayetlerin sahih olmadıklarını belirterek dikkate almamaktadır.

Hanefî mezhebinin kendi içinde ihtilafın bulunmasının nedeni olarak da bütün kadınların durumlarının aynı olmamasından dolayı genelleyici bir hüküm vermenin oldukça zor olmasına bağlanabilmektedir. Ayrıca bu konu hakkındaki rivayetlerin çeşitlilik göstermesi de ihtilafın bir diğer sebebi olarak sunulabilmektedir.

2.1.5. Değerlendirme

Hanefî mezhebinin ikiz doğumla alakalı olarak yer verilen bazı görüşlerinin *el-Muhallâ*'da karşılığına rastlanmadığı için İbn Hazm'ın ikiz doğumlarda nifasın ne zaman başladığı veya kanama olmasa bile gusül almanın gerekip gerekmediği gibi konulardaki fikirlerine yer verilememektedir.

1. İbn Hazm'ın hayızın en uzun süresinin on yedi gün olduğuna dair zikrettiği rivayete hadis kaynaklarında rastlanmamaktadır. Ayrıca zikrettiği rivayet sadece onun zikrettiği senetle aranmayıp genel anlamda hayızın süresinin on yedi gün olduğunu bildiren hiçbir rivayet bulunamamıştır. Hanefîler'in ise zikrettikleri rivayet zayıf kabul edilse de bu rivayeti destekleyen rivayetlerin¹⁵¹ olduğu tespit edilmektedir.

2. İbn Hazm Hanefî mezhebine oranla nifas konusunu daha yüzeysel bir şekilde ele almaktadır. *el-Muhalla*'da nifas konusuyla alakalı detaylı bir bilgi bulunmamaktadır. Var olan bilgiler taharet bölümü içerisinde dağınık bir şekilde ele alınmaktadır. Ancak

¹⁵⁰ İbn Rüşd, I, 58.

¹⁵¹ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, I, 389, 398.

İbn Hazm nifasın hayızla aynı hükümlere tabi olduğunu ve hayızdan farklı bir şey olmadığı üzerinde durmaktadır. Oysa pratikte bu iki durumun aynı olmadığı bilinmektedir. İbn Hazm'ın bunu Zâhirîliğinin bir gereği olarak kabul ettiği düşünülmektedir. Çünkü sadece bir lafızdan dolayı, farklı olduğu herkes tarafından bilinen ve kabul edilen iki şeyin aynı kabul edilmesinin başka bir sebebi düşünülemezdir.

3. İbn Hazm nifas ile hayzın aynı hükümlere tabi olduğu hususunda icma bulunduğunu dile getirmektedir¹⁵² ancak böyle bir icma bilinmemektedir. Hatta yapılan araştırmalar sonucunda İbn Hazm'ın bu görüşünü destekleyen hiçbir fikre rastlanmamıştır.

4. İbn Hazm nifasın en uzun süresinin yedi gün olduğu görüşünü neye dayandığı tespit edilememektedir. Ayrıca onun nifasının hayızlıdan daha fazla ibadetlerden men edilmesini doğru bulmadığını ifade edip nifaslıya hayızlı kadar bile müsaade etmemesinin nedeni de anlaşılamamaktadır.

5. İbn Hazm nifas ile ilgili rivayetlerin sahih olmadığını dile getirirse de bu konuda sahih olarak gelen rivayetler Hanefiler tarafından delil olarak sunulmaktadır. Konuyla ilgili sahih, hasen gibi delil olmaya elverişli olduğuna işaret eden hadislerin varlığı Hanefilerin görüşlerinin doğru olduğu kanaati oluşturmaktadır.

6. Hayız ve nifas konularıyla alakalı olarak günümüze kadar fıkıh alanında söylenen sözler, verilen hükümler ve yapılan içtihatlar naslardan ziyade fakihlerin kendi dönemlerinin uygulama, tecrübe ve tıbbi bilgilerine dayanmaktadır. Günümüzde tıbbın imkânlarının daha geniş olmasından dolayı -her ne kadar tıpçıların ve fakihlerin nifas tanımları farklı olsa da-¹⁵³ bu konuda tıptan yararlanmanın daha faydalı olacağı düşünülmektedir.

¹⁵² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 414.

¹⁵³ Tıpta nifas, rahmin hamilelikten önceki eski halini almasıyla sonlanmaktadır. (Gülsüm Soydan, *Kadınlara Özel Hallerle İlgili Hükümlerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, 21.)

2.2. MÜSTEHÂZA KADININ ABDESTİ

Müsteahâza kadının abdesti konusu, namazın abdestsiz kılınmaması ve müsteahâza kadının namaz ibadetiyle yükümlü olmasından dolayı en çok namazla alakalı olarak tartışılmaktadır. Tartışmalar müsteahâzanın namaz kılıp kılamayacağı ile bağlantılı olmayıp namaz için gereken abdestin ne zaman bozulacağına dair konular hakkındadır. Zira müsteahâzanın elinden geldiğince özüne mani olmaya çalışması gerekse de kıyafetine bulaşan bir necaset bile onun namazının sıhhatine mani olmamaktadır.¹⁵⁴

Bu konu bazı kitaplarda istihaze tabiri kullanılmadan özür konusu içerisinde sunulmaktadır.¹⁵⁵ Özür ve mazur¹⁵⁶ kelimeleri istihâza ve müsteahâzayı da içine alan daha geniş anlamlı kelimeler olsalar da bunlar fıkhıta en çok abdest konuları içerisinde abdesti bozan durumlar bağlamında kullanılmaktadır.¹⁵⁷

Bu konu başlığında müsteahâza kadının abdestinin ne zaman bozulacağı ve namaz ibadetini yerine getirebilmek için nasıl temizlenmesi gerektiği İbn Hazm ve Hanefî mezhebinin görüşleri çerçevesinde ele alınacaktır.

2.2.1. İstihâza ve Müsteahâzanın Tanımları

İstihâza, hayız ve nifas dışında rahmin altında bulunan bir damardan gelen kandır.¹⁵⁸ Müsteahâza da, istihâza halinde olan kadını tanımlamak için kullanılan kavramdır. Hanefî âlimi Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından yapılmış olup Hanefî mezhebi kabulünü yansıtan tanım ise şu şekildedir: İstihâza hayızda üç günden az on günden fazla, nifasta ise kırk günden fazla¹⁵⁹ kadınlardan gelen kandır.¹⁶⁰

¹⁵⁴ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l Muhtâr*, (2. Baskı), Dâru'l Fıkr yay., Beyrut 1992, I, 306.

¹⁵⁵ Fatma Gül Altun, *Kutbuddin İznîkî'nin "Mukaddime"si ve Ömer Nasuhi Bilmen'in "Büyük İslam İlmihali"nin Mukayesesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2013, 54.

¹⁵⁶ Bir fıkıh terimi olarak özür, dinen veya hukuken geçerli sayılan mazeret anlamına gelmektedir. Geçerli mazereti olana kişi ise mazur kelimesiyle ifade edilmektedir.

¹⁵⁷ H. İbrahim Acar, "Özür", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIV, 134-135.

¹⁵⁸ Suyûtî, *Mu'cem Mekalid Ulum fi Hudûd ve Rusûm*, I, 50.

¹⁵⁹ Şâfîlilere göre; hayız, en az bir gün bir gece en fazla 15 gün gecedir, nifas ise en fazla 60 gündür. (Mehmet Keskin, *Şâfî Fıkhı*, DİB yay., Ankara 2016, I, 181.) Mâlikîlere göre adetin en azı yoktur bir damla bile olsa kan görülmüşse bu adettir en çoğu 15 gündür, nifas ise 60 gündür. Hanbelilerde nifas 40 gündür. (Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Basım ve Yayın Evi, İstanbul 1986,63).

¹⁶⁰ Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *et-Ta'rifât*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1983, I, 19.

Hanefî mezhebine göre kadının hamileliği sırasında gördüğü kan da istihâza kanıdır.¹⁶¹ Zâhirîler de bu görüşte olup İbn Hazm hamilelikte görülen kanın hayız veya nifas kanı olmadığını ve kişiyi ibadetleri yapmaktan alıkoymayacağını belirtmektedir.¹⁶²

2.2.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm, *el-Muhallâ* adlı eserinin bir yerinde¹⁶³ müstehâzanın her namaz için abdest alması gerektiğini ifade edip onun gusül alması gerektiğine dair bir şey söylememektedir. Aynı eserin başka bir yerinde¹⁶⁴ ise vakitleri tek tek ele alıp detaylı bir şekilde ne zamanlarda gusül ve abdest alınması gerektiğini açıklamaktadır. Ona göre müstehâza bir kadının öğle namazının son vaktinde gusül ve abdest alıp namazını kılması, sonra ikindi namazının ilk vaktinde sadece abdest alıp ikindi namazını kılması gerekmektedir. O akşam namazının son vaktinde tekrar gusül ve abdest alıp namazını kılıp sonra sadece abdest alıp yatsı namazının ilk vaktinde kılması gerektiğini bildirmektedir. Sabah namazı için ise tekrar hem gusül hem de abdest alınması gerektiğini belirtmektedir. İbn Hazm bu açıklamayı yaparken birinci vaktin sonunda gusül abdesti alıp namaz kıldıktan sonra ikinci vaktin başında abdest alıp namaz kılmanın daha faziletli olduğunu belirtmekle birlikte birinci vaktin başında alınmış gusül abdesti ve ikinci vaktin sonunda alınmış bir abdestle de namaz kılmanın caiz olduğunu ifade etmektedir. İbn Hazm vakitleri yakın olan her iki namazın ilkinde gusül almanın gerekli olduğunu vurgulamaktadır.

İbn Hazm'a göre, müstehâzanın gece veya gündüz; nâfile veya farz fark etmeksizin her namaz için abdest alması gerekmektedir. İbn Hazm yukarıda anlatıldığı şekliyle abdest almanın zor olduğunu da belirtip buna güç yetiremeyen müstehâzanın teyemmüm etmesinin de caiz olacağını ifade etmektedir.¹⁶⁵

İbn Hazm'ın birinci görüşü hakkındaki delilleri: 1. Fatma b. Ebi Hubeş sürekli istihâza halinde olan bir kadındır. Hz. Peygamber'e gelip bir türlü temizlenemediğini belirterek namazı bırakmasının gerekip gerekmediğini sormuştur.

¹⁶¹ Kâsânî, *Bedaiu's Sanâi*, I, 42; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 68.

¹⁶² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 404.

¹⁶³ İbn Hazm, I, 232.

¹⁶⁴ İbn Hazm, I, 415.

¹⁶⁵ İbn Hazm, I, 416.

Hız. Peygamber ona bunun hayız kanı olmadığını hayız günleri geldiğinde namazı bırakmasını, hayız günleri bittiğinde ise abdest alıp namaz kılması gerektiğini, bunun başka bir damardan gelen istihâza kanı olduğunu açıklamıştır.¹⁶⁶ İbn Hazm'ın eserinde delil olarak zikrettiği bu rivayetin *Kütüb-i Tis'a*¹⁶⁷ içerisinde bu lafızlarla geçtiği tek kitap Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünenü'l Kübrâ*'sıdır. Nesâî rivayeti bu haliyle aktaran tek kişinin Hammad b. Zeyd (ö. 179/795) olduğunu ve bunu benzer şekilde aktarılan diğer rivayetlerden ayıran özelliğinin "abdest al" ifadesinin diğerlerinde bulunmaması olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁸

2. Fatma b. Ebi Hubeyş istihâza olduğunda Hız. Peygamber ona şöyle buyuruyordu: "*Hayız kanı olduğunda kuşkusuz o, siyahtır ve bilinir. Kan hayız kanı olduğu zaman namazdan el çek; diğeri olduğu zaman abdest al ve namaz kıl! O kan ancak damardan gelen kandır.*"¹⁶⁹ İbn Hazm birinci maddede zikredilen rivayetle muhteva olarak çok benzer olan bu rivayeti de aktarıp görüşünü kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Bu hadisin şerhlerine bakıldığında bazı şerhlerde¹⁷⁰ her namaz için abdest alınması gerekir denilirken bazı şerhlerde¹⁷¹ farz olan her namaz için abdest alınması gerektiği ifade edilmektedir.

3. Hız. Aişe, Hız. Ali (ö. 40/661), Medine fukahâsından Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Said b. Müseyyeb (ö. 94/713), Kasım b. Muhammed (ö. 107/725), Salim b. Abdullah (ö. 106/725) gibi isimlerin de müstehâzanın her namaz için abdest alması gerektiğini söylediklerini belirtmektedir.¹⁷² İbn Hazm bu isimleri zikrederek kendi görüşlerini onlara dayandırmakta ve onların da konuyu bu şekilde değerlendirdiklerini ifade etmektedir. Ona göre Şâfiî, Mâlikî ve Hanefîler bu konuda Hız. Ali, Hız. Aişe ve İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) karşı açık bir muhalefette bulunmaktadırlar. O, Mâlikîleri

¹⁶⁶ Nesâî, Tahâret: 217.

¹⁶⁷ Genellikle güvenilir hadisleri ihtiva eden şu dokuz hadis kitabı: Buhârî: el-Câmiu's-Sahih, Müslim: el-Câmiu's-Sahih, İbn-i Mâce: es-Sünen, Ebu Dâvûd: es-Sünen, Tirmizî: es-Sünen, Nesâî: es-Sünen, Mâlik b. Enes: el-Muvatta', Ahmed b. Hanbel: el-Müsned, Dârimî: es-Sünen.

¹⁶⁸ Nesâî, Tahâret: 217.

¹⁶⁹ Ebü Dâvûd, Tahâret: 309; Nesâî, Tahâret: 215; Beyhâkî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, I, 484.

¹⁷⁰ Aynî, Ebu Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, Thk.: Ebu'l Münzir Hâlid b. İbrahim el-Mısırî, Mektebetü'r Rüşd yay., Riyad 1999, II, 95.

¹⁷¹ Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nüreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l Mefâtiḥ Şerhu Mişkâtü'l Mesâbih*, Dâru'l Fikr yay., Beyrut 2002, II, 499.

¹⁷² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 233.

bununla kalmayıp bu konuda Medine ehlinin ameline muhalif açıklamalarda bulunmakla da suçlanmaktadır.¹⁷³

4. İbn Hazm bu konudaki görüşleri tek tek ele alırken, Ebû Hanife'nin görüşünü rivayet edilen haberlere, akla ve kıyasa aykırı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca rivayetlerde açıkça “*her namaz için*” denildiği halde bunun “*her namaz vakti için*” şeklinde anlaşılmasına sebep olacak bir işaret bulunmadığını belirterek¹⁷⁴ onun delilsiz bir tevilde bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak İbn Hazm'a göre bir hadisin tevil edilebilmesi için teville işaret eden nass veya icmadan bir karinenin bulunması gerekmektedir. Böyle bir karinenin bulunmadığı durumlarda ise akıl ve mantık bu rivayetin tevilsiz anlaşılamayacağına hükmetmelidir.¹⁷⁵

İbn Hazm'ın kıyası her konuda batıl görmesine rağmen burada Ebû Hanife'nin görüşünü kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmesi dikkat çekmektedir. O bazı Hanefilerin namaz vakti çıktığında müstehâzanın abdestinin bozulmasını, mest üzerine mesh yapan kişinin mest kullanım süresinin dolmasına kıyas ettiklerini belirterek hatalı bir kıyasta bulunulduğuna dikkat çekmektedir.¹⁷⁶

Buraya kadar sıralanan maddeler İbn Hazm'ın birinci görüşünü delillendirmek için sıraladığı maddelerdir.

İbn Hazm'ın ikinci görüşü hakkındaki delilleri: 5. İbn Hazm burada birinci ve ikinci maddede zikredilen rivayetlere ek olarak başka rivayetlere de yer vermektedir. İkinci görüşü delillendirmek için eklenen rivayetler bu durumdaki kadınların gusül almalarını da emreden rivayetlerdir. “*Hayız kanı geldiğinde namazı bırak, hayız günleri bittiğinde gusül al ve namaz kıl.*”¹⁷⁷

Bu hadisin Sahihayn'ın şartlarına uygun sahih bir hadis olduğu belirtilmektedir.¹⁷⁸ Ebû Dâvûd, müstehâza kadınların hayız günlerinde namaz kılmamalarının emredildiğini özellikle vurgulamaktadır.¹⁷⁹

¹⁷³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 235.

¹⁷⁴ İbn Hazm, I, 234.

¹⁷⁵ İbn Hazm, III, 304.

¹⁷⁶ İbn Hazm, I, 234; Muhammet Ali Acar, *İbn Hazm'ın Hanefilere Yönelik Kıyas Eleştirisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2018, 96.

¹⁷⁷ Buhârî, Hayız:325-331; Ebu Dâvûd, Tahâret: 285; Nesâî, Hayız: 350;

¹⁷⁸ Hâkîm en-Nîsâbûrî, Ebu Ahmed Muhammed b. Muhammed b. Ahmed en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's Sahihayn li'l Hâkîm*, Thk.: Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l Kütübî'l İlmîyye yay., Beyrut 1990, I, 617.

¹⁷⁹ Ebu Dâvûd, Tahâret: 285.

6. Hz. Aişe'den aktarılan bir rivayete göre, Ümmü Habîbe (ö. 44/664) Hz. Peygamber'e kanla alakalı bir şeyler sormuş, Hz. Peygamber de cevap olarak, “*Hayız günlerin seni hapsedtiğinde bekle, sonra gusül al ve namaz kıl.*”¹⁸⁰ buyurmuştur.

7. Zeynep b. Ümmü Seleme (ö. 73/693) kanaması olan bir kadın geldiğinde, Hz. Peygamber'in ona her namaz için gusül alıp namaz kılmasını emrettiğini söylemektedir.¹⁸¹ İbn Hazm, Hz. Peygamber döneminde yaşayıp müstehâza olan kadınlarla ilgili bu ve buna benzer farklı senetleri olan rivayetleri delil göstererek müstehâza kadının gusül almasının farz olduğu kanıtlanmaya çalışmaktadır.

8. Esmâ b. Umeys (ö. 40/661) Hz. Peygamber'e gelerek Fatma b. Ebi Hubeys'in müstehâza olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber, “*Öğle ve ikindi için tek, akşam ve yatsı için tek bir gusül alsın, sabah namazı için de gusül alsın ve bunların aralarında da abdest alsın.*”¹⁸² buyurmuştur. İbn Hazm bu hadisin sahih olduğunu belirtmekte¹⁸³ ve konuyla alakalı ikinci görüşünü esas olarak bu rivayete dayandırmaktadır. Çünkü bu rivayetten önce zikredilen rivayetlerde her ne kadar Hz. Peygamber gusül abdesti alınması gerektiğini belirtse de bunun detaylandırması bu hadiste yer almaktadır.

9. İbn Hazm bu konu hakkında Hz. Aişe, Zeynep b. Ümmü Seleme, Esmâ b. Umeys ve Ümmü Habibe b. Cahş gibi dört sahabî hanımın rivayeti olduğu için tevatür seviyesinde olduğunu ve buna göre amel etmek gerektiğini belirtmektedir.¹⁸⁴

İbn Hazm'ın gusül almak gerektiği ile alakalı olan görüşünün nihâî kararı olduğu konusunda bir kanaat oluşmaktadır. Çünkü o birinci görüşünü delillendirmek için zikrettiği delilleri bu görüşünde de zikredip ona eklemelerde bulunmaktadır. Böyle bir kanaatin oluşmasının ikinci bir nedeni ise, bu görüşün *el-Muhalla*'da daha ileriki bab ve sayfalarda ele alınmasıdır.

2.2.3. Hanefî Mezhebi'nin Görüşü ve Delilleri

Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe göre, müstehâza kadın özür sahibidir ve her namaz vakti için ayrı bir abdest alması gerekmektedir. Bir vakit içerisinde aldığı

¹⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLIII, 49; Müslim, Hayız: 334.

¹⁸¹ Ebu Dâvûd, Tahâret: 293; Beyhâkî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, I, 517.

¹⁸² Beyhâkî, I, 520; Dârekutnî, *Sünen-i Darekutnî*, I, 400.

¹⁸³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 419.

¹⁸⁴ İbn Hazm, I, 419.

abdestle dilediği kadar farz, kaza veya nâfile namaz kılmakta serbesttir.¹⁸⁵ Müstehâza kadın abdest aldıktan sonra başka bir yerinden kan veya irin akarsa bu onun abdestini bozmaktadır.¹⁸⁶ Hanefilere göre vücudun herhangi bir yerinden çıkan kan veya irin abdesti bozduğundan dolayı buralarda da kan ara vermeden sürekli akarsa bu durumdaki kişi de erkek olsun kadın olsun özürlü sayılmaktadır. Bunun dışında müstehâza eğer normal zamanda abdesti bozacak farklı bir eylemde bulunmuşsa bu durumda da yine abdesti bozulmaktadır.

Hanefî mezhebi âlimlerinin müstehâza kadının abdestinin vaktin girmesiyle mi yoksa çıkmasıyla mı bozulacağı konusunda ihtilafları bulunmaktadır. Müstehâza'nın abdesti Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre, vaktin çıkmasıyla bozulurken; İmam Züfer'e göre, vaktin girmesiyle bozulur. Ebû Yusuf ise, müstehâzanın abdestinin bozulması vaktin hem girmesine hem de çıkmasına bağlıdır.¹⁸⁷ Yani her iki durumda da müstehâzanın namaz kılmak için yeniden abdest alması gerekmektedir. Bu ihtilaf uygulamaya şu şekilde yansımaktadır: Mezhepte tercih edilen görüşe göre, müstehâzanın sabah namazı vaktinde aldığı abdest güneşin doğmasıyla vakit çıkacağı için bozulmaktadır. İmam Züfer'e göre müstehâzanın abdesti vaktin çıkmasıyla bozulmadığından dolayı bozulmamaktadır. Eğer müstehâza kuşluk vaktinde abdest alırsa İmam Züfer'e göre öğle vakti girdiğinde abdesti bozulurken mezhepte tercih edilen görüşe göre bozulmamaktadır.

Hanefî mezhep imamları vaktin girmesiyle mi yoksa çıkmasıyla mı müstehâzanın abdestinin bozulacağı hakkında farklı fikirler belirtmektedirler. Ancak bir vakitte alınan abdestin o vakit içerisinde kılınacak bütün namazlar için yeterli olup olmayacağı konusunda herhangi bir fikir ayrılığına rastlanmamıştır. Onlar bir vakit içinde kılınacak namazlar için bir abdestin yeterli olacağı görüşünde ittifak etmişlerdir.

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. Müstehâza özü bittikten sonra hayız ve nifas hallerinde olduğu gibi temizlenmek için tek bir gusle ihtiyaç duymaktadır.¹⁸⁸ Dolayısıyla müstehâzanın her namaz vakti için veya her iki namaz

¹⁸⁵ Şeybânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Aslu'l Ma'ruf bi'l Mebsûd*, Thk.: Ebu'l Vefa el-Afkânî, İdarâtü'l Kur'ân ve Ulumu'l İslamiyye yay., Karaçi t.y., I, 334. Merğînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidayeti'l Mübtedî*, Thk.: Talâl Yusuf, Dâru İhyâi't Tûrasi'l Arabî, Beyrut t.y., I, 34.

¹⁸⁶ Şeybânî, I, 334.

¹⁸⁷ Merğînânî, I, 35.

¹⁸⁸ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 25.

vaktinin birinde gusül alması gerekmemektedir. Müstehâzanın abdestsizliği özrü bitinceye kadar gusülsüzlük gibi değil, sadece namaz abdesti olmayanın abdestsizliği gibidir. Namaz abdestini aldığı anda müstehâza taharet hükümlerine tabidir.¹⁸⁹

2. Mevsilî (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr* adlı eserinde bazı rivayetlerde “*Her namaz için abdest al*” ifadesinin nasıl “*Her namaz vakti için*” şeklinde anlaşılacağını “*Bir insan başka birine öğle namazında sana gelirim derse burada kasıt öğle namazı vaktinde sana gelirim demektir*”¹⁹⁰ diyerek açıklamaktadır. Ona göre bu hadisteki durum da bununla aynı olup namaz denirken aslında namaz vakti kastedilmektedir.

3. Said b. Müseyyeb’e müstehâzanın nasıl gusül alacağını sormaları üzerine o şöyle cevap vermiştir: “*Hayız günleri geldiğinde namazı bırak, gittiğinde bir kere gusül al ve her namaz vakti için diğer vakit gelinceye kadar abdest al ve namaz kıl.*”¹⁹¹ Bu rivayeti destekleyen bir başka rivayet de, “*Müstehâza her namaz vakti için abdest alır.*”¹⁹² rivayetidir.

4. İbn Hazm’ın delilleri arasında yer alan Fatma b. Ebi Hubeş Hz. Peygamber’e gelerek sürekli istihâza halinde olduğunu belirttiği rivayet Hanefiler tarafından da delil olarak kullanılmaktadır.¹⁹³ *Nasbû’r Râye*’de bu rivayet aktarılarak metnin aslında olmayan vakit kaydı da eklenmektedir.¹⁹⁴ Bu eklemeyen de anlaşılacağı üzere Hanefiler bazı¹⁹⁵ hadislerde geçen müstehâzanın her bir namaz için abdest alması gerektiği yönündeki emrin her bir namaz vakti için olduğunu ileri sürmektedirler. Onların bu görüşünün bir sebebi de bu şekilde rivayet edilen hadislerdir.

¹⁸⁹ Kâsânî, I, 44.

¹⁹⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 29.

¹⁹¹ Ebu’l-Hasenat el-Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *et-Ta’lîku’l-Mümecced ‘alâ Muvatta’i’l-İmâm Muhammed*, Thk.: Takiyüddin en-Nedvî, Dâru’l Kalem yay., Dimeşk 2005, I, 336.

¹⁹² Merğînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidayetü’l Mübtedî*, I, 34; Mübarekpûri, *Tuhfetü’l-Ahvezî Şerhu Câmi’i’t-Tirmizî*, I, 332.

¹⁹³ Nesâî, Tahâret: 217.

¹⁹⁴ Zeylâî, Ebu Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâî, *Nasbû’r Râye li-Tahrîci Ehâdîssi’l-Hidâye*, Thk.: Muhammed Avvame, Müessesetü’r Reyân li’t Tabâati ve’n Neşri, Beyrut 1997, I, 39.

¹⁹⁵ Beyhâkî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, I, 520; Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, I, 400.

5. Hz. Peygamber müstehâza hakkında şöyle buyurmaktadır: “*Hayız günlerinde namazı bırak, bitince gusül al ve her namaz vakti için abdest al, orucunu tut, namazını kıl.*”¹⁹⁶ Hâkîm en-Nisabûrî bu rivayetin sahih olduğunu belirtmektedir.

6. Buhârî¹⁹⁷ (ö. 256/870), Tirmizî¹⁹⁸ (ö. 279/892), Ahmed b. Hanbel¹⁹⁹ (ö. 241/855), Dârekutnî²⁰⁰ (ö. 385/995) ve Beyhâkî²⁰¹, nin (ö. 458/1066) eserlerinde Fatma b. Ebi Hubeyş hadisi, “*Her bir namaz için o vakit geçinceye kadar abdest al.*” şeklindedir. Bu rivayetler Hanefî kaynaklarda zikredilmemiş olsa da bu şekilde rivayetlerin olması Hanefîlerin böyle hüküm vermelerini sağlamış olabileceği düşünülmektedir.

7. Zeydi âlim Şevkânî (ö. 1250/1834) de bu konuda Hanefîlerle aynı fikirdedir. O da müstehâzanın her namaz vakti için abdest almasını yeterli bulmaktadır. Dahası her namazda veya her iki namazda bir gusül almanın ya da her namaz için abdest almak gerektiği sözünün delille sabit olmayan bir hüküm olduğunu ifade ederek Allah’ın insanı gücünün yeteceği şeyle mükellef tutacağını hatırlatmaktadır.²⁰²

Son üç madde bizzat Hanefîlerin eserlerinde geçen deliller olmayıp onların görüşlerini destekler nitelikte olduğu için bu başlık altında yer verilmiştir.

2.2.4. İhtilafın Sebebi

Konuyla ilgili herhangi bir ayet bulunmadığı için fakihler konuyu delillendirirken hadislere başvurmuşlardır. Ancak bu konuya dair hem senet hem de metin açısından farklılıkları bulunan birçok rivayetin varid olması ihtilafın meydana gelmesine sebep olmaktadır. Rivayet edilen bu hadisler içerisinde en fazla delil gösterilen ve en fazla kaynakta -farklı lafızlarla olsa da- yer alan Fatma b. Ebi Hubeyş’in durumunu anlatan rivayetlerdir.²⁰³

¹⁹⁶ Tirmizî, Tahâret: 126.

¹⁹⁷ Buhârî, Vud’û: 228.

¹⁹⁸ Tirmizî, Tahâret, 125. Tirmizî hadisin hasen-sahih olduğunu belirtmektedir.

¹⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XL, 173.

²⁰⁰ Dârekutnî, I, 382.

²⁰¹ Beyhâkî, I, 508.

²⁰² Şevkânî, *es-Seylü’l-Cerrârü’l-Mütedeffik ‘alâ Hadâiki’l-Ezhâr*, Dâru İbn Hazm yay., b.y. t.y., I, 94.

²⁰³ Merve Gökdoğan, *Kanın Abdesti Bozması Meselesi (Dört Büyük Mezhebin Delil Getirdiği Rivayetler)*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2017, 17.

İbn Hazm Zâhirîliğinin de bir gereği olarak rivayetlerde geçen lafızları esas alıp vakit kaydının sahih metinlerde bulunmadığını ifade etmektedir. Hanefiler ise bazı rivayetlerde vakit kaydının bulunduğunu, bulunmayanlardan da dolaylı olarak vakit anlamının ortaya çıkacağını savunmaktadırlar.

Bu konu sadece İbn Hazm ve Hanefiler arasında tartışılan ve ihtilaf edilen bir konu değildir. Konuya dair diğer mezheplerin de farklı görüşleri bulunmaktadır. Ancak bunların hepsini aktarmak tezin içeriğine uygun düşmeyeceğinden kısaca ifade edilmiştir.²⁰⁴

2.2.5. Değerlendirme

Öncelikle bu konuyla alakalı olarak kadınların ne zaman hayızlı, nifaslı veya istihâzalı oldukları veya aylık temizlik günlerinin kaç gün olduğu gibi konularda da fakihler arasında ihtilafların bulunduğu bilinmelidir. Konunun ilk olarak bu kısmının çözülmesi gerektiği düşünülmekte bunun için günümüz tıbbî imkânlarından yararlanmak gerektiği konusunda bir kanaat oluşmaktadır. Fakihler bu konu için kendi dönemlerinin şart ve imkânlarına göre bu durumu çözmeye çalışmışlardır ancak bugün konuyla alakalı daha somut verilere ulaşılabilmektedir.

Kadının istihâza halinde olduğu kesin olarak ortaya konulduktan sonra namaz için ne zaman abdest alması gerektiği konusu belirlenmelidir. İbn Hazm'ın belirttiği gibi her namaz için abdest veya her iki namazda bir gusül ve her namaz için abdest mi alınmalı yoksa Hanefî fakihlerin belirttiği gibi her namaz vakti için abdest mi alınmalıdır?

1. Müstehâzanın abdestsizliği eğer gusülsüzlük olarak kabul edilirse onun her namaz için gusül alması gerekmektedir. Aksi takdirde ilk gusülden sonraki ilk namazını

²⁰⁴Şâfiîler, müstehâzanın abdeste niyet ederken ne için niyet ettiyse ancak o namazı kılabileceğini kabul etmektedirler. Yani eğer müstehâza nâfile namaz kılmak için niyet ettiyse ancak nâfile namaz kılabileceğini, eğer farz namaza niyet ettiyse yine sadece farz namaz kılabileceğini kabul etmektedirler. Kılınan namazların aynı vakit içerisinde olması önemli değildir. (bknz.:Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l Mühezzeb*, Dâru'l Fikr yay., Kahire 1978, I, 212.); Mâlikîler'den hem her namaz için abdest alması gerektiğine dair hem de müstehâzanın her namaz için abdest almasının müstehap olduğuna dair iki farklı görüş gelmektedir. (bknz.:İbn Rüşd, *el-Beyân ve't Tahsil*, Thk.: Muhammed Haccî, Dâru'l Garbi'l İslamiyye, Beyrut 1988, I, 74; Nemerî, Ebu Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-Kâfi fi Fıkhî Ehli'l Medine*, Thk.: Muhammed el-Moritânî, Mektebetü'r Riyâdi'l Hadisiyye, Riyad 1980, I, 189.); Ahmed b. Hanbel'in de her namaz için gusül alınırsa sağlama alınmış olunacağı fakat her namaz için abdest alınmasının da yeterli olacağını söylediği belirtilmektedir. (bknz.: Ebu Dâvût, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Thk.:Ebi Muaz Tarık b. Avdullah b. Muhammed, Mektebetü İbn Teymiyye, Mısır 1999, I, 38.)

abdestli kılarken ikinci namazı abdestsiz kılmış olur çünkü guslü olmayanın abdesti olmaz. Bu da namazın farzı olan abdestin yerine gelmediği anlamına geleceğinden istihâza halinin gusülsüzlük değil sadece abdestsizlik olarak değerlendirilmesinin daha doğru olacağı kanaatini oluşturmaktadır.

2. Meseleye tersten bakılacak olunursa, yani ikinci namazı bu şekilde kılması caiz ise birinci de gusül almasını gerektiren nedir? sorusuna “gusül alsın” şeklinde gelen rivayetlerden başka bir cevap verilememektedir. Ancak konu işlenirken görüldüğü üzere gusül almayı zikretmeyen birçok rivayet de mevcuttur. Hatta yalnızca bir rivayette İbn Hazm’ın ikinci görüşünde olduğu gibi gusül almaktan bahsedilmektedir. Onun dışındaki rivayetlerde hayız günlerinden sonra gusül alması emredilir ki bunun hayzın bitişinden dolayı alınan gusül olması muhtemeldir.

3. Günümüz İslam hukukçuları da istihâzanın sadece abdesti bozacağı, guslü gerektirmeyeceği yönünde görüş belirtmektedirler.²⁰⁵

4. Hanefilerin delilleri arasında ikinci maddede zikredilen “*Öğle namazında gelirim.*” cümlesinin “*Öğle namazı vaktinde gelirim.*” şeklinde anlaşılması da mümkündür. Dolayısıyla bazı rivayetlerde vakit kelimesinin bulunmaması bir namaz vakti içerisinde alınan bir abdestin o vakitte kılınacak bütün namazlara yeterli olmayacağı anlamına gelmemektedir.

5. İslam’ın kolaylığı emretmesi açısından bakılacak olduğunda, İbn Hazm’ın görüşünün oldukça meşakkatli olduğu aşikârdır. İbn Hazm da bu zorluğun farkında olup kişinin isteği dâhilinde teyemmüm edebileceğini söylemektedir. Oysa yapılan araştırmalar çerçevesinde müstehâzanın teyemmüm edebileceği görüşüne başka hiçbir yerde rastlanmamıştır. İstihâza hali Kur’ân’da veya hadislerde zikredilen teyemmüm yapmaya ruhsat veren durumlar arasında yer almamaktadır.

6. Hanefilerin delil olarak sundukları rivayetler hadis kitaplarında çoğunlukla sahih olarak nitelenmesine²⁰⁶ karşın İbn Hazm’ın her iki namazda bir gusül ve her namazda abdest almanın gerekli olduğunu ifade eden rivayetin sıhhati hakkında herhangi bir veriye rastlanmamıştır.

²⁰⁵ Salim Öğüt, “İstihâze”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIII, 334-335.

²⁰⁶ Tirmizî, Tahâret: 125; Nesâî, Tahâret: 217; Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, I, 382.

2.3. CUMA GÜNÜ GUSÛL ALMA

Cuma günü Müslümanlar için haftalık bayram günü olması nedeniyle bu günün ve Cuma namazının Müslümanlar için önemi büyüktür. Hz. Peygamber'den Cuma gününün önemine dair birçok hadis rivayet edilmektedir.²⁰⁷ Cuma namazı, asrısaadetten günümüze kadar Müslümanların titizlik göstererek cemaatle kıldıkları bir namaz olmasına rağmen bu namaz ile ilgili pek çok tartışmalı konu bulunmaktadır.²⁰⁸ Tartışmalar genelde Cuma namazının şartlarıyla alakalı olsa da bu günde neler yapılması gerektiği ve bu gerekliliğin kuvveti hakkında da ihtilaflar bulunmaktadır.

Cuma namazı Müslüman kadınlar için farz olmayan bir ibadettir. Ancak imkânı olan Müslüman kadınlar diledikleri zaman Cuma namazına iştirak edebilmektedirler. Cuma namazının kadınlara farz olmadığı konusunda Hanefîler²⁰⁹ ve İbn Hazm²¹⁰ aynı görüşte olmalarına rağmen Cuma günü gusül alma gerekliliğinin dinen hangi boyutta bağlayıcı olduğu konusunda ihtilaf etmektedirler.

Konu ilk bakışta doğrudan kadınlarla alakalı gözükmesine de sonuçları itibariyle kadınların Cuma günleri gusül almalarına ilişkin mükellefiyetlerini ve ibadet hayatlarını etkilemesi açısından önemli bulunmaktadır. Bu başlık altında konuya dair İbn Hazm ve Hanefî mezhebinin görüşleri ele alınacaktır.

2.3.1. Cumanın Tanımı

Cuma kelimesi Arapça “جمع” kökünden gelen bir isimdir. Sözlükte “*toplamak, bir araya getirmek*”²¹¹ anlamlarına gelmektedir. Hz. Peygamber'in dedelerinden olan Kâb b. Lüeyy'in (ö. ?) insanları toplayıp o gün onlara nasihat etmesinden dolayı bu güne Cuma adının verildiğini söyleyenler olduğu gibi, hicretten önce Medine'de toplanma ve toplu ibadet etme günü olarak seçilmesine bağlayanlar da bulunmaktadır.²¹²

²⁰⁷ Buhârî, Cum'a: 8; Müslim, Cum'a: 18; İbn Mâce, İkametü-s Salât: 83.

²⁰⁸ Bu tartışmalar, “Cuma namazı kadınlara farz mıdır?, Cuma namazı bir yerde tek bir camide mi kılınmalıdır?, Cuma namazı köylerde kılınabilir mi?” gibi konular hakkındadır.

²⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 22.

²¹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 259.

²¹¹ İbn Manzûr, *el-Lisânu'l Arab*, XV, 72.

²¹² İbn Hâcer, Ahmed b. Ali İbn Hacer Ebu'l-Fadl el Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerh-u Sahihi'l Buhârî*, (Thk. Mustafa el-Bâbî el-Halbî, Muhammed Nasır el-Halbî), Kahire 1378/1959, V, 3.

Cuma, tek başına Cuma namazı anlamında da kullanılmaktadır. Cumanın kökü olan “جمع” farklı varyantlarıyla Kur’ân-ı Kerim’de birçok yerde kullanılmaktadır. Ancak Cuma namazını ifade etmek üzere kullanılan “جمعة” sadece Cuma suresi dokuzuncu ayette geçmektedir.

2.3.2. İbn Hazm’ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm’a göre Cuma günü gusül almak baliğ olan her erkek ve kadına farzdır. Bunun Cuma namazına gitmekle bir alakası olmayıp günün kendine has bir farzıdır.²¹³ Yani bu günde gusül namaz için değil günün kendi için alınmalıdır. Ona göre eğer kişinin gusül almasını gerektirecek başka bir durumu varsa iki gusül alması gerekmektedir. Bu gusüllerden biri Cuma gününün farzını yerine getirebilmek için, diğeri de gusül almasını gerektiren diğer sebep içindir.²¹⁴ İbn Hazm bunun nedenini açıklamaktadır²¹⁵ ancak konuyla doğrudan bağlantısı olmaması ve konunun uzatılmaması açısından bu kadarıyla yetinilmektedir.

İbn Hazm’ın konu hakkındaki delilleri: 1. İbn Hazm “*Cuma günü gusül almak her buluğa erene vâciptir. Misvak kullanmak ve koku sürmek de böyledir.*”²¹⁶ İbn Hazm’ın görüşünü temellendirmek amacıyla zikrettiği ilk delili olan bu rivayetin lafzına bağlılığı²¹⁷ onun Zâhirîliğinin sonucunda gusül almayı farz olarak kabul etmesine neden olmaktadır.

İbn Hazm eserinde kullandığı birçok hadiste kaynak belirtmezken bu hadisin kaynağını belirtip farklı senetlerle gelen rivayetlerinde kaynaklarına yer vermektedir. Bu sebeple İbn Hazm’ın konuyla alakalı olarak en güvendiği delilinin bu rivayet olduğu düşünülmektedir.

2. Rivayetlerde belirtildiği üzere “*Bir Cuma günü Hz. Ömer (ö. 23/644) minberdeyken Hz. Osman (ö. 35/656) mescide girmiştir. Hz. Ömer ona niçin bu saate kaldığını sormuş, Hz. Osman da ezanı duyar duymaz abdest alıp geldiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer Resulullah’ın gusletmeyi emrettiğini bildiğin halde sadece*

²¹³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 255, 264.

²¹⁴ İbn Hazm, I, 289.

²¹⁵ İbn Hazm, I, 289-293.

²¹⁶ Buhârî, Cum’a: 880; Müslim, Cum’a: 846; Nesâî, Cum’a: 1375.

²¹⁷ İbn Hazm, I, 255.

abdest mi aldın?”²¹⁸ diye ona sitem etmiştir. İbn Hazm, Hz. Ömer’in hem bu rivayetle aktarılan sorusunun hem de tavrının Cuma günü gusül almanın farz olduğu hükmünü gösterdiğini belirtmektedir.

3. İbn Hazm, Hz. Ömer dışında da sahabeden birçoğunun²¹⁹ Cuma günü gusül almanın farz olduğunu bildiğini ve buna dair bize ulaşan rivayetlerin olduğunu öne sürerek görüşünü bunlarla da desteklemektedir. Bu bağlamda zikrettiği bazı rivayetler İbn Hazm’ın bu hükmünü daha anlaşılır kılmak amacıyla aşağıda verilmektedir.

Ebû Hureyre’nin (ö. 58/678), “*Yedi günde bir gusletmek, Allah’ın insanlar üzerindeki hakkıdır. Başlarını ve bedenlerini yıkarlar.*”²²⁰ dediği rivayet edilmektedir. İbn Hazm, Müslim(ö. 261/875) ve Buhârî de geçen bu rivayete ek olarak kendi görüşünü destekleyecek şekilde Ebû Hureyre’nin, “*Cuma gününün guslü, cünübün guslü gibi vâciptir.*”²²¹ dediğini de belirtmektedir.

O, Sa’d b. Ebi Vakkas’ın (ö. 55/675) da, “*Cuma günü gusül almayı terk eden bir Müslüman görmedim.*”²²² dediğini bildirerek bunun Müslümanların kesin bir şekilde yapması emredilen bir farz olduğuna vurgu yapmaktadır. Ancak ulaşılan kaynaklarda Sa’d b. Ebi Vakkas’ın bu sözüne rastlanmamaktadır. İbn Hazm, İbn Ömer ve İbn Abbas’a da Cuma günü gusletmek gerekip gerekmeyeceğinden sorulduğunda onların da gusletmek gerektiğini söylediklerini bildirmektedir.²²³

4. Bu örneklere dayanarak sahabe arasında Cuma günü gusül almanın farz olduğu konusunda icma bulunduğunu ifade eden²²⁴ İbn Hazm’a göre Cuma günü gusül almanın farz olmadığı görüşü daha sonrakiler tarafından ortaya atılmıştır.²²⁵ Bu hükmün mensuh

²¹⁸İmam Mâlik, Ebu Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta’ I-VIII*, (1.bs), Thk.: Muhammed Mustafa el-A’zamî, Müessesetu Ziyâd b. Sultan Âli Nihyân li’l Ameli’l Hayriyye ve’l İnsaniyye yay., Abu Dabi 2004, I, 102; Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 328; Buhârî, Cum’a: 878; Müslim, Cum’a: 845.

²¹⁹İbn Ömer, İbn Abbas, Ebu Hureyre, Ebu Sâid el- Hudrî, Sa’d b. Ebi Vakkas, Abdullah b. Mes’ûd, Amr b. Selim, At’â, Kâ’b, Müseyyeb b. Râfî’ de Cuma günü gusül almayı farz görüyorlardı.(bknz.: İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 256.).

²²⁰Buhârî, Cum’a: 897-898; Müslim, Cum’a: 849.

²²¹İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 256.

²²²İbn Hazm, I, 256.

²²³İbn Hazm, I, 257.

²²⁴İbn Hazm, I, 264.

²²⁵İbn Hazm, I, 257.

olduğuna veya bu emirlerin mendup derecesinde olduğuna dair açıkça bir söz ve delil olmadığı için bu şekilde kabul etmenin caiz olmayacağını da vurgulamaktadır.²²⁶

2.3.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Hanefî mezhebi de İbn Hazm gibi Cuma günü gusül almayı cinsiyet ayırımına girmeden hükme bağlamaktadır. Ancak onlar Cuma günü gusül almanın farz kılınmadığını savunmakta ve bunun sünnet olan bir eylem olduğunu ifade etmektedirler.²²⁷

Ebû Hanife'nin öğrencilerinden olan Ebû Yusuf ve Hasan b. Ziyad (ö. 204/819) guslün Cuma günü için mi yoksa Cuma namazı için mi gerekli olduğu konusunda ihtilaf etmektedirler. Hasan b. Ziyad, "Günlerin efendisi cumadır."²²⁸ hadisine dayanarak guslün günün bir gerekliliği olduğunu savunmaktadır. Ebû Yusuf'un ise, insanların hep bir araya toplanmalarından dolayı Cuma namazının bir gereği olduğunu ifade ettiği aktarılmaktadır.²²⁹

Hanefî mezhebine göre, gusül almayı gerektiren başka bir durumun var olmasından dolayı alınacak gusül hem Cuma hem diğer sebep için yeterli olmaktadır.²³⁰

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. Hz. Peygamber'in Cuma günü namaza gelenlere guslü emrettiği rivayetler Hanefî mezhebi kaynaklarında da yer almaktadır. Ancak Hanefîler bu emrin bir vucûbiyet içermediğini, Cuma günü gusül almanın mendup olduğunu bildirmek için söylendiğini kabul etmektedirler.²³¹ Onlar Hz. Aişe'den bu rivayetleri açıklayıcı nitelikte gelen, "İnsanlar cumaya geldiklerinde kendilerini aşağılayarak birbirlerinden uzaklaşıyorlardı. Bu nedenle onlara,

²²⁶ İbn Hazm, , I, 262.

²²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 89; Ebu Bekir el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, I, 3; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahru'r Râik*, Dâru'l Kitabi'l İslamiyye yay., b.y. t.y., I, 67; Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dükâtî et-Tahtâvî, *Haşiyetü't Tahtâvî ala Meraku'l Felah Şerhu Nuru'l İzah*, (1. Baskı), Thk.: Muhammed Abdulaziz Hâlidî, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye yay., Beyrut 1997, I, 107; İbn Âbidîn, *Reddû'l Muhtâr*, I, 168.

²²⁸ İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebi Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Küfî, *el-Musannef I-VII*, (1. b.s), Thk.: Kemal Yusuf el- Hût, Mektebetu'r Rüşt yay., Riyad 1988, I, 476; Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, XXIV, 314.

²²⁹ Aynî, *el- Binâye fi Şerhi'l Hidâye*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye yay., Beyrut 2000, I, 345.

²³⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l Muhtâr*, I, 169.

²³¹ Ebu Muhammed Ali b. Zekeriyya el-Munbecî, *el-Lübâb fi'l Cem beyne's Sünne ve'l Kitab ala Mezhebi'l İmam Ebî Hanîfe*, Thk.: Muhammed Fazl Abdulaziz el-Murad, Dâru'l Kalem yay., Dımeşk 1994, I, 307.

gusletseydiniz deniliyordu.”²³² şeklindeki rivayeti delil getirerek bunun farz kılınmış bir emir olmadığı üzerinde durmaktadırlar.

2. Hanefî mezhebi kaynaklarında da İbn Hazm’ın kendi görüşünü temellendirmek için kullandığı Hz. Ömer ve Hz. Osman arasında geçen olayı anlatan rivayet²³³ nakledilmekle birlikte Serahsî, Hz. Osman’ın dışarı çıkarılmamasını veya kendi isteğiyle çıkmamasını Cuma guslünün farz olmadığını gösteren bir işaret olarak kabul etmektedir.²³⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Serahsî, Hz. Ömer’in gusül almak efdal iken Hz. Osman’ın sadece abdest almasına kızdığını savunmaktadır.

Hanefî kaynaklarda²³⁵ bu rivayetlerle alakalı olarak Hz. Aişe ve İbn Abbas’ın değerlendirmelerine de yer verilmektedir. Hz. Aişe ve İbn Abbas, “*İnsanların o dönemde kendi elbiselerini kendileri diktiklerini ve yün giydikleri için terlediklerini, mescitte de yakın oturduklarında da birbirlerine kötü kokuların gittiğini*” belirtmektedirler. Onlara göre Hz. Peygamber’in Cuma günü gusül alınmasını emretmesinin sebebi budur. Dolayısıyla insanlar yün giymeyi bıraktıklarında bu hüküm de neshedilmiştir.²³⁶

3. “*Kim Cuma günü abdest alırsa nimetlendirilir. Kim de gusleirse o daha efdaldir.*”²³⁷ Hanefiler bu hadisin Semüre b. Cündeb (ö. 60/680), Enes b. Mâlik, Ebû Said el-Hudrî (ö. 74/693-94), Ebû Hureyre, Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Abdurrahman b. Semüre (ö. 50/670), İbn Abbas gibi sahabenin önde gelen isimleri tarafından rivayet edildiğini ve bu rivayetlerin güvenilir kaynaklarda yer aldığını bildirmektedirler.²³⁸ Onlar zikredilen rivayetlerin Cuma günü gusül almanın efdal olduğunu belirttiğini ancak farziyet bildirmediğini savunmaktadırlar.

4. “*Bir kimse güzelce abdest alarak Cuma namazına gelir, hutbeyi ses çıkarmadan dinlerse iki Cuma arasındaki ve fazla olarak üç günlük daha günahları bağışlanır. Kim hutbe okunurken çakıl taşlarıyla oynarsa boş ve manasız bir iş yapmış*

²³² Ebu Dâvud, Tahâret: 352.

²³³ İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, I, 102; Ahmet b. Hanbel, I, 328; Buhârî, Cum’a: 878; Müslim, Cum’a: 845; Beyhâkî, *es-Sünenü’l Kübra*, I, 439;

²³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 89.

²³⁵ Kâsânî, *Bedâiu’s Sanâî*, I, 270; Aynî, *el-Binâye fî Şerhi’l Hidâye*, I, 343.

²³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XL, 396; Beyhâkî, III, 269.

²³⁷ Ebu Dâvud, Tahâret: 354; Tirmizî, Cum’a: 497; Nesâî, Cum’a: 1380; Beyhâkî, I, 439.

²³⁸ Serahsî, I, 89; Aynî, I, 340.

olur.”²³⁹ Tirmizî bu rivayetin hasen sahih olduğunu belirtmektedir.²⁴⁰ Bu rivayete her ne kadar Hanefî kaynaklarda yer verilmemiş olsa da onların görüşlerini destekleyen bir rivayettir.

2.3.4. İhtilafın Sebebi

Görüleceği üzere hem İbn Hazm hem de Hanefiler aynı rivayetleri delil olarak kullanmaktadırlar. Ancak konuyu kendi usulleri çerçevesinde ele aldıklarından dolayı farklı sonuçlar elde etmektedirler.

İbn Hazm, gusül almaktan bahseden hadislerdeki emirlerin vucubiyet bildirdiğini kabul etmektedir. Bu konudaki emri, mendup veya sünnet diye yorumlamayı gerektirecek hiçbir karine olmadığını dile getirerek bu şekilde kabul etmenin nassın zâhirine ters olduğu için caiz olmayacağını vurgulamaktadır.²⁴¹ Çünkü onun usûl anlayışına göre emir lafızlarıyla gelen her cümle mutlak emir, neyih lafızlarıyla gelen her cümle de mutlak nehiy bildirmektedir.²⁴²

Hanefiler ise, mevcut olan uygulamaya bakarak, Cuma guslünü emreden rivayetleri, guslü emretmeyip sadece daha efdal olduğunu bildiren rivayetler ile tevîl etmektedirler.²⁴³

İbn Rüşd de, ihtilafa sebep olan şeyin konuyla alakalı olarak gelen rivayetlerin farklı şekilde anlaşılması olduğunu belirtmektedir. O *Bidayetü'l Müçtehid* de Zâhirîlerin delil olarak Ebu Said el-Hudrî'den gelen, “*Cuma günü temizlenmek her baliğe cünüplükten temizlenmek gibi vâciptir.*”²⁴⁴ rivayetinin Zâhirîne dayandıklarını ifade etmektedir.²⁴⁵ Cumhurun ise Hz. Aişe'den gelen, “*İnsanlar cumaya geldiklerinde kendilerini aşağılayarak birbirlerinden uzaklaşıyorlardı. Bu nedenle onlara,*

²³⁹ Müslim, Cum'a: 857; İbn Mâce, İkâmetu's Salât: 1090; Ebu Dâvûd, Cum'a: 1050; Tirmizî, Cum'a: 498.

²⁴⁰ İbn Mâce, İkâmetu's Salât: 1090; Tirmizî, Cum'a: 498.

²⁴¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 265.

²⁴² İbn Hazm, II, 163-166.

²⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 89; Ebu Bekir el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, I, 3; İbn Nüceym, *el-Bahru'r Râik*, I, 67; İbn Âbidîn, *Reddû'l Muhtâr*, I, 168; Tahtâvî, *Haşiyetü't Tahtâvî ala Meraku'l Felah Şerhu Nuru'l İzah*, I, 107.

²⁴⁴ İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, I, 101.

²⁴⁵ İbn Rüşd, *Bidayetü'l Müçtehid ve Nihayetü'l Muktesid*, I, 174.

gusletseydiniz deniliyordu."²⁴⁶ rivayetinin guslün sebebini açıklamasıyla farz olmadığının ortaya çıktığını savunduklarını belirtmektedir.²⁴⁷

2.3.5. Değerlendirme

1. İbn Hazm'ın hadislerin manen rivayet edilmesini kabul etmemesi ve hadislerde teville gidilmemesi gerektiğini düşünmesi, sünnetin de Kur'ân gibi vahiy mahsulü olduğunu kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.²⁴⁸ Bu durum hem İbn Hazm'ın Zâhirîliğinin bir sonucu hem de onu besleyen bir sebeptir. Bu konu bağlamında düşünüldüğünde İbn Hazm'ın tevili kabul etmemesi Cuma günü gusül almayı farz kabul etmesine sebep olmaktadır.

2. İbn Hazm Cuma guslünün efdal olduğunu bildiren veya sadece abdest almaktan bahseden hadislerin delil olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir.²⁴⁹ Ancak bu hadislerin güvenilir ve amel edilebilir rivayetler olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla bir hadisi açıklayan başka bir hadis bulunduğu için konu hükme bağlanırken açıklayıcı olarak söylenen rivayette göz önünde bulundurulmalıdır.

3. Mezheplerin kullandığı rivayetler hemen hemen aynı olup Hanefilerin rivayetleri birbirleriyle destekleyerek yorumlamaları ve çıkan sonuçla İslam tarihi boyunca mevcut olan uygulamanın uyuşmasından dolayı Hanefî mezhebi görüşünün daha isabetli olduğu düşünülmektedir. Zira bu konuda Hanefî mezhebinin görüşü fukahanın da çoğunluğunun görüşüdür.²⁵⁰

4. Buhârî ve Müslim'in eserlerinde rivayet edilen, "*Sizden Cumaya gelenler gusletsin.*"²⁵¹ rivayetini her iki mezhebin zikretmemesi de ayrıca dikkat çekmektedir. Çünkü hem İbn Hazm hem de Hanefîler kadınların Cuma namazına gitmelerinin farz olmadığı konusunda hem fikirlidir. Onların bu fikir birliği dikkate alındığında bu rivayetin bir gereği olarak cumaya gitmeyen kadınların gusül almalarının ne vacip ne de mendup olmadığı kanaatine varmaları beklenmektedir.

²⁴⁶ Ebu Dâvûd, Tahâret: 352.

²⁴⁷ İbn Rüşd, I, 174.

²⁴⁸ Abdullah Karahan, "İbn Hazm'ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansıması", 33-52, 48.

²⁴⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 260.

²⁵⁰ Yusuf Acar, "Fukahanın Amel Etmediği Bazı Sahihayn Hadisleri ve Buhârî ile Müslim'in Bunlara Yaklaşım Farkı", *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi*, 4, 2020, 35.

²⁵¹ Buhârî, Cum'a: 894; Müslim, Cum'a: 844; Nesâî, Cum'a: 1407.

2.4. KADINLARIN GUSÛLDE SAÇ ÖRGÜLERİNİ AÇMALARI

Gusül büyük abdestsizlik durumundan kurtulmak için yapılan bir temizliktir. Kur'ân-ı Kerim'de *“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuklarınıza kadar yıkayın. Eğer cünüp olursanız temizlenin.”*²⁵² ve *“Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın.”*²⁵³ buyurularak gusül abdesti cünüp, hayızlı veya nifaslı olan akıl baliğ Müslümanlara farz kılınmıştır. Birinci ayette “temizlenin” şeklinde çevirilen “فَاطَّهَّرُوا” kelimesiyle bütün vücudun itinayla yıkanması emredilmektedir. Bu nedenle gusül alınırken vücutta hiç yıkanmamış yerin kalmaması gerekmektedir. Özellikle suyun ulaşmasının zor görüldüğü bölgelerin de yıkanması gerektiğinin de üzerinde durulmaktadır. Ancak saçları uzun ve örgüsü sıkı olan kadınların cünüplükten veya hayız ve nifas durumlarından dolayı gusül aldıklarında saç örgülerini açıp açmamaları hususunda ihtilaflar bulunmaktadır. Bu başlık altında kadınların hayız ve nifastan temizlenmek için gusül aldıklarında saç örgülerini açmalarına gerek olup olmadığı hususundaki görüşler İbn Hazm ve Hanefiler çerçevesinde ele alınacaktır.

2.4.1. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm'a göre guslün farzı, başı ve bütün bedeni yıkamaktan ibarettir.²⁵⁴ Ancak o başı yıkama konusunda örgülü saçların durumu için cünüplük, hayız ve nifas durumlarına ilişkin iki farklı görüş belirtmektedir. O kadınların cünüplükten dolayı aldıkları gusülde saç örgülerini açmalarına gerek olmadığını ancak hayız, nifas veya Cuma guslü gibi bir sebepten dolayı aldıkları gusülde saçlarının örgülerini açmaları gerektiğini savunmaktadır.²⁵⁵ Eğer bir kadın cünüplükten dolayı gusül alıyorsa ve saçları örgülü ise su saç dibine ulaşmasa da İbn Hazm'a göre guslü tam sayılmaktadır. Suyun saçın aralarına veya deriye ulaşıp ulaşmamasının bir önemi bulunmamaktadır.

²⁵² Mâide: 5/6.

²⁵³ Bakara: 2/222.

²⁵⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 249-250.

²⁵⁵ İbn Hazm, I, 285.

İbn Hazm'ın konu hakkındaki delilleri: 1. İbn Hazm'ın kadınların cünüplükten temizlenmek için gusül aldıklarında örgülerini açmalarına gerek olmadığını ilk olarak Ümmü Seleme'den rivayet edilen bir hadisle delillendirmektedir. Bu rivayete göre Ümmü Seleme Hz. Peygamber'e saçlarını sıkıca ördüğünü, cünüplükten temizlenmek için gusül aldığında örgüsünü açmasına gerek olup olmadığını sormuştur. Hz. Peygamber de *"Hayır, başına üç defa su dökmen yeterlidir. Sonra da tüm vücudunu yıkarsın ve temizlenmiş olursun."*²⁵⁶ buyurmuştur. İbn Hazm bu rivayette Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme'ye sadece cünüplük durumunda izin verdiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre sadece cünüplüğün zikredilmesi bunu gerektirmektedir.²⁵⁷ Hayız ve nifas gibi başka gusül gerektiren durumlara ilişkin bir izin bulunmamaktadır. Cünüplüğü diğer durumlara kıyas etmek ise tamamen batıldır.²⁵⁸ İbn Hazm'ın kıyas karşıtlığı ve lafızlara zâhirî yaklaşımından dolayı bu sonuca ulaştığı düşünülmüştür.

2. Hz. Peygamber, Hz. Aişe hayız sebebiyle gusül alacağı zaman ona *"Başını eğ ve yıka."*²⁵⁹ buyurmuştur. İbn Hazm'a göre gusulde aslolan meshin aksine suyun her yere ulaşması ve saçın tamamının yıkanmasıdır. Ancak cünüplükten dolayı alınan gusül bundan istisna edilmiştir ve bu şekilde olduğunda icma bulunmaktadır.²⁶⁰ Dolayısıyla hayız veya cünüplükten dolayı alınan gusulde saç örgülerini açmak gerekmektedir. Yani bu yalnızca cünüplükten temizlenmek için alınan gusül için geçerli bir izindir. Çünkü cünüplük sebebiyle alınan gusül hayız ve nifas sebebiyle alınan gusülden daha sık gerçekleşen bir durumdur bu nedenle de kadınları daha çok zorlamaktadır.²⁶¹

3. Hz. Aişe'ye Abdullah b. Amr b. As'ın (ö. 65/684-85) kadınların gusül alırken saçlarının örgülerini açmalarını emrettiği ulaştığında Hz. Aişe'nin *"İbn Amr'a hayret doğrusu! Kadınlara saçlarını çözmelerini emrediyormuş. Bir de traş olmalarını emretmesin mi? Ben Resulullah'la birlikte aynı kaptan guslederdim de başıma üç kap su dökmekten başka bir şey yapmazdım."*²⁶² dediği rivayet edilmektedir. İbn Hazm bu

²⁵⁶ Müslim, Hayız: 330; İbn Mace, Taharet ve Sünenüha: 603; Ebu Dâvûd, Taharet: 251; Tirmizî, Taharet: 105; Nesâî, Taharet: 241.

²⁵⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 277.

²⁵⁸ İbn Hazm, I, 286.

²⁵⁹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, I, 78; İbn Mâce, Taharet ve Sünenüha: 641.

²⁶⁰ İbn Hazm, I, 285.

²⁶¹ Cezîrî, Aburrahman b. Muhammed, *el-Fıkhu ale'l Mezhebi'l Erbea I-V*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2003, I, 103.

²⁶² Müslim, Hayız: 331.

hadisi hayız veya nifas guslünde saçın açılmasına gerek olmadığına işaret eden bir rivayet olarak kabul etmemektedir. Çünkü ona göre Hz. Aişe'nin “*Aynı kaptan yıkanırđık.*” demesi cünüplükten dolayı gusül alındığını göstermektedir.²⁶³

2.4.2. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Hanefilere göre guslün farzı; ağız, burnu ve bütün bedeni yıkamaktır. Hanefiler gusülde ağız ve burnun içini vücudun dışı gibi kabul ettiklerinden dolayı bunları yıkamayıda guslün farzı olarak kabul etmektedirler.²⁶⁴ Hanefiler kadının saç örgüsüyle gusül almasına izin vermekle beraber suyun saç köklerine ulaşip ulaşamamasını dikkate almaktadırlar. Su eğer deriye ulaşıyorsa kadının guslü cünüplükten veya başka bir sebepten dolayı alması arasında bir fark görmemektedirler. Ancak su saç köklerine ulaşmıyorsa cünüplükten dolayı gusül alınıyor olsa dahi farzın yerine gelmediğini savunmaktadırlar.²⁶⁵ Hanefilerin cünüplükten temizlenmek için alınan gusül ile diğer sebeplerden dolayı alınan gusül arasında neden ayırım yapmadıklarına dair bir açıklamalarına rastlanmamıştır. Onlar bu konuda suyun saç köklerine ulaşması gerektiği üzerinde durmaktadırlar. Cünüplük ve diğer durumlar arasında fark gözetmemelerinin nedeninin alınan guslün hükmünün aynı olmasından kaynaklandığı düşünülmüştür. Bu nedenle Hanefilerin bu konudaki genel delillerine yer verilecektir.

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. İbn Hazm'ın delilleri arasında yer verilen Ümmü Seleme rivayeti Hanefî kaynaklarda da delil olarak kullanılmaktadır. Ancak Hanefiler tarafından rivayetin “cünüplükten dolayı” gusül alındığı kısmına yer verilmediği görülmektedir.²⁶⁶ Onların cünüplük veya diğer sebeplerden dolayı alınan gusül arasında bir fark görmemelerinden dolayı bu kısmı zikretmeye gerek duymadıkları fikri oluşmuştur. Ayrıca onlar Hz. Peygamber'in rivayetinden “suyun saçın köküne ulaşmasa da olur” sonucuna varılmayacağını ifade etmektedirler. Çünkü Hz. Peygamber başına üç kere su dökmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁶⁷

²⁶³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 287.

²⁶⁴ Mehmet Şener, “Gusül”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIV, 213-214.

²⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 45; İbn Nüceym, *el-Bahru'r Râik*, I, 54.

²⁶⁶ Serahsî, I, 45; İbn Âbidîn, *Reddu'l Muhtâr*, I, 153.

²⁶⁷ Müslim, Hayız: 330; İbn Mace, Taharet ve Sünenüha: 603; Ebu Dâvûd, Taharet: 251; Tirmizî, Taharet: 105; Nesâî, Taharet: 241.

2. Hanefiler Hz. Aişe ile Abdullah b. Amr arasında geçen olayı ifade eden rivayeti²⁶⁸ de kadınların saç örgülerini açmalarına gerek olmadığı ancak suyun saç köküne ulaşması gerektiğini bildiren bir rivayet olarak zikretmektedirler.²⁶⁹

3. Hanefilerden bazıları Mâide suresi altıncı ayetinde bedenin iyice temizlenmesinin emredildiğini ve saçın beden kapsamında değerlendirilemeyeceğini savunmaktadırlar.²⁷⁰ Bu nedenle de saçın derisi yani kökleri ıslandığı sürece örgülerin ıslanmaması gusle engel olmamaktadır. Bâbertî (ö. 786/1384) saç örgülerini açmaya gerek olmamasını göz içinin yıkanmasının zor olmasından dolayı gusûlde istisna edilmesine benzetmektedir.²⁷¹

4. Hanefilerin saç köklerinin kesinlikle ıslanması gerektiği bildirdiğine dair zikrettiği rivayetlerden birine göre Huzeyfe karısı gusûl alırken onun yanına oturur, “*Ya hu, saç köklerine ve saçının derisine de suyu ulaştır.*” diyerek onu uyarırmış.²⁷² Ancak bu rivayete Serahsî'nin *el-Mebsût*'undan başka bir eserde ve hadis kaynağında rastlanmamıştır.

2.4.3. İhtilafın Sebebi

Bu konuda ihtilafın oluşmasında iki ana hususun etkili olduğu düşünülmektedir. Bunlardan birincisi, “Gusûlde su saç derisine ulaşmak zorunda mıdır?” sorusundan kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme'ye saç örgüsünü açmasına gerek olmadığını buyurduğu bilinmektedir. Ancak bunu belirtirken saçın derisinin ıslanmasını isteyip istemediği mezhepler arasında yetirince açık bulunmamaktadır. Zira iki farklı görüş de aynı rivayeti delil olarak kullanmakta ancak farklı sonuçlara varmaktadırlar.

İhtilafa sebep olan ikinci husus ise hayız ve nifastan sonra alınan gusûl ile cünüplükten temizlenmek için alınan guslün aynı olup olmadığıdır. Yani İbn Hazm'ın kabul ettiği gibi bu izin yalnızca cünüplük için mi geçerlidir yoksa Hanefilerin iddia ettiği gibi burada asıl vurgulanmak istenen saçın köküne suyun geçmesini sağlayıp hiçbir gusûlde örgüleri açmaya gerek olmadığı mıdır?

²⁶⁸ Müslim, Hayız: 331.

²⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 45.

²⁷⁰ Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-Înâye Şerhu'l Bidâye I-X*, Dâru Fikr, b.y. t.y., I, 59.

²⁷¹ Bâbertî, I, 59.

²⁷² Serahsî, I, 45.

2.4.4. Değerlendirme

1. Gusülde bütün vücudun yıkanması gerektiği hususunda bütün mezheplerin ittifak ettikleri bilinmektedir. Bu nedenle saçın derisinin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi hâsıl olmuştur. Zira saç beden kapsamına dâhil edilmese de kafa derisi vücudu örten derinin bir parçası olması hasebiyle el veya ayağın derisinden farklı değildir.

2. Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme'ye örgüsünü açmaması konusunda verdiği iznin her türlü gusül için söylenmiş olduğu kanaati mezhepler arasında daha yaygın olup²⁷³ bizce de asıl vurgulanmak istenen budur.

3. Hz. Aişe'nin Abdullah b. Amr'ın gusülde kadınların örgülerini açmalarını emretmesine karşı çıkması ve bizzat Resullullah'ın yanındaki uygulamasını zikretmesi de aslolanın saçın derisine suyu ulaştırmak olduğu kanaatini oluşturmuştur.

²⁷³ Cezîrî, *el-Fıkhu ale'l Mezhebi'l Erbea*, I, 103.

2.5. DOKUNMANIN ABDESTE ETKİSİ

Abdest, yalnızca dini bir temizlik olmayıp aynı zamanda namaz için ön şarttır. Bu nedenle müçtehitler bu konuda kendi yöntemleri içerisinde oldukça hassas davranmaya çalışmaktadırlar. Bu konu hakkındaki ihtilaflar hem abdestin tam olabilmesi için gerekli olan farzlar hakkında²⁷⁴ hem de abdestin bozulmasına sebep olan durumlar hakkında söz konusu olmaktadır.

Abdestin bozulmasına sebep olan durumlar hakkındaki ihtilaflar ise vücudun herhangi bir yerinden çıkan kanın, ağız dolusu kusmanın, namazda kahkaha ile gülmenin ve karşı cinse dokunmanın abdeste etkisi²⁷⁵ gibi durumlardır. Bu durumlardan karşı cinse dokunmanın abdeste etkisi konu bakımından bu tezle daha yakın ilişkili olduğu için bu konu başlığı altında ele alınacaktır.

2.5.1. Dokunmanın Tanımı

Dokunma kelimesi Türkçe anlamı açık ve keyfiyeti bilinen bir kelimedir. Ancak burada dokunma şeklinde çevirdiğimiz Arapça kelimenin Türkçeye çevrildiği anlamda kullanılıp kullanılmadığının açıklanmasının konuyu daha iyi anlamak için faydalı olacağı düşünülmektedir.

Bu konu bağlamında delil olarak sunulan ayet ve hadislerde dokunma eylemini ifade etmek için “لامَسَ” fiili kullanılmaktadır. Bu fiil kelime anlamı dokunma, bir şeye elle değme, temas etme olan “لمس” kökünden türemektedir. Ancak “لامَسَ” fiilinin

²⁷⁴ Hanefilere göre, abdestin farzları Mâide suresi altıncı ayette zikredilmiş olan elleri ve yüzü yıkamak, başı mesh etmek ve ayakları yıkamaktan ibarettir. Şâfilere göre ayette zikredilen farzlara ilave olarak niyet ve tertip; Mâlikîlere göre niyet, muvalat ve delk; Hanbelilere göre besmele, niyet, tertip ve muvalat şeklinde sekiz farzdan oluşmaktadır. (bkz.: Mâide: 5/6; İbn Abdilberr, Ebu Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-Kâfi fi Fıkhî Ehli'l Medine*, Thk.: Muhammed el-Morîtânî, Mektebetü'r Riyâdi'l Hadisiyye, Riyad 1980, I, 167; Nevevî, *el-Mecmu'*, I, 311.)

²⁷⁵ Şâfiler konuyla alakalı olarak İbn Hazm gibi düşünüp dokunmayla abdestin bozulacağını kabul etmektedirler. Malikiler ve Hanbeliler ise abdestin bozulması için şehvetle dokunmanın gerektiği üzerinde durmaktadırlar. (bkz.: Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm I-VIII*, Dâru'l Marife yay., Beyrut 1990, I, 29; İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 142; Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiu li'l Ahkam I-XX*, (2.bs.), Thk.: Ahmed Berdûnî ve İbrahim Etfiş), Dâru'l Kütübi'l Muâsıra yay., Kahire 1964, V, 224.)

kadınlarla birlikte kullanıldığında türediği kök manasını kaybedip mecazen cinsel birliktelik anlamına geldiği kabul edilmektedir.²⁷⁶

2.5.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm, kadının erkeğe, erkeğin kadına hangi uzvuyla olursa olsun arada elbise gibi bir şey olmaksızın kasıtlı dokunmasının abdesti bozduğu kanaatindedir. O, arada örtü olmadan dokunulan kişinin anne, baba, evlat, küçük çocuk veya büyük bir insan olması arasında hiçbir fark olmadığını belirtirken arada bir örtü olması durumunda şehvi bir hisle dokunulmuş olsa bile abdestin bozulmadığını ifade etmektedir.²⁷⁷

İbn Hazm'ın konu hakkındaki delilleri: 1. *“Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da –bu durumlarda– su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır.”*²⁷⁸

Ayette geçen “لَا مَسَّ” fiili mufaale babından gelmekte olup faili iki kişidir. Yani buradaki dokunma eylemi tek taraflı yapılan bir eylem olmadığı için ister kadın olsun ister erkek karşı cinse dokunan herkesin abdestinin bozulduğunu bildiren bir ayettir. Ayrıca ayet umumi ifadelerle gelip başka bir ayet veya hadisle tahsis edilmediği için İbn Hazm'a göre, ayetle alakalı herhangi bir tahsiste bulunmak caiz değildir.²⁷⁹ İbn Hazm bu açıklamayla sadece kadına dokunan erkeğin abdestinin bozulduğu yönündeki görüşleri de reddetmektedir.

2. Hz. Peygamber'in abdest aldıktan sonra veya abdestliyen eşlerini öptüğü sonrasında abdest almadan namaz kıldığına dair farklı lafız ve senetlerle gelen birçok rivayet bulunmaktadır.²⁸⁰ İbn Hazm bu rivayetlerden yalnızca birinden bahsederek bu

²⁷⁶ İbn Fâris, Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Fâris b.Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mücmelu'l Luga I-II*, (2. Bs.), Thk.: Zühayr Abdulmuhsin Sultan, Müessesetu'r Risale yay., Beyrut 1986, I, 794; Zemahşerî, Ebu'l Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsu'l Belâğâ I-II*, (1.bs.), Thk.: Muhammed Basil Uyûnu Sûd, Dâru'l Kütübî'l İlmiyye yay., Lübnan 1998, II, 180; İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *el-Lisanu'l Arab I-XV*, (2. Bs.), Dâru Sadir yay., Beyrut 1993, VI, 209; Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu'cem'ül Luğat'il Arabiyyet'il Muâsıra*, III, 2036.

²⁷⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 227.

²⁷⁸ Nisâ: 4/43.

²⁷⁹ İbn Hazm, I, 228.

²⁸⁰ Nesâî, Tahâret: 170; Beyhâkî, *Sünenü'l Kübrâ*, I, 201; Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, I, 251.

rivayetin senedindeki Ebû Revak'ın (ö. ?) zayıf, Urve el-Müzenî'nin (ö. ?) ise meçhul oldukları için bu rivayetin sahih olamayacağını belirtmektedir. Ayrıca ona göre bu rivayet sahih olsa bile bunlar ayetten önce yaşanmış olaylar olup ayetle birlikte neshedilmişdirler. Neshedilmiş bir delille de hüküm verilmesi veya tahsise gidilmesi caiz değildir.²⁸¹

3. Hz. Aişe' den, “Bir gece Resulullah'ı yatağında bulamadım ve el yordamıyla aradım. O secde halindeyken elim onun ayaklarına değdi.”²⁸² rivayetinin sahih bir senetle aktarıldığını ancak dokunmanın abdesti bozmayacağı hususunda delil getirilemeyeceğini gerekçeleriyle birlikte açıklamaktadır.

İbn Hazm'ın ilk gerekçesi, bu rivayette Hz. Aişe'nin elinin Hz. Peygamber'in ayağına herhangi bir kasıt olmadan değmesidir.²⁸³ Zira İbn Hazm dokunma yoluyla abdestin bozulması için kasıtlı dokunmayı şart kabul ettiği yukarıda da belirtilmektedir.

İkinci gerekçesi, hadiste Hz. Peygamber'in secde de olduğu söylenmekle birlikte namaz kıldığına dair bir şey belirtilmemektedir.²⁸⁴ Yani İbn Hazm'a göre bu olay Hz. Peygamber namaz dışında secde ediyorken de yaşanmış olabilir.

Üçüncü gerekçesi, bu rivayette Hz. Aişe'nin elinin Hz. Peygamber'in ayağına dokunduğu belirtilmekte ancak bu olaydan sonra Hz. Peygamber'in namaza devam edip etmediğiyle alakalı bir bilgi verilmemektedir.²⁸⁵ Yani Hz. Peygamber bu olaydan sonra yeniden abdest alıp namaza devam etmiş olabilir. Bu rivayetten abdest alıp almadığı anlaşılmadığı, abdest almadığını belirten bir rivayet de bulunmadığı için beraat-i asliyye gereğince hüküm ayetin buyurduğu şekilde bina edilmektedir.

Dördüncü gerekçesi, yukarıda zikredilen durumlardan herhangi biri yaşanmamışsa ona göre bu olay ayetin nüzulünden önce meydana gelmekte ve dokunmanın abdesti bozmayacağı hükmünü bildiren bu rivayet ayetle neshedilmektedir.²⁸⁶

²⁸¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 228.

²⁸²; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLII,438; Müslim, Salât: 222; Ebu Dâvûd, Salât: 879; Nesâî, Dua: 3841.

²⁸³ İbn Hazm, I, 228.

²⁸⁴ İbn Hazm, I, 229.

²⁸⁵ İbn Hazm, I, 229.

²⁸⁶ İbn Hazm, I, 229.

4. Hz. Peygamber'in torunu Ümame'yi (ö. 50/670), namazda secdeye giderken yere bıraktığına, ayağa kalktığına ise sırtına aldığına dair rivayetler bulunmaktadır.²⁸⁷ Ancak bu rivayetlerde Ümame'nin Hz. Peygamber'e çıplak elle dokunduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Hazm'a göre dokunmanın abdesti bozmayacağını ifade edenler böyle olduğu zannetmektedirler. O, zan ile hüküm verilemeyeceğini "*Oysa onların bu konuda bir bildikleri yok; sadece zanna uyuyorlar. Zan ise asla gerçek bilginin yerini tutamaz.*"²⁸⁸ ayetini delil getirerek bildirmektedir. Ayrıca ona göre bu olayın da ayetten önce yaşanıp ayetle birlikte neshedilmiş olma ihtimali bulunmaktadır.²⁸⁹

5. İbn Hazm bu ayette dokunmaktan murat edilen şeyin cima olduğuna dair hiçbir delilin olmadığını, Ebû Hanife'nin bu şekilde tevil etmesinin nassın zahiriyle arasında bir çelişki oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde tevil etmeye sebep olabilecek Kur'ân'da, sünnette, icmada, sahabi kavlinde ve kıyasta hiçbir karine olmadığını belirtip aksine delillerin hepsinin bu şekilde tevil etmenin doğru olmadığını gösteren nitelikte olduğunu savunmaktadır.²⁹⁰

2.5.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Hanefî mezhebine göre erkeğin kadına kadının erkeğe dokunması fahiş mübâşeret²⁹¹ olmadığı takdirde her iki tarafın da abdestine zarar vermemektedir. Yani dokunma ister bilerek olsun isterse bilmeden ve fark etmeden olsun, ister keyfi isterse zarurî olsun abdesti bozmamaktadır. Onlara göre dokunulmanın mahrem olması veya olmaması arasında da bir fark bulunmamaktadır.

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. Hanefîler Mâide suresinde dokunmadan bahseden ayeti²⁹² cima olarak değerlendirmektedirler. Cessâs (ö. 370/981), bu ayette zikredilen dokunmanın Hz. Ali, İbn Abbas, Ebû Musa (ö. 42/662-63), Hasan

²⁸⁷ Buhârî, Salât: 516; Müslim, Mesâcid ve Mevâdiu's Salât: 41; Nesâî, Salât: 527.

²⁸⁸ Necm: 53/28.

²⁸⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 229.

²⁹⁰ İbn Hazm, I, 230.

²⁹¹ Bu kelime Bakara suresinin 187. ayetinde biri Ramazan gecelerinde kişinin eşiyle cinsel birleşmede bulunabileceğini, diğeri itikâf esnasında bu eylemin yasak olduğunu bildiren iki cümlede mübâşeret masdarından türeyen fiiller şeklinde geçmektedir. Bazı hadislerde ve fıkıh kitaplarında ise cimâ dışındaki cinsel amaçlı öpme ve sarılma gibi fiilleri belirtmek için kullanılmaktadır. (bknz.. Kemal Yıldız, "Mübâşeret", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXI, 429-430.)

²⁹² Mâide: 5/6.

Basri (ö. 110/728) ve Şa'bi (ö. 104/722) gibi isimler tarafından cima olarak anlaşıldığını ve ayetteki kullanımın mecaz bir ifade olduğunu belirtmektedir.²⁹³ Kâsânî de ulemanın çoğunluğuna göre dokunmanın abdesti bozmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Kâsânî, Tercümânü'l Kur'ân olan İbn Abbas'ın da ayette geçen dokunma eylemini cima olarak anladığı üzerinde durmaktadır.²⁹⁴

2. Hanefiler Arap dili âlimi olan İbn Sikkît'in (ö. 244/858) de “لامس” fiilinin kadınlarla birlikte kullanıldığı durumlarda cima anlamına geldiğini kabul ettiğini belirtmektedirler.²⁹⁵ Dolayısıyla sadece ellerin birbirine değmesi veya kasıtlı olarak dokunmasıyla abdestin bozulmayacağını savunmaktadırlar.

3. Bu konuyla alakalı Hz. Aişe'ye bir şey sorulduğunda, “*Resulullah hanımlarından bazılarını öptükten sonra abdest almaksızın namaza çıkıyordu.*”²⁹⁶ şeklinde cevap verdiği bilinmektedir. Hanefiler bunu dokunmanın başlı başına bir kirlilik hali olmaması ve çoğu zaman kirliliğe sebep olacak bir şey olmamasıyla açıklamaktadırlar. Bu şekilde bir dokunmayı erkeğin erkeğe veya kadının kadına dokunması gibi değerlendirilmektedir. Ayrıca onlara göre dokunma karı kocanın arasında sıkça gerçekleşen bir eylem olduğu için abdestin bozulması insanları ciddi anlamda sıkıntıya sokabilecek bir durumdur.²⁹⁷ Ancak Hanefiler bu görüşlerinden dolayı taabbudî olan bir meselede akıl yürütme yaptıkları yönünde eleştirilere de maruz kalmaktadırlar.²⁹⁸

3. Konuya ilişkin İbn Hazm'ın delilleri arasında zikredilen Hz. Aişe'nin elinin Hz. Peygamber namazdayken onun ayağına değmesinden bahseden rivayeti, Hanefiler dokunmanın abdesti bozmadığı hususunda delil olarak kabul etmektedirler. Onlara göre bu rivayet ayetten cimanın kastedildiğini anlamaya yardımcı bir niteliktedir. Onlar, dokunma abdesti bozan bir eylem olsaydı abdestsiz secde halini devam ettirmek caiz olmayacağından Hz. Peygamber'in secdeyi sonlandıracağını belirtmektedirler.²⁹⁹ Oysa

²⁹³ Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l Kur'ân I-V*, Thk.: Muhammed Sadık el- Kamhavî, Dâru İhyai't Turasi'l Arabî, Beyrut 1985, IV, 3.

²⁹⁴ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 30.

²⁹⁵ Kâsânî, I, 30; Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, IV, 5.

²⁹⁶ Nesâî, Tahâret: 170; Beyhâkî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, I, 201; Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutni*, I, 249, 251.

²⁹⁷ Kâsânî, I, 30.

²⁹⁸ Sahip Beroje, “Fıkıh Açısından Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30, 2017, 385-421.

²⁹⁹ Cessâs, IV, 4.

Hız. Aışe rivayetin devamında Hız. Peygamber'in bu sırada, “Allah'im cezandan affına, hoşnutsuzluktan rızana sığınırım.”³⁰⁰ şeklinde dua ettiğini haber vermektedir.

4. Hız. Peygamber'in torunu Ümame'yi sırtına alarak namaz kıldığını dair gelen rivayet³⁰¹ Hanefiler tarafından bu konunun bir delili olarak görülmektedir. Cessâs, rivayetin anlatıldığı şekilde gerçekleşmesi durumunda Ümame'nin elinin Hız. Peygamber'in vücuduna değmiş olmasının herkesçe bilinen bir durum olduğunu ifade etmektedir.³⁰² Hadiste aktarıldığı üzere Hız. Peygamber'in namazını bu şekilde kılmasından anlaşılan dokunmayla abdestin bozulmadığıdır. Ancak bu rivayet şehvetsiz bir şekilde dokunma için örneklik teşkil etmektedir.

5. Şehvet için dokulduğunda abdestin bozulmayacağına delil olarak Hanefiler bunun umumu'l belva olan bir konu olmasından dolayı “Eğer abdest bozulsaydı bunu herkesin bilmesi gerekirdi.”³⁰³ diyerek açıklamaktadırlar. Yani onlar dokunmayla abdest bozulsaydı bunun karı koca arasında sıkça vuku bulan bir eylem olmasından dolayı Hız. Peygamber'in ashabını uyardığına dair rivayetlerin de bilinmesi gerektiğini savunmaktadırlar.

6. Allah Teâla Kur'an'da şöyle buyurmaktadır: “Henüz kendilerine dokunmadan veya mehir belirlemeden kadınları boşamanızda size günah yoktur”.³⁰⁴ Cessâs, bu ayette geçen “مَسَّ” fiili ile “لَامَسَ” fiilinin sözlükte aynı anlamlara geldiği üzerinde durmaktadır.³⁰⁵ Bu ayette geçen “مَسَّ” fiilinden maksadın cima olduğu gibi Mâide suresi altıncı ayette de geçen “لَامَسَ” fiilinden maksadın da cima olduğunu belirtmektedir.³⁰⁶

2.5.4. İhtilafın Sebebi

Konuyla alakalı deliller arasında yer alan Bakara suresi 187, Nisâ suresi 43 ve Mâide suresi 6. ayetlerde geçmekte olup dokunma anlamına gelen fiillerin gerçek anlamda mı yoksa mecaz anlamda mı kullanıldığını belirleme sorunu ihtilafın meydana gelmesinde tespit edilen ilk sebeptir. Çünkü ayetteki dokunma eylemi her iki görüş

³⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLII, 438; Müslim, *Salât*: 222; Ebu Dâvûd, *Salât*: 879; Nesâî, *Dua*: 3841.

³⁰¹ Buhârî, *Salât*: 516; Müslim, *Mesâcid ve Mevâdiu's Salât*: 41; Nesâî, *Salât*: 527.

³⁰² Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, IV, 4.

³⁰³ Cessâs, IV, 5.

³⁰⁴ Bakara: 2/236.

³⁰⁵ Cessâs, IV, 3.

³⁰⁶ Cessâs, IV, 5.

tarafından farklı anlamlandırılmakta dolayısıyla da farklı sonuçlara varılmaktadır. Kelimenin her iki anlamının da bulunup hangi anlamda kullanıldığı tam olarak açık olmamasından dolayı müteşabih sayılması³⁰⁷ ihtilafı meydana getirmektedir.

İbn Hazm bu ayetlerde herhangi bir tevilde bulunmayıp dokunma kelimesinin gerçek anlamıyla her türlü dokunmayı içine alacak şekilde kullanıldığı üzerinde durmaktadır. Hanefiler ise tefsirlerde de ifade edildiği üzere ayetteki dokunma kelimesinin mecaz anlamda kullanıldığı ve dokunmayla cimanın kastedildiğini savunmaktadırlar.

Bu konuda Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin farklı şekillerde anlaşılabilir nitelikte olmasının da ihtilaf üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Hanefiler zikredilen bu rivayetlerin sahih olduğunu ve nesh edilmediğini savunurken, Zâhirîler hadislerin sahih olsalar bile ayetten önce vuku bulan olayları bildirdiklerini ve ayetle birlikte nesh edildiklerini kabul etmektedirler. Zâhirîler bazı rivayetlerde³⁰⁸ dokunmayla birlikte abdestin bozulup bozulmadığına dair açık bir ifadenin olmamasından dolayı ayete bağlı kalmayı tercih etmektedirler.

Sahabeden farklı görüşlerin gelmesi ayetteki kıraat farklılıklarından meydana gelmekte olup “لمس” kıraatine göre okuyan sahabilerin dokunmanın abdesti bozacağını, ancak “لامس” kıraatine göre okuyan sahabilerin yalnızca dokunmayla abdestin bozulmayacağını kabul ettikleri savunulmaktadır.³⁰⁹ Bu durum tarafların kendilerini destekleyecek sahabe görüşünü delil getirmelerine yardımcı olmaktadır. Bu nedenle ihtilafın gerçek sebebi sahabeden gelen görüşler olmasa da bu görüşler tarafların delil olarak zikretmelerinden dolayı ihtilaf sebebi olarak görülebilmektedir.

2.5.5. Değerlendirme

1. Mezkûr ayetlerdeki dokunma fiillerinin tefsirlerde nasıl anlaşılıp yorumlandığına bakıldığında genellikle bu eylemle kastedilen şeyin cima olduğu

³⁰⁷ Yaşar Akaslan, “Kıraatlerin Fıkhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ suresi'nin 43. Ayeti Örneği”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 38, 205-232.

³⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLII, 438; Müslim, *Salât*: 222; Ebu Dâvûd, *Salât*: 879; Nesâî, *Dua*: 3841.

³⁰⁹ İbn Manzûr, *el-Lisânu'l Arab*, VI, 209.

hususunda müfessirlerin birleştikleri görülmektedir.³¹⁰ Ayrıca tefsirlerde bu şekilde anlaşılmasını gerektiren rivayetlerin yanında sahabeden Hz. Ali ve İbn Abbas gibi isimlerin de dokunmanın cima olduğunu belirttikleri aktarılmaktadır.

2. Ayette yer alan “لامسن” fiilinin kadınlarla birlikte kullanımının cima anlamına geldiği ifade edilmektedir. Her ne kadar İbn Sikkit’in eserine ulaşılammış olsa da İbn Manzur (ö. 711/1311) sözlüğünde “لامسن” fiilinin cimadan kinaye olarak kullanıldığını belirtmektedir.³¹¹

3. İbn Hazm Hz. Aişe’nin elinin kasıtsız bir şekilde Hz. Peygamber’in ayağına değdiği için “Kasıt yoksa abdest bozulmaz.”³¹² dedikten sonra, “Belki de Hz. Peygamber’in abdesti bozulmuştur ve tekrar abdest almıştır bunu bilemeyiz.”³¹³ demesi İbn Hazm’in kendisiyle çelişmesine sebep olmaktadır. İbn Hazm nassların arasını cem etmek mümkün olduğu halde delilsiz bir şekilde bu rivayetin nesh edilmiş olabileceğini belirtmektedir.

4. İbn Hazm Kur’ân’ın sünnetle tefsir edileceğini belirtmesine rağmen ayetteki kapalı olan lafzı açıklayıcı tarzda rivayet edilen hadisleri, ayeti tefsir etmek için kullanmamaktadır. Bu tutum İbn Hazm’ın ayetin zâhirî manasına tutunup kendi yöntemini dahi işletmemesine sebep olmaktadır.

5. Hanefîlerin delilleri genelde dokunmanın ötesinde bir eylem olan öpmekten bahseden rivayetdirler.³¹⁴ Bu rivayetlerde görüldüğü üzere Hz. Peygamber’in eşlerini öptükten sonra namaz kıldığı belirtilmektedir. Dokunmaktan daha ileri bir eylem olan öpmenin bile abdesti bozmadığına dair rivayetler bulunuyorsa dokunmanın abdesti bozmaması gerektiği kanaati hâsıl olmuştur. Ayrıca günlük hayat akışı içerisinde bir arada yaşayan eşlerin dokunmayla abdestlerinin bozulması ciddi anlamda bir zorluk ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle de ihtiyata uygun olanın dokunmayla abdestin bozulmadığı hükmü olduğu kanaatine varılmaktadır.

³¹⁰ Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Tefsîru’l Mâtürîdî: Te’vilâtu Ehli’s Sünne*, Thk.: Mecdî Basellûm, Dâru’l Kütübi’l İlmîyye, Beyrut 2005, III, 472; Cessâs, *Ahkâmu’l Kur’ân*, IV, 3; Kiyâ el-Herrâsî, Ebu’l Hasen Şemsülsislam İmâmüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Taberî, *Ahkâmu’l Kur’ân I-IV*, (2.bs),Thk.: Musa Muhammed Ali, İzzet Abd Atiyye, Dâru’l Kütübi’l İlmîyye, Beyrut 1985, II, 463.

³¹¹ İbn Manzur, *el-Lisânu’l Arab*, VI, 209.

³¹² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 228.

³¹³ İbn Hazm, I, 229.

³¹⁴ Nesâî, Tahâret: 170; Beyhâkî, *Sünenü’l Kübrâ*, I, 201; Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, I, 249, 251.

6. Taberi (ö. 310/923) “لامسن” fiilinin anlamı hususunda Araplar ile mevâlî³¹⁵ arasında ihtilaf bulunduğunu belirtmektedir. Mevâlînin bu fiile dokunma manası verirken Arapların cima manası verdiğini bildirmektedir. O, konu hakkında birçok rivayet ve sahabe görüşünü aktardıktan sonra Hz. Peygamber’in hanımlarını öptükten sonra namaza çıktığıyla ilgili rivayetlerin sahih olduğunu ifade etmektedir.³¹⁶



³¹⁵ Mevalî, Arap olmayan Müslümanları ifade etmek için kullanılan bir kelimedir. (bknz.:İsmail Yiğit, “Mevalî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIV, 424-426.)

³¹⁶ Taberî, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân I-XXIV*, (1.bs.), Thk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu’r Risale yay., b.y. 2000, VIII, 385-389.

2.6. BAŞÖRTÜSÜ ÜZERİNE MESH ETME

Abdestte başın mesh edilmesi, “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar yıkayın.*”³¹⁷ ayetiyle farz kılınmaktadır. Ancak ayette başı mesh etmenin nasıl olacağı veya başın ne kadarının mesh edilmesi gerektiği gibi konular hakkında bilgi verilmemektedir. Bunun nasıl uygulanması gerektiği Hz. Peygamber’in sünneti vasıtasıyla Müslümanların öğrendiği konular arasında yer almaktadır.

Abdestte başın mesh edilmesiyle alakalı olarak tartışılmış konulardan biri, direkt olarak başın mesh edilmesinin zorunlu olup olmadığı hususudur. Yani bir Müslüman başı sarık, takke veya başörtüsü gibi bir şeyle kapalıyken bunların üzerine mesh etmesi halinde abdestte farz olan meshi yerine getirmiş olur mu? Bu hususta Hz. Peygamber’den ve sahabeden gelen rivayetler, mezheplerin konuya dair fikirlerini oluşturmalarında etkili olduğu görülmektedir.

Bu tez bağlamında konuyu ele alırken kadınları ilgilendiren kısım daha çok başörtüsü üzerine mesh etmek olsa da klasik kaynaklarda bu konu genellikle kadınlar üzerinden ele alınmayıp erkeklerin sarık ve takke üzerine mesh etmeleri üzerine kurulmaktadır. Nitekim rivayetlerde de genelde sarık ve takke lafızları geçmektedir. Konu incelenirken bu rivayetlerden yola çıkılacağı için tez içerisinde de çoğunlukla sarık, takke lafızları dikkate alınarak konu işlenmeye çalışılacaktır.

2.6.1. Meshin Tanımı

Mesh kelimesi “*elini bir şeyin üzerinden geçirmek, elinle dokunduğun yeri lekelemek*³¹⁸, *silme, elini bir şeyin arasına sokmak*³¹⁹, *bir şeyin üzerinde kalanları yok etme*³²⁰” gibi anlamlara gelmektedir.

³¹⁷ Mâide: 5/6.

³¹⁸ İbn Sîde, Ebu’l Hasen Ali b. İsmail ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkem ve’l Muhîtü’l Â’zam I-XI*, (1.bs.), Thk.: Abdulhamid Hendâvî, Dâru’l Kütübi’l İlmiyye yay., Beyrut 2000, III, 218.

³¹⁹ Mutarrizî, Ebu’l Feth Burhanüddîn Nâsir b. Abdisseyid b. Ali el-Mutarrizî el-Harizmî, *el-Muğrib*, Dâru’l Kütübi’l İlmiyye yay., b.y. t.y, 441.

³²⁰ Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu’cem’ül Luğat’il Arabiyyet’il Muâsıra*, III, 2095.

Meshin fıkihtaki anlamı, kelime anlamından daha spesifik olup “*elin ıslaklığını başa veya mestler üzerine temas ettirme veya elin ıslaklığıyla bunları silme*”³²¹ şeklindedir.

2.6.2. İbn Hazm’ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm’a göre, başa giyilen takke, sarık, miğfer, başörtüsü veya bunlara benzer herhangi bir şeyin üzerine mesh etmek mazeretin olup olmaması durumu fark etmeksizin caizdir. Mesh edenin kadın veya erkek olması da bu durumu etkilememektedir.³²² Buna göre Zâhirî mezhebine mensup bir birey ister kadın olsun ister erkek sadece öyle yapmayı tercih ettikleri için herhangi bir zorluk veya mazeret olmaması durumunda dahi başlarının üzerinde var olan şeye mesh ettiklerinde su ister deriye ulaşsın ister ulaşmasın abdestin farzı olan başa mesh etmeyi yerine getirmiş kabul etmektedirler.

Bu konudaki görüşlerden biri de Hz. Peygamber’in sadece hastalık durumunda sarık veya takke üzerine mesh ettiği görüşüdür. Ancak İbn Hazm, bunun Hz. Peygamber’e bile bile atılan bir iftira olduğunu çünkü bu fikri savunmayı gerektirecek hiçbir nass veya delilin bulunmadığını ifade ederek buna şiddetle karşı çıkmaktadır.³²³

İbn Hazm’ın konu hakkındaki delilleri: 1. İbn Hazm Kur’ân-ı Kerim’de abdestin farzlarını bildiren ayette başın ve ayakların mesh edilmesinin emredildiğini belirtmektedir.³²⁴ İbn Hazm’a göre ayaklar yerine mestlerin mesh edilmesi caiz kabul edilirken başın yerine sarık veya buna benzer şeylerin mesh edilmesinin caiz olmamasını gerektirecek hiçbir delil bulunmamaktadır. Sahabeden Cabir ve İbn Ömer (ö. 73/693) dışında sarık üzerine mesh edilmeyeceğine dair rivayette bulunan kimsenin olmaması da bunun caiz olduğunu göstermektedir.³²⁵

³²¹ Mehmet Erdoğan, “Mesh”, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara 2004, XIX, 301-303.

³²² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 303.

³²³ İbn Hazm, I, 308.

³²⁴ Burada herhangi bir yanlış anlaşılmaya sebep olmamak açısından İbn Hazm’ın çıplak ayak üzerine yapılacak meshi Hz. Peygamber’den gelen rivayetler sebebiyle neshedilmiş bir hüküm olarak kabul ettiğini belirtmek faydalı olacaktır. Yani İbn Hazm çıplak ayak üzerine meshi caiz görmemektedir. (bknz.: İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 302; Mehmet Ali AYTEKİN, “Abdestte Ayağı Yıkamanın veya Meshetmenin Fıkhî Boyutu”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 5/2, 2020, 367-401.)

³²⁵ İbn Hazm, I, 306.

2. İbn Hazm, Muğire b. Şu'be'nin (ö. 50/670) babasından aktardığı “*Resullullah mestlerinin üzerine, perçemine ve sarığının üzerine mesh ederdi.*”³²⁶ rivayetini başörtüsünün üzerine mesh etmenin caiz olduğunu gösteren delillerden biri olarak sunmaktadır.³²⁷ O erkeklerin sarık üzerine mesh etmeleriyle kadınların başörtüsü üzerine mesh etmelerinin aynı hükme tabi olduğunu savunmaktadır.

3. Bilal-i Habeşî'den (ö. 20/641) Hz. Peygamber'in mestlerinin ve başındaki örtünün üzerine mesh ettiği rivayet edilmektedir.³²⁸ İbn Hazm Bilal dışında Muğire b. Şu'be, Selman (ö. 36/656), Amr b. Ümeyye (ö. 60/679-80), Kâb b. Ucre (ö. 52/672) ve Ebû Zer (ö. 32/653) gibi sahabilerin de Hz. Peygamber'in sarığının üzerine mesh ettiğine dair hadis rivayet ettiklerini³²⁹ ve bu rivayetlerin isnadında herhangi bir çelişki olmadığını belirtmektedir.

O eserinde daha spesifik örneklere de yer vererek; Hz. Ebûbekir'in (ö. 13/634) abdest alırken sarığına mesh ettiği, Hz. Ömer'e konuyla alakalı soru sorulduğunda onun bunu kişinin isteğine bıraktığına dair rivayetlerin bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca İbn Hazm, Hz. Ali'ye mestler üzerine mesh etmenin hükmü sorulduğunda bunun caiz olduğunu belirttiğini, bununla sınırlamayıp takke, ayakkabı ve başörtüsü üzerine de mesh edilebileceğini söylediğini ifade ederek başın üzerini örten herhangi bir şeye mesh etmenin caiz olduğu görüşünü sahabeye de dayandırmaktadır. Selman-ı Farisî'nin (ö. 36/656) muhtemelen abdest alırken gördüğü bir adama “*Mestlerinin üzerine, başörtüsünün üzerine ve perçemine mesh et.*” dediğini belirtmektedir.³³⁰

4. İbn Hazm'a göre tabiin âlimleri de başörtüsü üzerine mesh etmenin farzı yerine getirdiğini kabul etmektedirler. O bunu Hasan-ı Basrî'nin kendi annesinden Ümmü Seleme'nin başörtüsünün üzerine mesh ettiğini rivayet etmesi örneğiyle açıklamaktadır. Süfyan es-Sevrî(ö. 161/778), Evzâî (ö. 157/774), Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr (ö. 240/854), İshak b. Rahûye (ö. 238/853) ve Davud b. Ali'nin takke ve sarığın üzerlerine mesh etmenin cevazı konusunda aynı hükme vardıklarını ve her ikisinin üzerine de mesh etmenin caiz olduğu kanaatinde olduklarını bildirmektedir.³³¹

³²⁶ Ebu Dâvûd, Tahâret: 150; Tirmizî, Tahâret: 100.

³²⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 297, 303.

³²⁸ Müslim, Tahâret: 275; Tirmizî: Tahâret: 101.

³²⁹ İbn Hazm, I, 305.

³³⁰ İbn Hazm, I, 306.

³³¹ İbn Hazm, I, 306.

O bu konuda icmanın varlığını açıkça savunmasa da onun icmaya bakışı hatırlandığında sahabe ve tabiin neslinden bu kadar örnek zikretmesinin dolaylı olarak icmanın var olduğuna işaret ettiği hissi oluşmaktadır. Onun icmanın varlığını açıkça savunamamasının nedeni, Cabir ve İbn Ömer'in başı örten bir şey üzerine mesh etmenin caiz olmadığına dair rivayetlerinin bulunması olduğu düşünülmektedir. Çünkü onun usul sistemine göre sahabeden bir kişi bile farklı görüşteyse o konuda icma bulunduğu söylenememektedir.³³²

5. Bu konuda bazı grupların çelişkili bir kıyasa başvurduğu ifade edilmektedir. İbn Hazm eldiven üzerine mesh etmekle sarık üzerine mesh etmeyi kıyas etmenin ve sarık üzerine meshin caiz olmadığı hükmünü buradan çıkarmanın yanlış olduğunu belirtmektedir. Ona göre bütün kıyasların batıl olmasının yanı sıra bu kıyas kendi içerisinde de çelişki bulundurmaktadır. Nitekim o bu kıyasın doğru kabul edilmesi durumunda mestler üzerine yapılan meshin de caiz olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü eller ve ayaklar baştan daha çok bir birine benzeyen uzuvdurlar. Dolayısıyla eldiven üzerine mesh etmenin caiz olmadığı yerde kıyasa göre gidilirse mestlerin üzerine mesh etmenin de caiz olmaması gerekmektedir. İbn Hazm Hz. Peygamber'in mestlerin üzerine mesh etmenin caiz olduğuna dair hadisinin bulunduğunu hatırlatarak bunu reddetmenin mümkün olmadığını dile getirmektedir.³³³ Çünkü her iki uygulamanın da caiz olduğunu bildiren hadisler bulunmaktadır.

6. Allah Teâla abdestte başı ve ayakları birbirine denk tutmaktadır. İbn Hazm'a göre bu denklik teyemmümde ayaklar ve başın mesh edilmemesinden de anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ayaklara giyilen mestin mesh edilmesinin caiz olduğu gibi başa giyilen şeylerin de mesh edilmesi caizdir.³³⁴ Ona göre uzuvların birbirine denk olması onların üzerine giyilen şeylerinde hüküm olarak birbirlerine denk olmasını gerektirmektedir.

İbn Hazm, rivayetlerde başörtüsü ve sarık lafızlarının zikredilip takke, miğfer gibi lafızların zikredilmemesinden dolayı kıyas yaptığına dair kendisine yöneltilebilecek eleştirileri de kabul etmemektedir. Zira o başa giyilen her şeyi bu gruba dâhil etmesini, Hz. Peygamber'in başörtüsü ve sarık derken genel anlamda başa giyilen her şeyin

³³² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 54.

³³³ İbn Hazm, I, 307.

³³⁴ İbn Hazm, I, 307.

üzerine mesh etmenin caiz olduğunu öğretme amacıyla söylediğini savunarak açıklamaktadır.³³⁵ İbn Hazm hiçbir şekilde kıyasa başvurmadığını sadece Hz. Peygamber'in muradının bu şekilde olduğunu ifade etmektedir.

2.6.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Hanefiler takke, sarık veya başörtüsü gibi başa giyilen şeylerin üzerine mesh etmeyi genel anlamda caiz görmemektedirler.³³⁶ Hanefî mezhebine göre Allah Teâla'nın abdestin dört farzından biri olarak tayin ettiği başın mesh edilmesi, suyun başa temasıyla yerine gelmektedir. Yani mesh yapmak için ıslanan elin ıslaklığının başa geçmesi gerekmektedir.

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. Ammar b. Yasir'den (ö. 37/657) rivayet edildiğine göre o, Cabir b. Abdullah'a "*Mestler üzerine mesh etmenin caiz olup olmadığını sormuş, Cabir de bunun sünnet olduğunu, sarık üzerine meshi sorunca da suyla saçını mesh etmesi gerektiğini*" söylemiştir.³³⁷ Bu rivayet tek olmayıp buna benzer şekilde aktarılan rivayetler de bulunmaktadır. Serahsî, bu hususta Hanefilerin Cabir'den gelen, "*Hz. Peygamber sarığını başından sıyırdı ve alnına mesh etti.*" rivayetini esas aldıklarını belirtmektedir.³³⁸

2. Hanefî mezhebi kaynaklarında yer aldığına göre Resullah'ın müminleri gönderdiği bir seriyyeden dönüşlerinde soğuktan şikayet etmeleri üzerine onlara sarık ve mestlerinin üzerlerine mesh edebileceklerini bildirdiği rivayet³³⁹ genel bir hükmü ifade etmemektedir. Onlar Hz. Peygamber'in bunu mazeretleri sebebiyle sadece bu seriyyeye özel bir uygulama olarak zikretmiş olabileceği üzerinde durmaktadırlar. Nitekim Hz. Peygamber'in sahabilerden bazılarına buna benzer izinleri bilinmektedir. Serahsî, buna örnek olarak Hz. Peygamber'in Abdurrahman b. Avf'ın (ö. 32/652) ipek giymesine izin vermesi ve Huzeyme'nin (ö. 37/657) tek başına yaptığı şahitliği kabul etmesini zikretmektedir.³⁴⁰

³³⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 308.

³³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 101; Kâsânî, *Bedaiu's Sanâi*, I, 5; Merğînânî, *el-Hidâye fi Şerhi'l Bidayeti'l Mübtedî*, I, 32; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 25.

³³⁷ İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, I, 35; Tirmizî, Tahâret: 102.

³³⁸ Serahsî, I, 101.

³³⁹ Ebu Dâvûd, Tahâret: 146.

³⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 101; Enbiya Yıldırım, "Yer Verdiği Rivayetler Işığında Serahsî'nin Hadisçiliği –Mebsût Örneği–", *Diyanet İlmî Dergi*, 49/2, 2010, 59-82.

3. Hanefilere göre mesh, meshin değil yıkamanın bedelidir. Kur'ân'ı Kerim'de ayakların yıkanması emredilirken başın meshedilmesi emredilmektedir. Hanefiler ayağı yıkamanın bir zorluğu olduğu için mesh edilebileceği ancak başın yıkanması değil, mesh edilmesi emredildiğinden dolayı bunda bir meşekkat bulunmadığını ifade etmektedirler. Onlara göre ayak ve baş abdestte denk olmayıp onlara giyilen şeyler üstüne meshin hükmü de aynı değildir. Zira zorluğun olmadığı yerde ruhsata da gerek kalmamaktadır.³⁴¹

4. Hz. Aişe'nin başını mesh edeceği zaman elini başörtüsünün altına sokup o şekilde mesh ettiği ve bu şekilde mesh etmeyi Resullullah'ın emrettiğini bildirdiği rivayetlerin bulunduğu Hanefî kaynaklarda zikredilmektedir. Hanefî âlimler kadınların başörtüsünün üzerinden mesh edip başın dörtte birini ıslatacak kadar ıslaklığı başlarına geçirmeleri durumunda başörtüsü üzerine meshin caiz olabileceğini ifade etmektedirler. Onlar bunun iki farklı şekilde gerçekleşebileceği üzerinde durmaktadırlar. Onların birinci görüşüne göre eğer başörtüsü yeniyse üzerine mesh etmek caiz olur çünkü yeni başörtü üzerindeki delikler eski başörtüde olduğu gibi kullanımdan dolayı tıkanmadığı için nem ondan kafaya nüfuz edebilir. İkinci görüşlerine göre ise, eğer başörtüsü ince ve suyu altına nüfuz ettirebilecek gibiyse caiz olur ancak kalın ve suyu altına nüfuz ettiremeyecek şekildeyse caiz olmaz.³⁴²

4. Enes b. Mâlik'ten "*Resulullah'ı abdest alırken gördüm. Başında Katar yapımı bir sarık vardı. Sarığın altına elini soktu ve sarığını çözmeden başının ön kısmına mesh etti.*"³⁴³ rivayet edilmektedir. Hanefiler hükme ulaşma açısından bu rivayetin Bilal'in rivayetinden daha açıklayıcı olduğunu savunmaktadırlar. Çünkü onlara göre Bilal Hz. Peygamber'i uzaktan görmüş ve elini sarığının altına soktuğunu fark edememiştir.³⁴⁴ Enes'in Hz. Peygamber'in elini sarığının altına soktuğunu belirtmesi başın arada bir şey olmadan mesh edilmesi gerektiğinin delilidir.

³⁴¹ Serahsî, I, 101; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 32; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 25.

³⁴² Serahsî, I, 101; Kâsânî, *Bedâiu's Sanâî*, I, 5.

³⁴³ Ebu Dâvûd, Tahâret: 147.

³⁴⁴ Serahsî, I, 101; Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l Hidâye*, I, 173.

2.6.4. İhtilafın Sebebi

Allah Teâla abdest alırken başın mesh edilmesini farz kılmaktadır. Ancak Kur'ân-ı Kerim'de başa giyilmiş şeylerin üzerlerine de mesh edileceğine delalet edebilecek bir işaret bulunmamaktadır. Yani “Başınızı mesh edin.”³⁴⁵ ayeti mücmel bir ifadeye sahip olup Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Konuya dair sahih olarak kabul edilen rivayetlerin farklı anlamlarda anlaşılmasına müsaait olması mezheplerin farklı hükümlere varmalarına sebep olmaktadır.

İbn Hazm, sahabe ve tabiin uygulamalarını da delil olarak kabul edip onların uygulamalarının kendi görüşünü destekleyecek nitelikte olduğunu vurgulamaktadır. O, sahabe ve tabiinden rivayetler aktarmasına rağmen Câbir ve Enes'in rivayetlerine yer vermeyip sahabeden muhtelif görüş zikredenlerin sadece bu ikisi olduğunu vurgulamaktadır.

Hanefiler ise, Câbir ve Enes'ten gelen rivayetleri delil olarak kabul edip Bilal'den gelen rivayeti onun uzakta olup yanlış görmüş olabileceği şeklinde tevیل etmektedirler.³⁴⁶ Onların sahabenin bu konuda nasıl davrandığına dair verdiği bir bilgiye de rastlanılamamaktadır.

2.6.5. Değerlendirme

Zikredilen ayet mücmel olup konunun anlaşılması için başvuru yollarından biri Hz. Peygamber'in hadisleri diğeri ise sahabe ve tabiin uygulamalarıdır. Ulaşılan tefsir kaynaklarında³⁴⁷ da konuyla alakalı bir tartışmaya yer verilmediği veya detaylı bir anlatıma başvurulmadığı daha çok ayakların mesh edilmesi üzerinde durulduğu gözlemlenmiştir.

1. Hz. Peygamber'den aktarılan ve her iki şekilde de yapılacağına işaret eden rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin sıhhat derecelerinin birbirlerine yakın olduğu

³⁴⁵ Mâide: 5/6.

³⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 101; Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 5.

³⁴⁷ Maturidî, *Tefsîru'l Mâtürîdî: Te'vilâtu Ehli's Sünne*, III, 470; Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, III, 332; Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru'l Ulûm (Tefsir-u Semerkandî)*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1993, I, 372; Muhammed Ali Sayis, *Tefsiru Âyâti'l Ahkâm I-IV*, (1. baskı), Dâru'l Kütübi'l İlmiyye yay., Lübnan 2010, 357.

da göz önünde bulundurulunca bunların cem' ve te'lif³⁴⁸ yoluyla çözüme ulaştırılabileceği düşünülmektedir. Hanefilerin Bilal'in hadisini tevil etmesi veya seriyyeden dönenlere karşı Hz. Peygamber'in "Sarığınızı meshetseydiniz" rivayetlerini yorumlamaları bu bağlamda kabul edilmektedir.

2. Hanefî mezhebi yaklaşımının ihtiyata daha uygun olduğu kanaati oluşmaktadır. Özellikle meselenin kadınlara bakan yönü hakkında Hz. Aişe'den gelen rivayetin varlığı ve bu rivayetin Hanefî mezhebi görüşüne temel teşkil edebilecek yapıda olması Hanefî mezhebinin görüşünün benimsenmesine sebep olmuştur.

3. İbn Hazm'ın sahabe ve tabiinin çoğunluğunun sarığının üzerine mesh ettikleri iddiasının daha detaylı araştırılması gerekmektedir. Bu bilgiye sadece İbn Hazm'ın kitabında rastlanmış olup ulaşılan hadis kaynaklarında konuyla ilgili bir veri elde edilememektedir.

4. Başın meshinde önemli olan başın suyla temasını sağlamak olduğundan eğer başörtüsünün altına ıslaklık geçirilebilecekse başta herhangi bir örtünün bulunup bulunmaması meshin geçerli olup olmamasında etkili olmadığı düşünülmektedir. Bununla birlikte İslam'ın bir kolaylık dini olduğu unutulmamalı ve ciddi anlamda zor durumda kaldıkları zamanlar için İbn Hazm'ın dolayısıyla hemen hemen aynı görüşte olan Hanbeli mezhebinin³⁴⁹ bu fetvasını da göz önünde bulundurulabileceği kanaati hâsıl olmuştur. Nitekim Resullullah'ın da meşakkat zamanında buna izin verdiği bilinmektedir.

İbn Hazm'ın bundan önceki konularda hüküm verirken nassın lafzından başka bir anlama başvurmadağı bilinmektedir. Allah ayette başın meshedilmesi demektedir. Başın ve üzerine giyilen bir şeyin meshedilmesi demememektedir. İbn Hazm'ın bunu dikkate alarak "Allah eğer başın veya başı örten şeyin meshedilmesini emretseydi bunu açıkça bildirirdi." demesinin onun sistemi açısından daha tutarlı olacağı düşünülmüştür.

³⁴⁸ Benzer sıhhat derecesinde olan hadisler arasındaki ihtilafı gidermek için kullanılan dört yöntem bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla cem' ve te'lif, tercih, nesih ve tevakkufur. Cem' ve te'lif Resulullah'ın tenakuza düşmesinin mümkün olmadığı düşüncesiyle her iki hadisle de amel etmeyi mümkün kılan bir yöntemdir. Hadisçiler bu tarz problemlerin çözümünde en çok bu yönteme öncelik vermektedirler. Cem' ve te'lif metoduyla hadisler üç şekilde bağdaştırılabilirler. 1. Hükümü genel olan bir delili daha özel bir manaya tahsis ederler. 2. Mutlak olarak gelen bir hükümü mukayyed hale getirirler. 3. Rivayet edilen hadislerin farklı durum ve olaylara yönelik olduğunu gösterirler. (bknz.: İsmail Lütü Çakan, "Cem' ve Te'lif", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 287.)

³⁴⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 302; Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l Hidâye*, I, 611.

2.7. HAYIZ VEYA NIFAS HALİNDEKİ KADININ KUR'ÂN'A DOKUNMASI VE ONU OKUMASI

Hayız ve nifas, kadınlara özgü haller olup kadınların bu günlerde bazı ibadetleri yapmalarıyla alakalı pek çok tartışma bulunmaktadır. Bunlardan biri de bu durumdaki kadının Kur'ân-ı Kerîm'e dokunup dokunamayacağı ve onu okuyup okuyamayacağı tartışmasıdır. Bu konuda İbn Hazm ve Hanefî mezhebi arasında da ihtilaflar bulunmaktadır. Bu başlık altında hayızlı veya nifaslı kadınların Kur'ân'a dokunmaları ve onu okumaları hususunda meydana gelen ihtilaf İbn Hazm ve Hanefî mezhebi açısından ele alınacaktır.

2.7.1. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm, abdestli, abdestsiz, cünüp ve hayız halinde Kur'ân okumanın ve Mushaf'a dokunmanın caiz olduğu³⁵⁰ görüşündedir. O nifasın hayızdan farklı bir durum olmadığını kabul etmektedir.³⁵¹ Bu nedenle hayızlı bir kadının Kur'ân'ı okumasının veya ona dokunmasının caiz olduğunu belirtirken nifaslıyı zikretme gereği duymamaktadır.

İbn Hazm'ın konu hakkındaki delilleri: 1. İbn Hazm, Hz. Ali'den gelen "*Resulullah'ı (s.a.v) Kur'ân okumaktan cünüplük hali dışında hiçbir şey alıkoymazdı.*"³⁵² rivayetini hayızlı veya cünüp bir kimsenin Kur'ân okunmasını engelleyici bir delil olarak kabul etmemektedir. Çünkü ona göre bu rivayet sadece Hz. Peygamber'in bir uygulamasından bahsetmekte, herhangi bir yasaklama getirmemektedir. Buna benzer şekilde Hz. Peygamber'in Ramazan ayı dışında hiçbir ayı baştan sona oruçlu geçirmemesi³⁵³ veya bir vakitte on üç rekâttan fazla nâfile namaz kılmamış olması³⁵⁴ örnekleri de bilinmekte fakat bir Müslüman için bunları yapmanın haram olduğu anlamına gelmemektedir. İbn Hazm buradan yola çıkarak, Hz. Peygamber'in cünüpken Kur'ân okumadığı şeklindeki rivayetin bunun Müslümanlara

³⁵⁰ İbn Hazm, *el- Muhallâ*, I, 94.

³⁵¹ İbn Hazm, I, 273.

³⁵² İbn Mâce, Taharet ve Sünenüha: 105; Tirmizî, Taharet: 146; Nesâî, Taharet: 171.

³⁵³ Buhârî, Savm: 1971; Müslim, Sıyam: 1157.

³⁵⁴ Buhârî, Teheccüt: 1147; Müslim, Salâtü'l Leyl: 737.(Buhârî'deki rivayette on bir rekattan fazla nâfile namaz kılmadığı bildirilmektedir.)

yasaklandığı anlamına gelmediğini savunmaktadır.³⁵⁵ Zira İbn Hazm'ın usûl anlayışına göre Müslümanlar için hükmî bağlayıcılık değerine sahip olan kavî sünnettir. Burada Hz. Peygamber'in fiilî bir sünnetinden bahsedilmekte olduğundan ona göre bu rivayet bir yasaklama ifade edebilecek nitelikte değildir.

2. Cünübün ve hayızlının Kur'ân'dan bir şey okuyamayacağı ve Mushaf'a dokunamayacağı ile ilgili birçok rivayet bulunmakla birlikte İbn Hazm'a göre bütün bu rivayetler isnat açısından zayıftır ve bu konuda yasaklama getiren sahih bir rivayet bulunmamaktadır. Çünkü bu rivayetler ya mürseldir ya da hiçbir senedi olmayan metinlerden alınmaktadır.³⁵⁶

3. Hammâd (ö. 120/738), Said b. Müseyyeb'e cünüp bir kimsenin Kur'ân okuyup okuyamayacağını sorduğunu, onun da “*Kur'ân onun içindeyken nasıl okuyamaz?*” şeklinde cevap verdiği rivayet etmektedir. Ayrıca İbn Hazm, İbn Abbas'ın da cünüpken Bakara suresini okuduğunu ve bu şekilde okumakta bir beis görmediğini ifade eden rivayetler zikretmektedir.³⁵⁷

4. Kur'ân'da tam bir ayet olup günlük hayatta da kullanılan “والضحى”, “والعصر”, “والفجر” gibi kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimeleri cünüp veya hayızlıyken kullanmanın mubah olduğu da bilinmektedir.³⁵⁸ İbn Hazm'a göre günlük dilde kullanılan bu kelimelerin hayızlı veya cünüpken kullanılması yasak olmadığına göre Kur'ân'ı okumak da yasak değildir.

5. Hz. Peygamber'in Doğu Roma İmparatoru Herakliyas'u (ö. 21/641) İslam'a davet etmek için ona bir mektup gönderdiği bilinmektedir. Gönderilen bu mektupta Âl-i İmrân suresi 64. ayet-i kerime yazmaktadır. İbn Hazm abdestsiz, cünüp veya hayızlının Kur'ân'a dokunma yasağı bulunsaydı Hz. Peygamber'in bir Hristiyan'ın ona dokunmasına izin vermeyeceği dolayısıyla böyle bir mektup göndermeyeceği görüşünü benimsemektedir.³⁵⁹ O, Hz. Peygamber'in mektubu bizzat göndermesinin böyle bir yasağın bulunmadığını açıkça gösterdiğini belirtmektedir.

³⁵⁵ İbn Hazm, I, 95.

³⁵⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 95-97.

³⁵⁷ İbn Hazm, I, 96.

³⁵⁸ İbn Hazm, I, 96.

³⁵⁹ İbn Hazm, I, 97.

6. “O’na ancak tertemiz olanlar dokunabilir.”³⁶⁰ ayeti İbn Hazm’a göre Allah’ın hayızlı veya nifas halindeki kadınların Kur’ân’a dokunmasının yasaklığını gösteren bir hüccet değildir. Çünkü burada emir bildirmeyen bir haber cümlesi bulunmaktadır. Kur’ân’a temiz veya temiz olmayanların dokunduğu aşikârdır öyleyse kitaptan maksat Mushaf değildir.³⁶¹ Bu konu “İhtilafın Sebebi” başlığı altında daha detaylı işlenecektir. Ancak burada bir önceki ayette geçen “*Kitab-ı Mekkûn*”³⁶² ifadesinin çeşitli şekillerde tefsir edildiği belirtilmelidir. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Hazm da bu ayetteki kitap lafzını “*Levh-i Mahfûz*” olarak kabul etmektedir.

7. İbn Hazm bu konunun yasaklığına dair açık ve sahih bir delil bulunmadığı için beraat-i asliyye delili gereğince hükmedip bu özel durumlarda Kur’ân’ı okumanın ve ona dokunmanın mübah olduğunu kabul etmektedir.³⁶³ İbn Hazm beraat-i asliyye deliline hakkında nass bulunmayan meselelerde sıklıkla başvurduğu bilinmektedir. Bazen de bu konunun birinci maddesinde incelendiği üzere, Hz. Ali’den gelen rivayet gibi bir nass bulunur ancak bu rivayet onun usulünde hükme ulaştırabilecek nitelikte olmadığından o yine beraat-i asliyye gereğince hüküm vermektedir.

Günümüzde İbn Hazm gibi düşünen isimlerden biri olan Abdulaziz Bayındır, Mâide suresi 6. ayette geçen abdest emrinin Allah’ın (c.c) sadece namaz için koyduğu bir emir olduğunu ifade etmektedir. Kur’ân okumak veya Kur’ân’a dokunmak için abdestli olmaya gerek olmadığını zaten abdestsiz Kur’ân okunmayacağına dair hiçbir delil olmadığını da ekleyerek abdestsiz Kur’ân’a dokunulmayacağı ile ilgili ayetlerin de yanlış tercüme ve tefsir edildiğini düşündüğünü belirtmektedir. Hatta o Kur’ân’ı abdest alıp okumanın daha iyi olduğu söylenirse had aşılıp Allah’ın koymadığı bir hükmün konulmuş olacağı düşüncesindedir.³⁶⁴

Bayındır, Vâkıa suresi’nde geçen ve ihtilafın bir sebebi olarak görülen “*فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ*”³⁶⁵ ayetini “*Kınında saklı bir kitaptır.*” diye tercüme etmekte ve Kur’ân’ın

³⁶⁰ Vâkıa: 56/79.

³⁶¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 98.

³⁶² Vâkıa: 56/78.

³⁶³ Samah Hâlid Muhammed el-Rîfî, *el- İhtilâfâtü’l Fıkhiyyeti Beyne’l İmâm İbn Hazm ve’l Eimmetu’l Erbe’ati fi’l Mesâili’l Mûtealligati Bi’l Mer’ati*, (Yüksek Lisans Tezi), Kudüs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Dekanlığı, Filistin 2009, 32.

³⁶⁴ <https://www.suleymaniyevakfi.org/roportajlar/prof-dr-abdulaziz-bayindir-ile-sohbet.html>, (20.08.2021).

³⁶⁵ Vâkıa: 56/78.

herhangi bir şey içinde saklı olmadığı aşikâr olduğunu söylemektedir.³⁶⁶ Buradan anlaşılacağı üzere Bayındır'a göre, dokunmamayla alakalı bir yasaklama bulunmamaktadır. Burada Abdülaziz Bayındır'ın Zâhirî âlim İbn Hazm'la hemen hemen aynı görüşte olup ona herhangi bir atıfta bulunmaması da dikkat çekmektedir.

2.7.2. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Hanefî mezhebine göre kadınların hayız ve nifas günlerinde Kur'ân'a veya Kur'ân'dan herhangi bir ayetin yazılı bulunduğu başka bir materyale dokunmaları yasaklanmıştır.³⁶⁷ Nitekim büyük Hanefî âlimlerden Kerhî (ö. 340/952) ve Tahavî (ö. 321/933) de hayız günlerinde kadınların Kur'ân'a dokunmasının ve Kur'ân'ı okumasının yasak olduğunu ifade etmektedirler.³⁶⁸ Ancak onlar kadınların özel hallerinde Kur'ân'ı bir kılıf içerisinde tutmalarını ve kelime kelime okumalarının caiz olduğunu kabul etmektedirler.³⁶⁹

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. Cünüpken kılınamayan namazların kaza edilmesinin gerekmesi fakat hayız ve nifas hallerinden dolayı kılınamayan namazların kaza edilmelerinin gerekli olmaması bu özel hallerin cünüplükten daha ağır bir kirlilik durumu olarak kabul edildiğini göstermektedir.³⁷⁰ Ayrıca "*Kadınlar ömürlerinin yarısında namazsız ve oruçsuz otururlar.*"³⁷¹ hadisi de kadınların hayız ve nifas hallerinde namaz kılmaları, oruç tutmaları, Kur'ân okumaları ve Kur'ân'a dokunmalarının caiz olmadığıyla ilgili delillerden birisidir.³⁷²

2. "*O'na ancak tertemiz olanlar dokunabilir.*"³⁷³ ayeti ve "*Hız. Peygamber cünüp ve hayızlıya Kur'ân okumayı yasakladı.*"³⁷⁴ rivayeti gereği hayız ve nifas hallerinde Kur'ân'dan tam bir ayet okunması ve Kur'ân'a veya tam bir ayetin yazılı olduğu bir

³⁶⁶ Abdülaziz Bayındır, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, Süleymaniye Vakfı yay., İstanbul 2018, 334-335.

³⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 152.

³⁶⁸ Serahsî, III, 152.

³⁶⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, I, 283.

³⁷⁰ Kâsânî, *Bedâiü's Sanâi*, I, 44.

³⁷¹ Araştırmalarımız sonucunda bu rivayete hadis ilmi açısından güvenilir kabul edilen hadis kaynağında rastlanamamıştır. Ancak bu rivayet bulabildiğimiz kadarıyla sadece Kâsânî'nin Bedâiü's Sanâi' eserinde 1. Cilt 44. sayfa ve Serahsî'nin *el-Mebsût* eserinde 3.cilt 148. Sayfada delil olarak yer almaktadır.

³⁷² Kâsânî, I, 44.

³⁷³ Vâkıa: 56/79.

³⁷⁴ Serahsî, III, 152.

sayfaya dokunulması yasaklanmaktadır.³⁷⁵ Hanefilere göre bu hem Kur'ân hem sünnetle sabit olan bir hükümdür.

Mushaf'ı okumak için değil de zarurettten dolayı veya bitişik olmayan kabıyla tutmak hakkında mezhep içi farklı görüşler bulunsa da genellikle bunun caiz olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca Hanefî mezhebinde Kur'ân'ı Kerim'e dokunmadan bakmanın da caiz olduğu ifade edilmektedir.³⁷⁶

3. Her durumda bir işe başlarken besmele çekmek, Allah'a şükretmek ve O'nu tesbih etmek için kullanılan "Elhamdülillah", "Subhânallah" gibi cümleleri söylemekte, Allah'ın isimlerini zikretmekte bir sakınca bulunmamaktadır. Zira Hanefilere göre bunlar Kur'ân okumak anlamına da gelmemektedir.³⁷⁷ Bunlar gibi günlük hayatta kullanılan kelimelerin hayız veya nifas günlerinde söylenmesinin de dinen bir sakıncası bulunmamaktadır.

4. Kur'ân'a tâzimde bulunmak ve ona saygı göstermek vâciptir. Hanefilere göre kadınların hükmen kirli sayıldığı bir dönemde Kur'ân'a dokunmaları veya onu okumaları ona yeterli düzeyde saygı gösterilmediği ve tâzimde bulunulmadığı anlamına gelmektedir.³⁷⁸ Bu durum tam olarak bir saygısızlık hali olarak değerlendirilmese de en güzelinin abdestli olarak okunması olduğu kabul edilmektedir.

Hanefî kaynaklarda tespit edilebilen deliller bunlarla sınırlı olmakla birlikte Hanefî mezhebinin görüşlerini destekler nitelikte delil getiren güncel araştırmalara yer vermenin de faydalı olacağı düşünülerek konunun devamı olacak şekilde bunlar da ele alınacaktır.

5. Hz. Peygamber'in Doğu Roma İmparatoru Heraklyus'a gönderdiği mektuba Âl-i İmrân suresi 64. ayeti yazdırması bu bağlamda düşünülmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in tebliğ amacıyla gönderdiği bu mektup hem Mushaf değildir hem de Heraklyus Müslüman olmayıp ibadete ehil ve ondan sorumlu olmadığından bu kapsamda değerlendirilmemektedir.³⁷⁹

³⁷⁵ Serahsi, III, 152, 195.

³⁷⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r Râik*, I, 212.

³⁷⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I, 38.

³⁷⁸ Kâsânî, I, 33.

³⁷⁹ Yunus Keleş, "Hayız Halinde Olan Kadınların Kur'ân-ı Kerim'e Dokunması Ve Okuması İle İlgili Hükümler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17, 2011, 442.

6. Hz. Ali'den “Resulullah’ı Kur’ân okumaktan cünüplük hali dışında hiçbir şey alıkoymazdı.”³⁸⁰ şeklinde rivayet edilmektedir. Bu rivayetin Tirmizî hasen-sahih, İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Hâkim ise sahih olduğunu ifade etmektedirler. Dolayısıyla en düşük ihtimalle hasen-sahih kategorisinde yer alan bu hadisin gereğince amel edilmesi gerekmektedir. İslam’ın hemen her döneminde pek çok âlimin, gusül abdestinin olmadığı zamanlarda Kur’ân’a dokunmayı ve onu okumayı caiz görmediği de bilinmektedir.³⁸¹

7. Abdullah b. Ömer’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Cünüp ve hayızlı olan kimse Kur’ân’dan bir şey okumasın.”³⁸² Bu hadis senedindeki bir sıkıntıdan dolayı hadisçiler nezdinde zayıf olarak kabul edilse³⁸³ de metin açısından bu manayı destekleyen başka hadisler de bulunduğundan genellikle sahih olarak değerlendirilmektedir. Tirmizî, Hz. Peygamber’in ashabının çoğunluğunun bu görüşte olduğunu kaydetmektedir.³⁸⁴ Beyhâkî (ö. 458/1066), bu hadisin devamında “Kur’ân’a ancak temiz olan dokunsun.”³⁸⁵ rivayetini nakletmekte ve buna ilave olarak İbn Ömer’in de hayızlının Kur’ân’a dokunmasını kerih gördüğünü ifade etmektedir.³⁸⁶

8. Hz. Aişe’den, Resulullah’ın her zaman Allah’ı zikrettiğini belirten rivayetler gelmektedir.³⁸⁷ Hanefilere göre bu rivayetler sahih kabul edilmekle birlikte, hayız ve nifas halindeki bir kadının Kur’ân okumasıyla alakalı bir durumdan bahsetmeyip sadece Hz. Peygamber’in her durumda Allah’ı zikrettiğini dile getirmektedir. Buradaki zikir kelimesi hiçbir karine olmadığı için Kur’ân okuma şeklinde tevیل edilememektedir.³⁸⁸ Bir diğer görüşe göre ise, Hz. Peygamber’in her zaman Allah’ı zikretmesi cünüp iken zikretmesini değil abdestsizken zikretmesini ifade eder ki bu hayız veya nifas halindeki kadınlar için de geçerlidir.³⁸⁹ Ayrıca bu konunun üçüncü maddesinde de açıklandığı üzere Hanefiler kadınlara özel bu durumlarda Allah’ı zikretmekte bir beis

³⁸⁰ İbn Mâce, Taharet ve Sünenüha: 105; Tirmizî, Taharet: 111; Nesâî, Taharet: 171.

³⁸¹ Yunus Keleş, “Hayız Halinde Olan Kadınların Kur’ân-ı Kerim’e Dokunması Ve Okuması İle İlgili Hükümler”, 432-433.

³⁸² İbn Mâce, Taharet ve Sünenüha: 105; Tirmizî, Taharet: 131.

³⁸³ Şule Soyal Şenol, “Kadınların Özel Hallerinde Kur’ân Okuması ve Kur’ân’a Dokunması İle İlgili Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi”, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (1), 2018, 143.

³⁸⁴ Yunus Keleş, 432.

³⁸⁵ İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, II, 278; Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, I, 680; Beyhâkî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, I, 461.

³⁸⁶ Beyhâkî, I, 461.

³⁸⁷ Müslim, Hayız: 30; Ebu Dâvûd, Taharet: 9; Beyhakî, I, 146.

³⁸⁸ Şule Soyal Şenol, 147.

³⁸⁹ Yunus Keleş, 440.

görmemektedirler. Onlara göre yapılması yasaklanmış olan zikir değil, Kur’ân-ı okumak ve ona dokunmaktır.

9. Amr b. Hazm’ın (ö. 53/673) rivayet ettiğine göre Resulullah şöyle buyurmuştur: “*Kur’ân’a ancak temiz olan dokunsun.*”³⁹⁰ Hanefilere göre bu rivayet, büyük abdestsizlik halinde Kur’ân okunmayacağı konusunda en önemli delil olarak kabul edilmektedir.³⁹¹ Çünkü burada yasaklama açık bir emir şeklinde ifade edilmektedir.

2.7.3. İhtilafın Sebebi

Buradaki ihtilafın sebeplerinden ilki, “*O’na ancak tertemiz olanlar dokunabilir.*”³⁹² ayet-i kerimesinin tefsir ve tevil edilmesindeki farklılıklarıdır.³⁹³ Diğer bir deyişle, ayette geçen “*Kitap*” tan maksadın ne olduğu, “*tertemiz olanlardan*” maksadın ise kimler olduğunda icma olmamasından dolayı ihtilaf ortaya çıkmaktadır. İhtilafın sebebini daha iyi anlayabilmek için “*Kitap*” ve “*tertemiz olanlardan*” neyin ve kimlerin kastedildiği konusundaki görüşlere yer vermek gerekmektedir. Bu görüşleri şöylece sıralamak mümkündür:

1. Kitaptan maksat Levh-i Mahfûz ise temiz olanlardan maksat meleklerdir. Kitaptan maksat Kur’ân-ı Kerîm ise tertemiz olanlardan maksat şer’i anlamda temiz olандırlar.³⁹⁴

2. Tertemiz olanlar, ya guslü olan Müslümandırlar ya da guslü ve abdesti olan Müslümandırlar.³⁹⁵

3. Mutahharun kelimesi müşterek bir lafız olup Müslüman olmaya, bedeninin temiz olmasına veya küçük ve büyük abdestsizlikten arınmış olmaya işaret edebilmektedir.³⁹⁶

Bu konudaki ihtilafın bir diğer sebebi de bu konu hakkında rivayet edilen hadislerin farklı içtihatlarla yol açabilecek nitelikte olması ve Allah’ı zikretmenin Kur’ân

³⁹⁰ İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, II, 278; Beyhâkî, I, 141.

³⁹¹ Yunus Keleş, “Hayız Halinde Olan Kadınların Kur’ân-ı Kerîm’e Dokunması Ve Okuması İle İlgili Hükümler”, 431.

³⁹² Vâkıa: 56/79.

³⁹³ İbn Rüşd, *Bidayetü’l Müçtehid ve Nihayetü’l Muktesid*, I, 140.

³⁹⁴ Muhammed Ali Sayis, *Tefsiru Âyâti’l Ahkâm*, IV, 106-107.

³⁹⁵ Abdurrahman Çetin, “Abdestsiz Kur’ân Okuma Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(5), 1993, 108-109.

³⁹⁶ Şule Soyal Şenol, “Kadınların Özel Hallerinde Kur’ân Okuması ve Kur’ân’a Dokunması İle İlgili Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi”, 136.

okuma gibi değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinin mezhepler arasında ihtilafı olmasıdır.

2.7.4. Değerlendirme

1. Hz. Peygamber ve sonrasındaki dönemlerde âlimler kadınların hayız ve nifas günlerinde Kur'ân'a dokunmalarını kerih görmektedirler. Hz. Ali, İbn Mesud (ö. 32/652-53), Sa'd b. Ebi Vakkas (ö. 55/675), Sa'id b. Zeyd (ö. 51/671), Ata' (ö. 114/732), Zührî (ö. 124/742), Nehâî (ö. 96/714), Hammâd gibi sahabe ve tabiinin önde gelen fıkıhçıları hayız ve nifas hallerinde Kur'ân'a dokunmanın ve Kur'ân'ı okumanın yasaklanmış olduğunu kabul etmektedirler.³⁹⁷ İslam'ın ilk dönemlerinde kerih görülmesi ve Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcı kabul edilmesiyle kadınların özel hallerinde Kur'ân'ı okumaları ve ona dokunmaları doğru görülmemektedir. Ayrıca Hz. Ali'den gelen rivayet, zikredildiği üzere hadis otoriteleri tarafından sahih kabul edilmesi Hanefilerin içtihatlarının doğru olduğu yönünde bir kanaati oluşturmaktadır.

2. Hayız ve nifas hallerinde Kur'ân okunmayacağı ve ona dokunulmayacağı şeklinde ümmetin yüzyıllardır var olan kabulü de göz ardı edilmemelidir. Hz. Peygamber'in "*Ümmetim dalalet üzere birleşmez, siz bir ihtilaf gördüğünüzde sevâd-ı âzama*³⁹⁸ *tabi olunuz.*"³⁹⁹ şeklinde buyurduğu bilinmektedir. Ulemanın kahır ekseriyetinin bu konudaki fikri belli olup Kur'ân'a dokunulmayacağı yönündedir. İbn Hazm bu rivayetin sahih olmadığını, insanların çoğunun cehalet ve dalalet üzere olduklarını, bütün insanlar batıl olanda ittifak etmişken bir kişinin hak olan üzerinde isabet etmiş olmasının mümkün olduğunu belirtse⁴⁰⁰ de bizce bu görüş İslam ulemasının dalalet üzere birleşmeyeceği rivayetine verilen önemi göz ardı etmek anlamına gelmektedir.

3. Ulema arasında Herakliyus'a gönderilen mektubun Kur'ân'a dokunma veya Kur'ân okuma anlamı taşımadığı ve Kur'ân'da ayet olan kelimeleri günlük dilde kullanmanın Kur'ân okuma anlamına gelmediği kanaati yaygın kabul görmektedir.

³⁹⁷ Şevkânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l Kadîr li'ş Şevkânî*, Dâru İbn Kesir yay., Beyrut 1993, V, 193.

³⁹⁸ Sevâd-ı Âzam: Hz. Peygamber ve ashabını takip eden Müslüman çoğunluk.(bknz.: Muhammed Aruçi, "es- Sevâdu'l Âzam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVI, 578-579.)

³⁹⁹ İbn Mâce, Fiten: 8; Tirmizî, Fiten: 7.

⁴⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, 592-595.

5. İbn Hazm'ın görüşünün İslam âlimlerinin çoğunluğuna muhalif bir görüş olduğu, delillerinin de kadınların özel hallerinde Kur'ân okumalarını ve ona dokunmalarını yasaklanmış olduğunu kabul eden âlimlerin görüş ve delillerini geçersiz kılabilecek nitelikte olmadığı fikrine ulaşılmıştır.



2.8. HAYIZ VEYA NİFAS HALİNDEKİ KADININ MESCİDE GİRMESİ VE TİLAVET SECDESİ YAPMASI

İbn Hazm ve Hanefî mezhebi kadınların özel hallerinde hem mescitlere girip giremeyeceği hem de tilavet secdesi yapıp yapamayacakları konusunda farklı fikir ve delillere sahiptirler. Bu başlık altında tarafların bu konulara dair görüş ve delilleri ele alınacaktır.

2.8.1. Camii, Mescit ve Tilavet Secdesinin Tanımları

Camii, Arapça “جمع” kökünden türemiş olup “*toplayan, bir araya getiren*”⁴⁰¹ gibi anlamları ifade eden bir kelimedir. İslam’ın ilk yıllarında sadece Cuma namazı gibi bütün cemaati bir araya toplayan büyük namazgâhlar için kullanılmakla⁴⁰² beraber daha sonraki dönemlerde anlamının genişlediği görülmektedir.

Mescit kelimesi de Arapça “سجد” kökünden türemiş olup “*secde edilen yer*”⁴⁰³ anlamına gelmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de ve hadislerde cami yerine genellikle mescit kavramı kullanılmaktadır. Bu kullanım ilk dönemlerde mescit kelimesinin bugünkü cami kelimesinin karşılığı olduğunu göstermektedir. Bu başlık altında ilk dönemlerdeki kullanıma bağlı kalınıp cami yerine mescit kavramı kullanılacaktır.

Tilavet secdesi, Kur’ân’da geçen secde ayetlerini dinleyen ve okuyanın yapması gereken bir secdedir. Elleri kaldırmadan, teşehhütsüz, selamsız bir şekilde yapılmaktadır.⁴⁰⁴ Kaç tane olduğu hakkında ulema ihtilaf etmiştir. İbn Hazm’a ve Hanefîlere göre 14 tanedir.⁴⁰⁵ Bu ayetlerin ortak özelliği doğrudan emir yoluyla, secde etmeyenleri yermesiyle veya yer ve gökteki her şeyin Allah’a secde ettiğini bildirerek secdeyi emretmesidir.⁴⁰⁶ Tilavet secdesinin hükmü, okuyan veya dinleyen için Hanefîlere göre vâcip, diğer mezheplere göre ise sünnet olmasıdır.⁴⁰⁷

⁴⁰¹ İbn Manzûr, *el-Lisânu’l Arab*, XV, 72.

⁴⁰² Ahmet Önkal- Nebi Bozkurt, “Cami (Dinî ve Sosyokültürel Tarihi)”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 46-56.

⁴⁰³ Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tezhibu’l Lûğa I-VIII*, Thk.: Muhammed Avd Murib, Dâru İhyâi’t Turâsi’l Arabî, Beyrut 2001, X, 301.

⁴⁰⁴ Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l Mefâtih Şerhu Mişkâtü’l Mesâbîh*, II, 809.

⁴⁰⁵ Aynî, *Umdetu’l Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*, Dâru İhyâi’t Turâsi’l Arabî, Beyrut t.y., VII, 96.

⁴⁰⁶ Abdurrahman Çetin, “Tilavet Secdesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XXXXI, 157-159.

⁴⁰⁷ Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi 1-10*, (Çev: Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız), Risale yay., İstanbul 1994, I, 235.

2.8.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm, hayız ve nifas hallerindeki kadının mescide girmesini ve tilavet secdesi yapmasını caiz görmektedir.⁴⁰⁸ O, kadınların özel hallerinde bu ibadetlerden men edilmediğini, bu görüşte olan kimselerin hata ettiğini savunmaktadır.

İbn Hazm'ın konu hakkındaki delilleri: 1. İbn Hazm, mümin bir kulun necis olmayacağına dair gelen rivayeti⁴⁰⁹ esas alarak mümin kadınların özel hallerinde oldukları zamanlarda dahi kirli olmadıklarını açıklamaktadır. O, bu rivayetin bir gereği olarak Müslüman olan kişinin her halükarda tâhir olduğu ve abdestli, abdestsiz veya özel hallerinde mescitlere girmesinde bir sakınca olmadığı üzerinde durmaktadır.⁴¹⁰

2. İbn Hazm, “*Cünüpkên gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın.*”⁴¹¹ ayetindeki ifadenin “*Namaz kılınan mekâna yaklaşmayın.*” şeklinde yapılan tefsirini kabul etmemektedir. Çünkü ona göre eğer Allah namaz kılınan mekâna yaklaşmamayı emrecek olsaydı bunu bu şekilde buyururdu.⁴¹² İbn Hazm'ın bu yorumu bu kadar net bir şekilde reddetmesinin nedeninin, dilin tevkîfî olduğunu kabul edip onu doğrudan bilgi olarak değerlendirmesinin bir gereği olduğu düşünülmektedir. Zira o, söylenen bir kelimenin başka bir anlamı ifade edecek şekilde yorumlanmasını caiz görmemektedir.⁴¹³

3. İbn Hazm, Câbir'den rivayet edilen, “*Bizden biri cünüp olurdu da mescitten geçirdi.*”⁴¹⁴, Zeyd b. Eslem'den (ö. 136/754) “*Hz. Peygamber'in ashâbı cünüp haldeyken mescitten geçerlerdi.*”⁴¹⁵ rivayetlerini cünüp veya hayızlı kimselerin mescide girmelerinde bir sakınca olmadığına dair delil olarak kabul etmektedir.⁴¹⁶ O bu rivayetlerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in böyle bir yasaklamasının bulunmadığını ifade etmektedir. Kadınların özel hallerinden bahseden konu içerisinde İbn Hazm'ın bu

⁴⁰⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 96.

⁴⁰⁹ Buhârî, Gusûl: 283; Müslim, Hayz: 116; İbn Mâce, Taharet ve Sünenüha: 535; Ebu Dâvûd, Taharet: 231; Tirmizî, Taharet: 121; Nesâî, Taharet: 267.

⁴¹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 400.

⁴¹¹ Nisâ: 4/43.

⁴¹² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 400.

⁴¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, I, 29-30; IV, 28; Canan Kösetürk, “İbn Hazm'ın Fıkıh Usûlünde Kat'î Bilgi Kaynağı Olarak “Delil”, 48.

⁴¹⁴ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, I, 136.

⁴¹⁵ Şevkânî, *Neylü'l Evtâr*, I, 286.

⁴¹⁶ Abdurrahman Haçkalı, “Kadınların İbadet Hayatıyla İlgili Bazı Meseleler: Adetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavafı Etmesi ve Mescide Girmesi”, *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı V*, DİB yay., Afyonkarahisar 30.11.2012-02.12.2012, 296.

rivayetlere yer vermesi, erkeklerin cünüp halde yapabildikleri şeyleri kadınların da özel hallerinde yapabileceklerini savunduğunu göstermektedir.

4. İbn Hazm, Hz. Peygamber'den gelen, cünüp ve hayızlının mescide girmesini yasaklayan rivayetlerin birçoğuna eserinde yer vermektedir. Ancak o bu rivayetlerin hiçbirinin sahih olmadığını belirtmektedir. Ona göre ya bu hadisler meşhur değildirler ya da bu hadislerin senetlerinde yer alan raviler sika olmayıp bazıları münker, bazıları yalancı, birçoğu da meçhul kabul edilmektedirler.⁴¹⁷

5. Hz. Peygamber, “*Yeryüzü bana mescit kılındı.*”⁴¹⁸ buyurmuştur. İbn Hazm hadisi gayet açık ve anlaşılır kabul etmekte ve “Eşyada aslanan mübahlıktır.” ilkesi çerçevesinde şöyle bir çıkarımda bulunmaktadır: Yeryüzünün tamamı mescit hükmünde olduğuna ve özel hallerindeki kadınlarında yeryüzünde yürüme yasakları olmadığına göre kadınların böyle zamanlarda mescide girmelerinde de herhangi bir sakınca görülmemelidir.⁴¹⁹ İbn Hazm'ın bu çıkarımında beraat-i asliyye prensibinin lafızların zahiri anlamlarına bağlılıkla bir araya geldiğinde nasıl bir sonuca varıldığı görülmektedir. Ayrıca İbn Hazm bu bağlamda bazı mescitleri diğerlerinden ayrı tutmanın da caiz olmayacağını belirtmektedir.⁴²⁰ Onun için “Büyük mescitlere girmek yasaklanmaktadır ancak küçük mescitlere girmek yasak olarak görülmemektedir.” de denilemez.

6. Hz. Aişe'den “*Köle iken azat edilen Velîde isminde siyahî bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek Müslüman oldu. Hz. Peygamber de onu mescide yerleştirdi. Mescitte bir çadırı bulunan bu kadın zaman zaman Hz. Aişe'nin yanına gider onunla sohbet ederdi.*”⁴²¹ şeklinde gelen bir rivayet bulunmaktadır. İbn Hazm bu rivayeti örnek vererek bir kadının adet görmesinin tabii ve herkesçe bilinen bir şey olduğunu hatırlatmaktadır. Hz. Peygamber'in bu kadının mescitte kalmasını engellememesine dayanarak kadınların özel hallerinde de mescide girmelerini yasaklamadığı sonucuna ulaşmaktadır.⁴²² Allah veya Resulü tarafından yasaklanmayan fiiller beraat-i asliyye

⁴¹⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 401.

⁴¹⁸ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, II, 169; Buhârî, Salât: 438; Müslim, Mesâcid: 520; İbn Mâce, Salât: 567; Nesâî, Salât: 736.

⁴¹⁹ İbn Hazm, I, 402.

⁴²⁰ İbn Hazm, I, 402.

⁴²¹ Buhârî, Salât, 439.

⁴²² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 401.

prensibi gereği mübah kabul edildiğinden İbn Hazm'a göre özel hallerindeki kadınların mescitlere girmesi de mubahtır.

7. İbn Hazm gibi adetli kadınların mescide girmesini yasaklanmış bir eylem olarak kabul etmeyenlerin bir başka delili de, Hz. Peygamber hac sırasında hayızlı olan Hz. Aişe'ye tavaf dışındaki bütün menâsiki yapmasını emretmekte⁴²³ ancak mescide girmeme konusunda herhangi bir şey buyurmamaktadır.⁴²⁴ Eğer kadınların özel hallerinde mescide girmeleri yasaklanmış olsaydı Hz. Peygamber Hz. Aişe'yi mescide girmemesi konusunda uyarırdı. Ancak böyle bir uyarının varlığı bilinmemektedir.

8. Kadınların özel hallerinde mescide girme yasaklarının olmadığını ifade etmek için delil olarak sunulan bir diğer rivayette ise Hz. Peygamber Hz. Aişe'den mescitteki bir seccadeyi istediğinde o hayızlı olduğunu ifade etmektedir. Rivayetin devamında Hz. Peygamber hayzının onun elinde olmadığını söyleyerek⁴²⁵ mescide girmesinde bir sakınca olmadığını belirtmektedir.⁴²⁶

9. Hz. Peygamber'in müşrikleri mescite hapsedmiş olması da Müslümanların her halükarda mescide girebileceğini gösterir nitelikte bir delildir.⁴²⁷ Çünkü Kur'an-ı Kerim'de müşriklerin pislikten ibaret oldukları ve Mescid-i Haram'a yaklaşmalarının yasaklandığı⁴²⁸ açıkça bildirilmektedir. Müşriklerin pis oldukları bir ayetle sabit olmasına rağmen onların mescitte tutulup Müslüman kadınların girmelerine izin verilmemesi doğru kabul edilmemektedir.⁴²⁹

10. Hz. Aişe'den *"Hz. Peygamber kendisi mescidin içinde dururken kafasını pencereden bana uzatırdı. Ben de hayızlı olduğum halde onun başını yıkar tarardım."*⁴³⁰ şeklinde rivayet edilmektedir. Adetli kadınların mescide giremeyeceğine dair rivayet edilen bu hadis delalet bakımından açık değildir çünkü Hz. Aişe'nin mescide

⁴²³ Buhârî, Hayız: 294; Müslim, Hac: 136; İbn Mâce, Menâsik: 2963.

⁴²⁴ Zafer Koç, "Adetli Kadının Mescide Girmesi, Tavaf Yapması, İddet Bekleyen Kadının Evden Dışarı Çıkması ve Haccetmesi", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VI*, DİB yay., Afyonkarahisar 13-15 Aralık 2013, 255.

⁴²⁵ Müslim, Hayız: 11; Nesâî, Hayız: 384; Tirmizî, Tahâret: 101.

⁴²⁶ Zafer Koç, 255.

⁴²⁷ Zafer Koç, 252.

⁴²⁸ Tevbe, 9/28.

⁴²⁹ Zafer Koç, 253.

⁴³⁰ Buhârî, İ'tikâf: 2029.

girmemesinin başka bir sebebinin olması da mümkündür.⁴³¹ Mescide neden girmediği açıklanmadığı veya nedeni hayızlı olmaya bağlanmadığı sürece sebebinin bir şeye bağlamak doğru değildir. Nitekim bu, delilsiz bir yorum anlamına gelmektedir.

Fark edileceği üzere, son dört delil bizzat İbn Hazm'ın delilleri olmayıp kadınların özel hallerinde mescitlere girmelerinin yasaklanmadığı görüşünde olan ve güncel yayınlarda yer alan ancak İbn Hazm'a atıf yapılmayan delillerdir. Bu başlık altında bu delilleri vermenin konuya daha geniş bir çerçeveden bakmayı sağlayacağı düşünülmektedir.

11. İbn Hazm'a göre, tilavet secdesi tam bir rekâtı olmadığı için namaz değildir. Namaz olmadığı için abdestsiz, cünüp, hayızlı veya nifas zamanlarında yapılması caizdir. Çünkü yapılmasını engelleyici herhangi bir delil bulunmamaktadır. İbn Hazm tilavet secdesinin namaz gibi olduğu söylenirse bunun batıl bir söz olacağını ifade ederken namazın kıyam, kıraat, culûs ve selam gibi şartları varken tilavet secdesinde bunların hiçbirinin bulunmadığına dikkat çekmektedir.⁴³²

2.8.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Hanefî mezhebi, hayız ve nifas hallerindeki kadının mescide girmesini mescide duyulması gereken saygıdan⁴³³ ve bu konuda vârid olan rivayetlerden dolayı caiz görmemektedirler.⁴³⁴ Ayrıca Hanefî mezhebine göre namaz için gerekli olan abdestin tilavet secdesi için de gerekli olduğu hususunda icma vardır.⁴³⁵ Onlar hayızlı olarak tilavet secdesini emreden ayeti dinleyen kadınların tilavet secdesi yapmaları gerekmediği hususunda kanaat belirtmektedirler.⁴³⁶ Çünkü tilavet secdesi de namaz gibi bir ibadettir ve hayızlı kişi nasıl o vaktin namazından sorumlu tutulmuyorsa aynı şekilde tilavet secdesini yapmakla da sorumlu tutulmamaktadır.

⁴³¹ Zafer Koç, "Adetli Kadının Mescide Girmesi, Tavaf Yapması, İddet Bekleyen Kadının Evden Dışarı Çıkması ve Haccetmesi", 251.

⁴³² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 97.

⁴³³ Ali Yüksek, "İslam Fıkhiğine Göre Kadınların Âdet Ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41,2016, 86.

⁴³⁴ Şule Soyal Şenol, "Kadınların Özel Hallerinde Mescide Girmesini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(1), 2019, 242.

⁴³⁵ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 180.

⁴³⁶ Şerahsî, *el-Mebsût*, II, 5; Semerkandî, Ebu Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetu'l Fukaha*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1994, I, 235.

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. Hanefilerin bazılarına göre, gusül abdesti olmayanların mescitte beklemekten içinden geçmeleri caiz iken⁴³⁷; bazılarına göre ise bu şekilde içinden geçmeleri dahi yasaktır.⁴³⁸ Kâsânî, ihtiyaç halinde teyemmüm alınarak ihtiyaç miktarınca girmeyi caiz görse de⁴³⁹ Hanefî mezhebinde yaygın olan görüşe göre, mescide tazimin bir gereği olarak özel hallerdeyken mescide girip beklemek haram olarak değerlendirildiği gibi oradan geçmek de haram kabul edilmektedir.⁴⁴⁰

2. Hz. Peygamber'in mescide bitişik evlerin mescide açılan kapılarını *"Bu evlerin kapılarının yönlerini mescitten çevirin çünkü ben hayız ve cünübe mescidi helal kılmıyorum."*⁴⁴¹ buyurarak kapattırması da Hanefilerin görüşlerini dayandırdıkları bir rivayettir.⁴⁴² Çünkü bu rivayette dikkat edileceği üzere yasaklama net bir şekilde ifade edilmektedir.

3. Nisâ suresindeki, *"Cünüpken gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın."*⁴⁴³ ayeti Hanefî mezhebinde hayızlının mescide girmesinde herhangi bir yasaklamamanın bulunmadığını ifade edenlere karşı cevap veren bir delil olarak kullanılmaktadır. Ayetteki cünüp lafzı yine nifas ve hayız halleriyle kıyas edilip bunların da aynı hükme tabi olduğu belirtilmektedir.⁴⁴⁴ Hanefilere göre, ayette geçen namaza yaklaşmama hususundaki emirle cünüp, hayızlı ve nifas haldeki kişilerin mescide girmesi konusundaki yasak kastedilmektedir.⁴⁴⁵

4. Câbir'den *"Bizden biri cünüp olduğu halde mescitten geçirdi."*⁴⁴⁶ şeklinde gelen bir rivayet bulunmaktadır. Ancak Hanefiler, bu rivayet ile amel etmeyi kabul etmemektedirler. Bunun iki ihtimali olduğunu düşünmektedirler. Birincisi; Hz.

⁴³⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, III, 168.

⁴³⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 13.

⁴³⁹ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 56.

⁴⁴⁰ Abdurrahman Haçkalı, "Kadınların İbadet Hayatıyla İlgili Bazı Meseleler: Adetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavafı Etmesi ve Mescide Girmesi", 297.

⁴⁴¹ Ebu Dâvûd, *Tahâret*: 232; Beyhakî, *Salât*: 4323; Begavî, *Ebu Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, Şerhu's Sünnne*, Thk.: Şuayb el-Arnâvut- Muhammed Züheyr eş-Şaviş, *el-Mektebetü'l İslâmî yay.*, Dimeşk 1983, II, 45.

⁴⁴² Mevsili, I, 13; Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l Kitap*, I, 43.

⁴⁴³ Nisâ: 4/43.

⁴⁴⁴ Zafer Koç, "Adetli Kadının Mescide Girmesi, Tavaf Yapması, İddet Bekleyen Kadının Evden Dışarı Çıkması ve Haccetmesi", 244.

⁴⁴⁵ Semerkandî, *Bahru'l Ulûm (Tefsir-u Semerkandî)*, I, 356; Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *Tefsir-u Celâleyn*, Şefkat yay., İstanbul 2018; 85.

⁴⁴⁶ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, I, 135.

Peygamber'in ashabın cünüp olarak mescide girdiklerinden haberi olmayabilir. İkincisi ise; ashabın mescide bu şekilde girmesi yasaktan önce olabilir.⁴⁴⁷

Hanefî mezhebinin ana kaynaklarında tespit edilebilen deliller bunlarla sınırlı olmakla beraber bundan sonraki deliller de bu görüşü destekleyen güncel kaynaklarda bulunan delillerdir.

5. Ümmü Atiyye, Hz. Peygamber'in çocukların, engellilerin, yaşlıların ve hayızlıların da bayram namazı kılınan alana getirilmesini emrettiğini rivayet ederken hayızlı olanların namazgâhtan ayrı bir yerde durduklarını da belirtmektedir.⁴⁴⁸ O, Hz. Peygamber'in toplumun her kesiminin oradaki manevi atmosferden yararlanmasını istediği için hayızlı kadınların da gelmesini emrettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Hanefîlere göre hayızlı kadınların mescide çağrılmaları mescide girmelerinin yasak olmadığını gösteren bir uygulama olarak sunulmamaktadır. Aksine onların namazgâhtan uzak durduklarını ifade etmesi böyle bir yasaklamanın varlığına işaret etmektedir.

6. Hanefîler, tilavet secdesinin şartlarını, namazın şartları gibi kabul etmektedirler. Onlara göre, tilavet secdesinde de namaz gibi beden, elbise ve mekân temizliği gerekmektedir. Çünkü o namazın bir rüknü olan secdenin namaz dışında yapılmasından ibarettir. Ayrıca tilavet secdesinin hastalık harici bir durumda teyemmümle yapılmasını da caiz görmemektedirler.⁴⁴⁹ Hayız ve nifas hallerindeki gibi namaz kılması veya sonradan kaza etmesi gerekmeyenlerin tilavet secdesi yapması da emredilmemektedir.⁴⁵⁰ Hanefîlerin bu görüşlerini desteklemek için başvurdukları başka bir delile rastlanmamıştır.

2.8.4. İhtilafın Sebebi

Mescide girme konusunda ihtilaf edilmesinin sebeplerinden ilki, bir önceki konuda detaylı bir şekilde açıklanmaya çalışıldığı üzere hayız ve nifas hallerinin hükmî

⁴⁴⁷ Abdurrahman Haçkalı, "Kadınların İbadet Hayatıyla İlgili Bazı Meseleler: Adetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavafı Etmesi ve Mescide Girmesi", 297.

⁴⁴⁸ Buhârî, Hayız: 324; Müslim, Salâtu'l İydeyn: 890.

⁴⁴⁹ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 186; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 75.

⁴⁵⁰ Mevsilî, I, 75.

bir kirlilik hali olup olmadığıdır. Önceki konuda bu ihtilaf hakkındaki görüşler aktarıldığı için burada bu konunun tekrar detaylandırılması gerekli görülmemiştir.

Allah Teâlâ Kur'ân'ı Kerim'de “*Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, yolcu olan müstesna olmak üzere, cünüp iken de gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın.*”⁴⁵¹ buyurmaktadır. Bu ayetin tefsirine bakıldığında bazı tefsirlerde “*namaza yaklaşmayın*” kısmının mecazi anlamda da mescide yaklaşmamayı içine aldığı şeklinde yorumlandığı görülmektedir.⁴⁵² Hanefilerin, hayız ve nifas hallerinin cünüplükten daha büyük bir hükmî kirlilik durumu olduğu⁴⁵³ kabulü de ihtilafın başka bir sebebi olarak ortaya konulmaktadır.

Mescide girip girmeme konusundaki ihtilafın bir diğer sebebi de, bu konuda Hz. Peygamber'den gelen kadınların özel hallerinde mescide girmeyi yasaklayan rivayetlerin bazılarının farklı şekillerde anlaşılabilmesidir. Ancak fıkıh mezheplerinin birçoğu kadınların mescitlere girişini caiz görmemektedirler.⁴⁵⁴

Mescitlere girme sorunuyla alakalı ihtilafın tarafları üç grup halinde ele alınabilir:

1. Özel hallerindeki kadınların mescitlere girmesi caiz değildir. Hanefî mezhebi genel olarak bu görüştedir.⁴⁵⁵
2. Özel hallerindeki kadınların mescitlere girmesi caizdir. Genel anlamda Zâhirîler ve İbn Hazm bu görüştedir.⁴⁵⁶
3. Özel hallerindeki bir kadının mescidi kirletme korkusu yoksa mescitlere girebilir. Modern dönemde varılan görüşler de bu yöndedir.⁴⁵⁷

Tilavet secdesi ile alakalı hususa gelince bu konuda, mescitlere girme konusunda olduğu kadar, tartışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu konunun delilleri de bir önceki konu kadar çok değildir. Her iki mezhep de kendi görüşlerini tilavet secdesinin namazdan bir cüz olup olmadığı üzerine bina etmektedirler. Yani tilavet secdesi

⁴⁵¹ Nisâ: 4/43.

⁴⁵² Semerkandî, *Bahru'l Ulûm (Tefsir-u Semerkandî)*, I, 356; Suyûtî, *Tefsir-u Celâleyn*, 85.

⁴⁵³ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 44.

⁴⁵⁴ Şule Soyal Şenol, “*Kadınların Özel Hallerinde Mescide Girmesini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlihi ve Değerlendirilmesi*”, 242.

⁴⁵⁵ Abdurrahman Haçkalı, “*Kadınların İbadet Hayatıyla İlgili Bazı Meseleler: Adetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavafı Etmesi ve Mescide Girmesi*”, 296.

⁴⁵⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 95.

⁴⁵⁷ Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, Ensar yay., İstanbul 2009, 49.

hakkındaki ihtilaflar, onun bir ibadet mi yoksa ibadetin ötesinde bir inanç göstergesi mi olduğu konusunda yoğunlaşmaktadır.⁴⁵⁸

2.8.5. Değerlendirme

1. Özel hallerindeki kadınların mescitlere girmesiyle alakalı ilk olarak söylenmesi gereken şey; mezheplerin tamamına göre abdestsiz kişilerin mescitlere girmesini yasaklayan ne Kur'ân'da ne de sünnette kesin bir hüküm bulunmamaktadır.⁴⁵⁹

2. Hayızlı ve nifas haldeki kadınların mescitlere girip giremeyeceği konusu İslam tarihi boyunca uzun uzun tartışılmıştır. Bu tartışmaların zemininde ayetlerin farklı şekillerde yorumlanması olduğu gibi Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadisler ve aklî çıkarımlar da vardır. Tüm bu tartışmalara ve delillerine bakıldığında kadınların özel hallerinde mescitlere girmesi konusunda İslam tarihi boyunca bir icma sağlanmadığı görülmektedir.

3. Özel hallerindeki kadınların mecburî durumlarda mescitlere girmesinde müslümanların necis olamayacağını ifade eden naslardan dolayı girmelerinin haram olmadığı ancak vârid olan yasaklayıcı rivayetlerden dolayı zorunlu olmadıkça girmelerinin ve orada vakit geçirmelerinin hoş karşılanmayacağı sonucuna varılmaktadır.

4. Mescitlerden kastın, umuma açık, beş vakit namaz kılınan camilerin olduğunu vurgulamanın da faydalı olacağı öngörülmüştür. Çünkü İbn Hazm'ın ifade ettiğinin aksine bütün mescitlerin aynı hükme tabi olmadığı düşünülmektedir. Bunun sonucunda mescit diye adlandırılan, bina altlarında veya daha ücra yerlerde zaman zaman namaz kılmak için zaman zaman da farklı toplantılar için toplanılan mekânlara kadınların özel hallerinde girmeleri hususunda hiçbir sıkıntı olmayacağı kanaati oluşmuştur.

5. Tilavet secdesinin tam bir namaz olmasa bile namazın bir ruknü, Allah'a duyulan saygıyı göstermek için uyulan bir emir olduğundan ve kulun Allah'a en yakın olduğu an secde hali olduğundan⁴⁶⁰ abdestli bir şekilde yapılması gerektiği fikrine varılmaktadır. Dolayısıyla özel hallerindeki kadınların namazla sorumlu tutulmadığı

⁴⁵⁸ Abdurrahman Çetin, "Tilavet Secdesi", 158.

⁴⁵⁹ Zafer Koç, "Adetli Kadının Mescide Girmesi, Tavaf Yapması, İddet Bekleyen Kadının Evden Dışarı Çıkması ve Haccetmesi", 244.

⁴⁶⁰ Müslim, Salât: 215; Ebu Dâvûd, Salât: 875; Nesâî, Salât: 727; Beyhakî, II, 158.

gibi tilavet secdesiyle de sorumlu tutulmadığı kanaati oluşmuştur. Yani tilavet secdesi Allah'a inancı gösteren bir ibadet olduğu kanaati hâsıl olmuştur.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBADETLER

Çalışmamızın bu bölümünde, namaz, oruç, hac gibi ibadetlerle ilgili konulara yer verilip kadınlar özelinde İbn Hazm ve Hanefilerin farklı içtihat ettikleri konular ele alınacaktır. İbn Hazm'ın zekât konularında kadınlarla alakalı Hanefî mezhebinden farklı görüşü tespit edilemediğinden bu bölümde zekâta dair herhangi bir konuya yer verilmeyecektir.

3.1. NAMAZ

Namaz, Kur'ân-ı Kerim'de birçok ayette doğrudan emredilen⁴⁶¹, günde beş vakit kılınması farz olan bir ibadettir. Kur'ân'da namaz yalnızca emredilmeyip bu ibadeti yerine getirenler övülmekte ve namaz kılmaları sebebiyle kötülüklerden alıkonuldukları⁴⁶² da belirtilmektedir. Hz. Peygamber de namazın Müslümanlar için önemini “*Her işin başı İslam, direği namaz, zirvesi ve üst noktası ise cihattır.*”⁴⁶³ buyurarak vurgulamaktadır. İslam'ın, namazı dinin direği olarak kabul etmesinden onun kişinin dinini ayakta ve diri tutan bir ibadet olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Bu başlık altında İbn Hazm ile Hanefî mezhebinin namaz konularında kadınlarla alakalı ihtilafa düştükleri hususlar ele alınacaktır.

3.1.1. Mescitte Cemaatle Namaz

Kur'ân'ı Kerim'de, “*Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle beraber rükû edin.*”⁴⁶⁴ buyurularak Müslümanlar cemaatle namaz kılmaya sevk edilmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ savaş durumunda da namazın nasıl cemaatle kılınması gerektiğini⁴⁶⁵ öğreterek bu durumdayken bile cemaatle namazın ne kadar önemli olduğunu bizlere göstermektedir.

⁴⁶¹ Bakara: 2/110, 238; Nisâ: 4/103; En'âm: 6/72; Yûnus: 10/87; Hûd: 11/114; İbrahim: 14/31; İsrâ: 17/78; Tâhâ: 20/14; Nûr: 24/56; Müzzemmil: 73/20; Beyyine: 98/5.

⁴⁶² Bakara: 2/177; Âl-i İmrân: 3/39; Nisâ: 4/162; A'râf: 7/170; Meryem: 19/55; Hac: 22/41; Ankebut: 29/45; Fâtır: 35/29.

⁴⁶³ Tirmizî, İman: 2616.

⁴⁶⁴ Bakara: 2/43.

⁴⁶⁵ Nisâ: 4/102.

Hız. Peygamber'den cemaatle kılınan namazın bazı rivayetlerde yirmi beş⁴⁶⁶, bazı rivayetlerde ise yirmi yedi kat⁴⁶⁷ münferiden kılınan namazdan daha sevap olduğu yönünde rivayetler bulunmaktadır.

Allah cinleri ve insanları yalnızca kendisine kul olsunlar diye yarattığını bildirmektedir.⁴⁶⁸ İnsanlar da Allah'a kul olma ve yaptığı ibadetlerin mükâfatlandırılması konusunda kadın ve erkek cinsi olarak aynı konumdadır. Yaratılış gerekçeleri aynı olsa da bu iki cinsin fitratları ve sosyal hayattaki sorumluluklarının aynı olmaması ibadet hayatlarındaki sorumluluklarını da etkilemektedir. Kadınların evlerinde kıldıkları namazın mı yoksa mescitte cemaatle kıldıkları namazın mı efdâl olduğu sorusu İbn Hazm ve Hanefî mezhebinin bu bağlamda ihtilaf ettiği bir husus olup bu başlık altında ele alınacaktır.

3.1.1.1. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm, kadınlara cemaatle namaz kılmanın farz olmadığı hususunda herhangi bir ihtilaf olmadığını⁴⁶⁹ yani İslam ulemasının tamamının cemaatle namazın kadınlara farz olmadığı görüşünde olduğunu ifade etmektedir. İhtilafın ise kadınların evlerinde kıldıkları namaz mı yoksa cemaatle mescitte kıldıkları namaz mı daha faziletli olduğu noktasında ortaya çıktığını ve kadınlar için daha faziletli olanın mescitte cemaatle birlikte kıldıkları namaz olduğunu belirtmektedir.⁴⁷⁰ İbn Hazm kadınların cenaze namazına katılmalarının ve cenazeyi takip etmelerinin dahi mekruh olmadığını çünkü Hz. Peygamber'in böyle bir yasaklama getirmediğini, bu sözün delilsiz olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷¹ Bilakis cenazede kadın görünce müdahale etmek isteyen Hz. Ömer'e, Hz. Peygamber "*Bırak onu Ömer, muhakkak göz yaşarır.*"⁴⁷² buyurarak onu engellemiştir. Bu da kadınların cenazeye katılmalarının ve onu takip etmelerinin mekruh olmadığını göstermektedir.⁴⁷³

⁴⁶⁶ Buhârî, Ezan: 646; Müslim, Mesâcid: 649; İbn Mâce, Mesâcid: 787-788; Tirmizî, Salât: 216; Nesâî, Salât: 486.

⁴⁶⁷ Buhârî, Ezan: 645; Müslim, Mesâcid: 650; İbn Mâce, Mesâcid: 789; Tirmizî, Salât: 215.

⁴⁶⁸ Zâriyât: 51/56.

⁴⁶⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 167.

⁴⁷⁰ İbn Hazm, II, 170; III, 112.

⁴⁷¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 387-388.

⁴⁷² İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, II, 482; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XV, 456; İbn Mâce, Cenaiz: 1587.

⁴⁷³ İbn Hazm, III, 388.

İbn Hazm kadınların cemaate katılmalarının belli edep kurallarının olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Müslüman bir kadının velisinin mescitte cemaate katılmasına izin vermemesi veya onu bundan mahrum edip engellemesi helal değildir. Ancak o, kadınların koku sürünmeleri veya kıyafetlerinin uygun olmaması durumunda velilerinin cemaate çıkmalarına izin vermemelerinin helal olacağını da bildirmektedir.⁴⁷⁴ Öyle ki ona göre kadınların mescide güzel koku sürerek gelmeleri kesinlikle caiz değildir. Bu şekilde mescide gelip kıldıkları namazları da batıl olmaktadır.⁴⁷⁵

İbn Hazm’ın konu hakkındaki delilleri: 1. Hz. Peygamber kadınlar için “*Sizden biriniz mescide geleceği zaman koku sürmesin.*”⁴⁷⁶ buyurmaktadır. İbn Hazm bu hadis sebebiyle kadınların koku sürünerek gitmelerinin yasak olduğunu ve sürdükleri koku sebebiyle namazlarının da batıl olduğunu belirtmektedir.⁴⁷⁷ Ancak yasağın bununla sınırlandırıldığına ve kadınların mescide gitmelerinin yasaklanmadığına dikkat çekmektedir.

2. Hz. Peygamber “*Allah’ın kadın kullarını Allah’ın mescitlerinden men etmeyin.*”⁴⁷⁸ buyurmakta başka bir rivayette ise, geceleyin ibadet etmek için mescide gitmek isteyen hanımlara engel olmamaları hususunda erkekleri uyarmaktadır.⁴⁷⁹ İbn Ömer, Resullullah’ın bu uyarısını kürsüde cemaate hatırlatırken oğlu Bilal’in kadınlara izin vermeyeceğini belirtmesi üzerine İbn Ömer’in oğluna “*Ben sana Resullullah’tan haber veriyorum ve sen hâlâ men edeceğini mi söylüyorsun?*”⁴⁸⁰ diyerek kızdığı rivayet edilmektedir. İbn Hazm’a göre bu rivayetler hem Hz. Peygamber’in kadınların mescitlerden men edilmesini yasakladığını hem de sahabenin önde gelenlerinin bu yasağı kesin bir emir olarak kabul edip ona tabi olduklarını göstermektedir.

3. İbn Hazm eserinde cemaatle namazın yirmi yedi kat⁴⁸¹ daha faziletli olduğunu bildiren rivayetleri zikrederken Hz. Peygamber’in kadının veya erkeğin kıldığı namaz diye herhangi bir ayırım yapmadığına dikkat çekerek faziletli olma durumunun cinsiyetle

⁴⁷⁴ İbn Hazm, II, 170.

⁴⁷⁵ İbn Hazm, II, 396.

⁴⁷⁶ Müslim, Salat: 443.

⁴⁷⁷ İbn Hazm, II, 396.

⁴⁷⁸ Buhârî, Cum’a: 900; Müslim, Salât: 442; Ebu Dâvûd, Salât: 566.

⁴⁷⁹ Müslim, Salât: 442; Beyhâkî, *Sünenü’l Kübrâ*, III, 189.

⁴⁸⁰ Abdurrezzak San’ânî, Ebu Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî el-Himyârî, *el-Musannef*, Thk.: Habîb Rahman el-A’zâmî, Mektebetü’l İslami yay., Beyrut 1984, III, 147; İbn Mâce, İman: 16.

⁴⁸¹ Buhârî, Ezan: 645; Müslim, Mesâcid: 650; İbn Mâce, Mesâcid: 789; Tirmizî, Salât: 215.

alakalı olmadığını belirtmektedir. Bu rivayette zikredilen daha faziletli olma durumunu sadece erkeğe has kılmanın umumu tahsis etmek anlamına geleceğini ifade etmektedir. Tahsis etmeyi gerektiren herhangi bir delil veya işaret olmadan bunu yapmanın caiz olmadığını belirterek⁴⁸² Müslüman kadınların bu faziletten men edilmesine karşı çıkmaktadır.

4. Hz. Peygamber döneminde kadınların mescide geldiklerini ve cemaate katıldıklarını gösteren rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden birinde Hz. Peygamber mescitteki kadınlara, namazdayken erkekler başlarını kaldırıncaya kadar başlarını kaldırmamalarını emretmektedir.⁴⁸³ Ayrıca Hz. Peygamber'in mescidin bir kapısını kadınlara tahsis ettiği, Hz. Ömer'in de kadınların kapısından girmeyi yasakladığı⁴⁸⁴ ve İbn Ömer ölünceye kadar bu kapıdan hiç girmediği⁴⁸⁵ bilinmektedir. İbn Hazm bu uygulamaların kadınların mescitte cemaate katılmalarının teşvik edildiğini göstermek için zikrettiği düşünülmektedir. Bunlarla birlikte o, kadınların süslenip veya güzel kokular sürerek mescide çıkmalarının Allah'a âsi olmaları anlamına geldiğini ve böyle bir duruma izin verilmediğinin de üzerinde durmaktadır.⁴⁸⁶

5. Hz. Peygamber başka bir rivayette ise, *“Ben namazı uzatmak niyetiyle namaza başlarım, ancak o esnâda bir çocuk ağlaması işitirim, onun ağlamasından annesinin hissedeceği üzüntünün şiddetini bildiğim için hemen namazı kısaltır, hafifletirim.”*⁴⁸⁷ buyurmaktadır. İbn Hazm tüm bu rivayetleri zikrettikten sonra *“Eğer kadınların evlerinde kıldıkları namazları daha faziletli ise Hz. Peygamber niçin daha az faziletli olan bir şey için bu kadar önem vermiş ve kadınlara bu konuda kolaylıklar sağlamaya çalışmıştır?”* sorusunu sormakta ve kadınların mescitte cemaate katılmalarının en azından nedb veya teşvik bildirdiğini belirtmektedir.⁴⁸⁸

6. İbn Hazm kadınların evde kıldıkları namazların daha faziletli olduğunu ifade eden rivayetlerin senetlerinde meçhul râviler bulunması sebebiyle makbul olmadıklarını savunmaktadır. Ona göre bu rivayetler sahih kabul edilseler bile mensuh oldukları açıktır. Çünkü Hz. Peygamber'in vefatından önceki zamanlarda da kadınlar cemaate

⁴⁸² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 112.

⁴⁸³ Buharî, Salât: 362; Müslim, Salât: 441; Ebu Dâvûd, Salât: 630; Nesâî, Kible: 766.

⁴⁸⁴ Ebu Dâvûd, Salât: 464.

⁴⁸⁵ Ebu Dâvûd, Salât: 462, 571.

⁴⁸⁶ İbn Hazm, II, 172; III, 113.

⁴⁸⁷ Buharî, Ezan: 710; İbn Mâce, İkametu's Salât: 989.

⁴⁸⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 172.

etkin bir şekilde katılmaktaydılar.⁴⁸⁹ Yani Hz. Peygamber'in son uygulaması ve emri kadınların cemaatten men edilmemesi yönündedir.

7. Hz. Ömer'in eşi Atike b. Zeyd (ö. 40/660) namazlarını mescitte kılan bir sahabi hanımdı. Hz. Ömer'in onun mescide çıkmasından hoşlanmadığını bilir ve Hz. Ömer'e, kendisinin mescide çıkmasını yasaklamadığı sürece mescide çıkacağını söylerdi. Hz. Ömer'in onu kışkırdığı ve mescide çıkmasını istemediği halde onu bundan men etmediği bilinmektedir. Atike'ye Hz. Ömer'in niçin yasaklamadığı sorulduğunda Hz. Peygamber'in, “*Allah'ın hanım kullarını mescide gitmekten alıkoymayın.*” hadisinin engel olduğunu söylediği rivayet edilmektedir.⁴⁹⁰ İbn Hazm da eğer kadınların evlerinde kıldıkları namaz daha faziletli olsaydı Hz. Ömer'in hanımlarını kışkırdığı için mescide gitmelerine engel olacağını ve bunu onlara söylemekten geri durmayacağını belirtmektedir.⁴⁹¹

8. İbn Hazm Hz. Aişe'den rivayet edilen, “*Resullulah kadınların ihdas ettiği şeyleri görseydi İsrailoğullarının kadınlarının mescide çıkmalarını yasakladığı gibi O da kadınların mescide çıkmalarını yasaklardı.*”⁴⁹² hadisin sekiz sebepten dolayı hüccet kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁴⁹³

a. Hz. Peygamber'i hak üzere gönderen ve kıyamete kadar bu dinin sahibi olan Allah Teâlâ hür, köle, evli, bekar ayırt etmeksizin gece, gündüz kadınların mescide gitmelerini yasaklamamaktadır. Allah'ın, kadınların yeni şeyler ihdas edeceklerini bilmemesi de mümkün değildir. Ayrıca, “*Eğer kadınlar yeni şeyler ihdas ederse onları mescitten men edin.*” şeklinde bir emir de bulunmamaktadır.⁴⁹⁴ Dolayısıyla bu Allah ve Resulü'nün yasaklamadığı bir uygulamadır.

b. Allah ve Resulü'nün yasaklamadığı bir şeyi diğer insanların yasaklaması dinen caiz değildir. Onların kadınların mescide gitmelerini yasaklamadığı da kesin bir şekilde bilindiğine göre diğerlerinin yasaklaması mümkün değildir.⁴⁹⁵

⁴⁸⁹ İbn Hazm, III, 115-117.

⁴⁹⁰ Buhârî, Cum'a: 900.

⁴⁹¹ İbn Hazm, III, 115.

⁴⁹² Buhârî, Ezan: 869; Müslim, Salât: 445; Ebu Dâvûd, Salât: 569.

⁴⁹³ İbn Hazm, II, 173; III, 115.

⁴⁹⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 115.

⁴⁹⁵ İbn Hazm, II, 173; III, 115.

c. Kadınların mescide gitmeleri neshedilmiş bir uygulama değildir. Çünkü Hz. Peygamber vefat etmeden önce kadınların mescide gittikleri bilinmektedir. İbn Hazm'a göre bu uygulamanın neshedildiğini söylemek başlı başına bir küfürdür.⁴⁹⁶

d. Hz. Peygamber'den sonra sözü hüccet olacak kim var?⁴⁹⁷ O'ndan sonra hiç kimsenin sözü veya görüşü tek başına hüccet olarak kabul edilmemektedir. Bu görüş Hz. Aişe'nin kendi görüşü olup İslamî bir hükme delil olacak nitelikte değildir.

e. Hz. Aişe, kadınların mescitlerden men edilmesinin mübah olduğunu söylememektedir. O bu konuyla alakalı olarak kendi zannını bildirmektedir. Zan emir ifade etmediği⁴⁹⁸ için bu rivayete göre hüküm verilememektedir.

f. Kadınların mescitte cemaate iştirak ettiklerinde çıkardıkları fitne zinadan daha büyük değildir. Resulullah zamanında da zina olmasına rağmen Hz. Peygamber'in onları mescitten men etmediği bilinmektedir. Bu konuda kadınlara yapılan uyarı zinetlerini göstermelerinden dolayı cennetin kokusunu alamamakla⁴⁹⁹ sınırlandırılmaktadır. Sonuç olarak kadınlara nasıl davranmaları gerektiği bildirilip tercih kendilerine bırakılmaktadır.

g. İbn Hazm, kadınların bazıları kötü şeyler ihdas ediyor diye etmeyenleri de cezalandırarak hepsini birden cemaatten men etmenin helal olmayacağı kanaatindedir.⁵⁰⁰ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "*Herkesin yaptığıının sonucu kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez.*"⁵⁰¹ buyurularak bazılarının yaptığı kötü davranışların topluma veya cinse mal edilemeyeceği anlatılmaktadır.

h. Kadınlar sonradan ihdas ettikleri şeyleri ihtiyaçlarını karşılamak için çarşı pazara çıktıklarında veya ziyaret için dışarı çıktıklarında da sergilerler. Ancak bu durumların yasaklanmamasına rağmen sadece cemaatle namaz kılmak için mescide gelmelerine engel olunması mütevatir sünnetin aksine yapılan bir uygulama olur.⁵⁰²

⁴⁹⁶ İbn Hazm, II,173; III, 115.

⁴⁹⁷ İbn Hazm, II, 173; III, 115.

⁴⁹⁸ İbn Hazm, II, 174; III, 115.

⁴⁹⁹ İbn Hazm, II, 174; III, 116.

⁵⁰⁰ İbn Hazm, II, 174; III, 116.

⁵⁰¹ En'âm: 6/164.

⁵⁰² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 116.

3.1.1.2. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Hanefî mezhebinde, kadınların mescitte cemaatle kılınan namazlara çıkmaları diğer bir ifadeyle namaz kılmak için mescide gelmeleri hoş karşılanmamakta ve mekruh olduğu ifade edilmektedir.⁵⁰³ Ebû Hanife'nin, sadece yaşlı hanımlara akşam, yatsı, sabah ve bayram namazları için ruhsat verip; öğle, ikindi ve Cuma namazları için ise ruhsat vermediği belirtilmektedir. Ona göre akşam saatlerinde fasıklar kendi kötü işleriyle meşgul olduklarından dolayı etraftaki fasık insanların sayısı iyi insanların sayısından daha azdır. Bu nedenle kötülük ve fitne çıkma ihtimali de daha az olup yaşlı kadınların mescide gitmelerine izin verilmektedir.⁵⁰⁴ Burada dikkat edilmesi gereken şey, Ebû Hanife fitne meydana gelmesinin sebebini sanıldığı gibi kadın olarak değil, kötü niyetli fasık erkekler olarak göstermektedir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise yaşlı kadınların namaz için mescide çıkmaları fitne meydana getirmeyeceği için bütün namazlara hatta küsuf ve istiska namazlarına çıkmalarına da ruhsat verildiğini ifade etmektedirler.⁵⁰⁵

Hanefiler de İbn Hazm gibi, kadınların cenaze namazına katılmalarının mekruh olmadığını ifade etmektedirler. Ancak onlara göre kadınların cenazenin ardından gitmeleri yani cenazeyi takip etmeleri İbn Atiyye'nin kadınların bundan nehyedildiğini ancak kesin olarak yasaklanmadığını bildirdiren rivayetinden⁵⁰⁶ dolayı mekruhtur.⁵⁰⁷

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. Hanefiler kadınların evde kıldıkları namazları, mescide çıkma durumlarında fitnenin meydana gelme ihtimalinden dolayı daha faziletli kabul etmektedirler. Fitne çıkma korkusu Hanefiler'in bu konu hakkındaki delillerin hepsinin nihâî noktası olarak ifade edilmektedir. Bu nedenle fitnenin ne olduğuna biraz daha detaylı bakmak gerekecektir.

Fitne kelimesi çeşitli halleriyle Kur'ân-ı Kerim'de ve hadislerde geçmektedir. Bu kelime genellikle bulunduğu yere göre farklı anlamlar almaktadır. Bakara suresi 102. ve Taha suresi 85, 90, 95. ayetlerde imtihan, sınama gibi anlamlarda kullanılırken; Bakara suresi 191, 193, 217. ve Nisâ suresi 91. ayette şirk, küfür anlamında; Mâide suresi 41,

⁵⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 41; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 59.

⁵⁰⁴ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 275.

⁵⁰⁵ Serahsî, II, 41; Kâsânî, I, 155, 275; Mevsilî, I, 59.

⁵⁰⁶ Buhârî, *Cenaiz*: 1278; Müslim, *Cenaiz*: 938; İbn Mâce, *Cenaiz*: 1577.

⁵⁰⁷ İbn Âbidîn, *Reddu'l Muhtâr*, II, 232.

49. ve Saffât suresi 162. ayetlerde sapma, sapıklık anlamında; Âraf suresi 27. ayette şeytanın hile ve tuzağı anlamında kullanılmaktadır.

Hadislerde de fitne kelimesi kullanılmakta olup klasik hadis kaynaklarında bu başlıkla bablar açıldığı görülmektedir. Bazı hadislerde fitne, Hz. Peygamber'den hemen sonra ortaya çıkmaya başlayıp zamanla daha kötü bir hal alan ümmetin birliğine zarar veren dînî, siyasi, toplumsal çalkantılara işaret etmektedir.⁵⁰⁸ Fitne farklı anlamlarda kullanılmasından dolayı İslam tarihinde bu kavramın netleşmemiş olduğu ve çeşitli suistimallere yol açabilecek şekilde kullanıldığı bilinmektedir.⁵⁰⁹

Fıkıh kitaplarında da bu kavram yer yer kullanılmakla birlikte yapılmış tam bir tanıma rastlanılamamıştır. Ancak kadınla alakalı olarak kullanılan yerlerde fakihlerin bu kelimeye verdikleri anlam, kadınların erkeklerle aynı ortamları paylaşması ve onlara karışması sonucunda gayri meşru bir ilişki meydana getirebilecek davranışlardır.⁵¹⁰

2. *“Ey peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Eğer günahattan sakınmak istiyorsanız sözü edalı bir tavırla söylemeyin ki kalbinde çürüklük olan kimse ümide kapılmasın. Ayrıca düzgün söz söyleyin. Evlerinizde oturun ve daha önce cahiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı güzelce kılın, zekatı verin Allah'a ve Resulü'ne itaat edin.”*⁵¹¹

Hanefiler bu ayeti genç hanımların namaza çıkmalarına ruhsat verilmediğini gösteren bir emir olarak kabul etmektedirler. Onlar ayetten genç hanımların namaza çıkma durumlarında fitne meydana gelebileceğinin anlaşıldığını ifade etmektedirler.⁵¹² Onlar bu ayetin oluşabilecek muhtemel fitneyi engellemeye yönelik olduğuna işaret etmektedirler.

3. *“Kadının evinin özel odasında kıldığı namaz oturma odasında kıldığı namazdan, odasının gizli bir köşesinde kıldığı namaz, odasında kıldığından daha hayırlıdır.”*⁵¹³ Hanefilere göre Hz. Peygamber'den rivayet edilen bu hadis sebebiyle

⁵⁰⁸ Buhârî, Fiten:7060-7061, İlim: 85; İbn Mâce, Fiten: 3960.

⁵⁰⁹ Abdullah Kahraman, “Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadet Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü –Eleştirel Bir Bakış–”, *Marife Dergisi*, 4/2, 2004, 61.

⁵¹⁰ Abdullah Kahraman, 62.

⁵¹¹ Ahzâb: 33/32-33.

⁵¹² Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 275.

⁵¹³ Ebu Dâvûd, Salât: 570.

kadınların evlerinde kıldıkları namazların daha faziletli olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf kalmamaktadır.⁵¹⁴

4. Ümmü Atiyye (ö. 70/689-90) Hz. Peygamber zamanında hayızlı kadınların da bayram namazlarında mescide gelmelerinin emredildiğini ancak onların namaz kılınan yerden ayrı durduklarını aktarmaktadır.⁵¹⁵ Ancak Hanefiler bu rivayeti eserlerinde zikrederek bununla hüküm verilemeyeceğini açıklamaktadırlar. Çünkü onlara göre kadınların hayızlıyken namaz kılamayacakları kesin olarak bilinmesine rağmen hayızlı kadınların da mescide gelmelerinin emredilme sebebi Müslümanların sayısını çok göstermeye çalışmaktır.⁵¹⁶ Oysa bugün Müslümanlar zaten sayıca üstün ve güçlü oldukları için buna gerek kalmamaktadır. İhtiyacın ortadan kalkması ve fitne çıkma ihtimali onların bu uygulamayı sonlandırmak istemelerine sebep olmaktadır.

5. Hanefiler, Hz. Peygamber ve Hz. Ebûbekir dönemlerinde kadınların cemaatle namaza katılmalarına izin verilse de Hz. Ömer'in özellikle genç kızların mescide çıkmalarını fitneye sebep olabileceğinden dolayı yasakladığını belirtmektedirler. Serahsî, Hanefilerin doğru olarak kabul ettiği görüşün Hz. Ömer'in uygulaması olduğu üzerinde durmaktadır.⁵¹⁷

6. “*Hanımlarınızı mescitlerden men etmeyin. Ancak evleri onlar için daha hayırlıdır.*”⁵¹⁸ Mevsilî bu rivayeti zikredip fitne korkusundan dolayı genç hanımların mescide çıkmalarının mekruh olduğunda icma olduğunu belirtmektedir. Yaşlı hanımların durumlarının ise bu konunun giriş kısmında bahsedildiği üzere akşam, yatsı, sabah ve bayram namazları için ruhsat verildiğini; öğle, ikindi ve Cuma namazları için ise ruhsat verilmediğini ifade etmektedir. Ona göre eğer bir gün fitne çıkmayacağından emin olunabilirse Müslüman hanımların hepsinin bütün namazlarda mescitteki cemaate katılma hakları bulunmaktadır. Ancak günümüzde kötülükler ve fesat bu kadar baş göstermişken hanımların mescitte cemaate iştirakleri caiz değildir.⁵¹⁹

⁵¹⁴ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 275.

⁵¹⁵ Buhârî, *Iydeyn*: 981; İbn Mâce, *İkâmetu's Salât*: 1308; Ebu Dâvûd, *Salât*, 1136.

⁵¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 41; Kâsânî, I, 276.

⁵¹⁷ Serahsî, XVI, 37; Kâsânî, I, 157.

⁵¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IX, 337; Ebu Dâvûd, *Salât*: 567.

⁵¹⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 59.

3.1.1.3. İhtilafın Sebebi

Kur'ân-ı Kerim'de "*Ruku edenlerle birlikte ruku edin.*"⁵²⁰ buyrulurken genel anlamda cemaatle namaz teşvik edilmektedir. Ancak ayetlerde kadınların cemaate katılmalarının uygun olup olmadığı belirtilmemektedir. Bu konuda kadınların durumu Hz. Peygamber'in emirleri ve uygulamalarıyla belirlenmeye çalışılmaktadır.

İbn Hazm ve Hanefilerin görüşleri arasında ciddi anlamda fark olan bu konuda ihtilafa sebep olarak gösterilebilecek ilk şeyin Hz. Peygamber'in kişileri, durumları ve şartları gözeterek insanlara nasihat vermesi veya emretmesi olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in geneli kapsayacak şekilde cemaatle kılanan namazın daha faziletli olduğunu ifade etmesinin kadınları içine alıp almadığı tartışması da ihtilafa yol açmaktadır. Konuyla alakalı rivayetler incelenirken Hz. Peygamber'in kadınların hem evlerinde namaz kılmalarının daha faziletli olduğu yönünde hem de mescide çıkmalarının men edilmemesi yönünde rivayetlerin bulunduğu görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu rivayetler arasında bir çelişki olmayıp Hz. Peygamber bu konuda mescide çıkmak isteyen kadınlarla onları bırakmak istemeyen kocaları arasında bir denge kurmaktadır. Ancak bu dengenin zaman içerisinde fitne gibi her tarafa çekilebilecek bir kavram tarafından bozulduğu düşünülmektedir.

3.1.1.4. Değerlendirme

1. Hz. Peygamber'in kadınları mescitten men edici veya uzaklaştırıcı herhangi bir hadisine rastlanmamıştır. Aksine ulaşılan rivayetlerde O kadınların mescide gelmelerini teşvik etmekte, kocalarına da onları yasaklamamaları gerektiğini hatırlatmaktadır.

2. Asrısaadette kadınların cemaatle namaza katıldıklarına işaret eden birçok rivayet bulunmaktadır. Eğer kadınlar için efdal olan mescide gelmemeleri olsaydı Hz. Peygamber onları bu konuda uyarıp namazlarını evlerinde kılmalarının onlar için daha uygun olduğunu bildirmiş olacağı düşüncesi ağır basmaktadır.

3. Hanefilerin konuyla alakalı olarak zikrettikleri bütün delillerini sonuç olarak getirip fitneye dayandırmaları ve sanki Hz. Peygamber döneminde hiç günah işlenmiyormuş, insanların nefisleri alınmış, şeytan onlardan el etek çekmiş de o yüzden

⁵²⁰ Bakara: 2/43.

kadınların mescide çıkmaları serbest bırakılmış gibi olan kabullerinin doğru olmadığı düşünülmektedir. Hz. Peygamber döneminde insanlar içlerinde bir peygamberin var olmasından dolayı daha dikkatli davransalar da nefis ve şeytanın ortadan kalkmadığı herkes tarafından bilinmektedir.

4. Kadınların evleri onlar için sadece mescitte namaz kılma konusunda değil her konuda daha hayırlıdır. Bu yalnızca kadınların fitne çıkarmamaları için değil, bir fitneye maruz kalmamaları için de böyledir. Ancak Allah kadınları da erkekler gibi sosyal bir varlık olarak yaratmıştır. Onların da zaman zaman kendi ihtiyaçlarını karşılamaları gerekmektedir. Kadınların sosyal hayat içerisine günümüzdeki kadar dâhil olduğu bir zamanda camilerin fitneye sebep olacağı düşünülmemektedir. Ayrıca bugün fitneye sebep olmak veya bir fitne çıkarmak için aynı fiziki ortamı paylaşmaya bile gerek olmadığı açık olup fitne çıkarmak isteyen hanımlar da beyler de evlerinde oturdukları yerden de fitne çıkarabilmektedirler. Bu nedenle masum bir şekilde Allah'a olan kulluğunu daha iyi yerine getirme isteğiyle camiye gitmek isteyen hanımlara engel olunmaması gerektiği kanaati oluşmaktadır. Camide cemaatle yapılan ibadetin daha lezzetli olduğu, kulu Allah'a daha yakın hissettirdiği de dikkate alındığında kadınları bundan mahrum etmenin doğru olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

5. Kadınlar günümüzde herhangi bir erkekle muhatap olmayı dahi gerektirmeyen bir ibadet olan cemaatle namaza, ciddi anlamda bir fitne ortamı yoksa, sokağa çıktıkları anda ciddi bir emniyetsizlikle karşı karşıya kalmıyorlarsa camide cemaate katılarak kılmalarının daha faziletli olduğu düşünülmektedir.

Değerlendirme kısmında konuyla alakalı fitnenin üzerinde bu kadar durulmasının sebebi, fitne korkusu olmasaydı Hanefilerin de kadınların cemaatle namaz kılmalarını daha faziletli kabul edecekleri yönündeki kanaattir.

3.1.2. Kadınların İmameti

İslam, mensuplarının bir arada ve birbirlerinden haberdar bir şekilde yaşamalarını tavsiye etmekte ve Müslümanlar arasında sosyal kontrolün ve kaynaşmanın yaygınlaşması için bir takım ibadetleri buna vesile kılmaktadır. Bu ibadetlerin başında günde beş defa eda edilmesinin farz olması sebebiyle namaz gelmektedir. Müslümanlara namazlarını cemaatle kılmaları hususunda hem Kur'ân-ı Kerim'de hem de Hz. Peygamber'in sünnetinde teşvikler bulunmaktadır. Bu cemaatin önderliğini yaparak ona imam olmak da ayrı bir meziyet kabul edilip belli şartlara bağlanmaktadır.

Bir önceki bölümde ele alındığı üzere kadınların cemaate katılmalarının onlar için daha faziletli olduğu kabul edilse bile onların imamlık yapıp yapamayacaklarının da İslam tarihi boyunca tartışma konusu olduğu görülmektedir. Klasik fıkıh kaynaklarında imamlığın şartları açıklanırken erkek olmanın da zikredildiği görülmektedir.⁵²¹

Günümüzde bu konu kadınların hak, özgürlük ve eşitlik taleplerinin yanı sıra Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde uygulamanın hangi yönde olduğunun merak edilmesinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu konu içerisinde tartışılan hususlardan birinin de kadınların ezan ve kamet okumaları olduğu görülmüş ve konu bağlamında bunlara yer vermenin de uygun olacağı düşünülmüştür. Dolayısıyla bu konu başlığı altında imamlıktan kastın ne olduğu, hangi durumlarda kadınların imamlık yapabileceği, kadınların ezan ve kamet okumaları gibi İbn Hazm ve Hanefiler arasında ihtilafli olan konular hakkındaki görüş ve deliller ele alınacaktır.

3.1.2.1. İmamın Tanımı

İmam kelimesi “*kastetmek, öne geçmek, idare etmek*”⁵²² anlamlarına gelen “إِمَامٌ” kökünden türemiş Arapça bir kelimedir. İmam kelimesi ön ayak olan, kendisine uyulan kimse anlamlarına gelmektedir.

İmamlık etme anlamına gelen imamet kelimesi ise dinî literatürde iki farklı terim anlama sahiptir. Bunlardan ilki devlet başkanlığı anlamına gelen “imamet-i kübra” iken, diğeri kişinin namazda öne geçip cemaate imamlık etmesi anlamına gelen “imamet-i

⁵²¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r Râik*, I, 365; İbn Âbidîn, *Reddî'l Muhtâr*, I, 550.

⁵²² İbn Manzûr, *el-Lisânu'l Arab*, XII, 22.

suğra” olarak kabul edilmektedir.⁵²³ Bu başlık altında sadece namaz imamlığı anlamına gelen imamet-i suğra ele alınacaktır.

3.1.2.2. İbn Hazm’ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm kadınların devlet başkanı olma anlamına gelen imamet-i kübra’ya yetkilerinin olmadığını ifade ederek kadınlarla alakalı tartışılan imamet konusunun bu olmadığını belirtmektedir.⁵²⁴ Ona göre kadınların erkelere imamlık yapamayacağı da açıktır. Çünkü Hz. Peygamber’den kadınların erkeklerin önlerine geçmeleriyle onların namazlarını bozduklarını ve kadınların namazdaki yerlerinin erkeklerin arkası olduğunu bildiren rivayetler bulunmaktadır.⁵²⁵ O imamlığın arka saflarda yapılamayacağını da sebep göstererek kadınların erkelere imamlık etmesinin yasaklanmış olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir.⁵²⁶

İbn Hazm, kadınların kadınlara imamlık yapmasının caiz hatta müstehap olduğu görüşündedir. Ona göre arkalarına geçilmesi gereken erkek bir cemaat bulunmadığı durumlarda kadınları bir arada cemaat halinde namaz kılmaktan men eden hiçbir delil ve gerekçe bulunmamaktadır.⁵²⁷ Aksine o kadınların kendi aralarında bir imam tayin edip cemaatle namaz kılmalarının müstehap olmasını gerektiren delillerin bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca o kadınların ezan veya kamet okumalarının emredilmediğini ancak okurlarsa bunun daha iyi olduğunu savunmaktadır.⁵²⁸ Ona göre imam olan kadının, kadın cemaatin önünde bulunmasının da bir sakıncası bulunmamaktadır.⁵²⁹

İbn Hazm’ın konu hakkındaki delilleri: 1. Bu konu hakkında ne Kur’ân’da ne de sünnette yasaklayıcı bir nass veya delil bulunmamaktadır. İbn Hazm cemaatle namaz kılmanın hayırlı ve güzel bir iş olması nedeniyle yasaklanmasını doğru bulmadığını, Allah Teâla’nın da hayır işlemeyi⁵³⁰ ve iyilik ve takvada yardımlaşmayı⁵³¹ emrettiğini

⁵²³ İbn Âbidîn, *Reddu’l Muhtâr*, I, 547-548.

⁵²⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 66.

⁵²⁵ Abdurrezzak es-San’ânî, *el-Musannef*, I, 453; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVII, 531; Buhârî, Ezan: 870.

⁵²⁶ İbn Hazm, III, 135.

⁵²⁷ İbn Hazm, III, 135.

⁵²⁸ İbn Hazm, II, 169.

⁵²⁹ İbn Hazm, III, 136.

⁵³⁰ Hac: 22/77.

⁵³¹ Mâide: 5/2.

hatırlatarak belirtmektedir.⁵³² O ezan ve kametin de böyle güzel işler olduğundan kadınların okumalarında da bir sakınca görmemektedir.

2. Hz. Aişe'nin farz namazlarda kadınlara imamlık yaptığı⁵³³ rivayet edilmektedir. İbn Hazm başka bir rivayette ise onun kadınlara akşam namazı kıldırırken kadınların ortasında durduğunun ve açıktan okunması gereken yerleri açıktan okuduğunun⁵³⁴ aktarıldığını ifade etmektedir. O bu rivayetlere dayanarak özellikle kadınlarla alakalı fikhî hükümleri çok iyi bilen Hz. Aişe'nin uygulamalarının ümmetin kadınlarına örnek teşkil edebileceğini savunmaktadır.⁵³⁵

3. Hz. Peygamber'in eşi ve müminlerin diğer bir annesi olan Ümmü Seleme'nin de kadın cemaate namaz kıldırıldığı rivayet edilmektedir. Bu rivayetler de Ümmü Seleme'nin ikinci namazında ve Ramazan ayında Müslüman kadınların ortasında yer alarak imamlık ettiğini⁵³⁶ bildirilmektedir. İbn Hazm bu rivayetleri de aktararak görüşünü desteklemektedir.⁵³⁷ Ayrıca o rivayeti aktaran ravinin sika olduğunu ve aktardığı rivayetlerin altın değerinde olduğunu ifade etmektedir.⁵³⁸

4. İbn Hazm sahabeden İbn Abbas ve İbn Ömer, tabiinden Atâ b. Ebu Rebah (ö. 114/732), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Basrî, Nehâî, Şa'bi gibi isimlerin kadının farz veya nafîle namazlarda kadınların aralarında durarak onlara imamlık edebileceğini zikrettiklerini aktarmaktadır.⁵³⁹ Nafîle namazdan kastın Ümmü Seleme'nin uygulamalarını bildiren rivayetlerde de geçtiği üzere Ramazanda teravih namazı olduğu tahmin edilmektedir.

5. İbn Hazm Evzâî, Süfyân es-Sevrî, İshak b. Rahuye, Ebu Sevr gibi mensupları kalmamış mezhep imamlarının ve Ahmed b. Hanbel'in de kendisiyle aynı görüşte olup kadınların kendi aralarında namaz kılmalarını müstehap kabul ettiklerini belirtmektedir.⁵⁴⁰

⁵³² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 167; III, 136.

⁵³³ Ahmed b. Hanbel, XLV, 255; Beyhâkî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, I, 600.

⁵³⁴ Beyhâkî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, III, 187. (Beyhâkî'de aktarılan bu rivayette Hz. Aişe'nin okuyuşu açıktan yaptığı ve kıldırıldığı namazın akşam namazı olduğun dair bir bilgiye rastlanmamaktadır.)

⁵³⁵ İbn Hazm, II, 168; III, 137.

⁵³⁶ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 430; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV, 256. (Bu rivayetlerde Ümmü Seleme'nin kıldırıldığı namazın ikinci olduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır.)

⁵³⁷ İbn Hazm, II, 168; III, 137.

⁵³⁸ İbn Hazm, III, 137.

⁵³⁹ İbn Hazm, III, 137.

⁵⁴⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 137.

6. Sahabeden kadınların hemcinslerine imamlık etmelerinin yasak olduğuna dair herhangi bir muhalefet gelmediğini belirten İbn Hazm, bunu yasaklayanların ve mekruh görenlerin hevalarına göre davrandıklarını belirtip onları icmaya uymamakla suçlamaktadır.⁵⁴¹

7. İbn Hazm'a göre ezan ve kamet okumak Allah'ı zikretmektir. Bu zikri yapmak da kadınlara yasaklanmış bir şey değildir. Allah'ı her durumda zikretmek güzel olduğundan kadınların ezan ve kamet okuyarak O'nu zikretmeleri de güzeldir. Ayrıca Hz. Aişe'nin de ezan ve kamet okuduğuna dair rivayet bulunmaktadır. Bu da böyle bir yasaklamanın bulunmadığı fikrini güçlendirmektedir.⁵⁴²

3.1.2.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Hanefî mezhebine göre de kadınların devlet başkanı olması caiz değildir.⁵⁴³ Dolayısıyla konunun imamet-i kübrâ bölümünü tartışmaya gerek kalmamaktadır. Çünkü hem her iki mezhebin bu konuda görüş birliği bulunmaktadır hem de imamet-i kübrâ ibadet bağlamında değerlendirilmemektedir. Ayrıca Hanefî mezhebi âlimleri kadınların erkelere imam olmaları hususunda da İbn Hazm'la aynı düşünmekte ve bunun caiz olmadığı kanaatlerini belirtmektedirler.⁵⁴⁴

Hanefiler İbn Hazm'dan farklı olarak kadınların hemcinslerine imam olup namaz kıldırmalarının caiz olmakla beraber mekruh olduğunu kabul etmektedirler. Onlar zaruri durumlarda imam olan kadının, kadınlardan oluşan cemaatin ortasında durarak namazı kıldırması gerektiğini de vurgulamaktadırlar. Onlara göre kadınların bir cemaate imamlık etmeleri onların bazı yasakları işlemelerine neden olmaktadır. Namazlarını münferiden kılmaları halinde bu yasakları işleyemeyecekleri için kendi aralarında cemaat oluşturmalarının mekruh olduğu yönünde içtihat etmişdirler.⁵⁴⁵ Hanefilere göre kadınların ezan ve kamet okumaları mekruhtur ancak cemaatle namazda da bunlar

⁵⁴¹ İbn Hazm, III, 137.

⁵⁴² İbn Hazm, II, 170.

⁵⁴³ İbn Âbidîn, *Reddu'l Muhtâr*, I, 548;

⁵⁴⁴ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 227.

⁵⁴⁵ Kâsânî, I, 157; Merğînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Merğînânî, *Bidayetu'l Mübtedî*, Mektebetü ve Matbaatu Muhammed Ali Subhî, Kahire t.y, I, 16.

okunmaktadır. Dolayısıyla kadınların kendi aralarında cemaat oluşturmayarak namazlarını münferiden kılmaları daha doğrudur.⁵⁴⁶

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. Hanefiler de Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin kadınlara imamlık ederek cemaatle namaz kıldırıldıklarını aktaran rivayetleri zikretmektedirler. Ancak onlar bu uygulamanın İslam'ın ilk dönemlerine has olduğunu ve sonradan nesh edildiğini savunmaktadırlar.⁵⁴⁷ Onlar bu neshin ne zaman gerçekleştiğini ve ne ile neshedildiğine dair bir açıklamada bulunmamaktadırlar.

2. Hz. Peygamber'in, kadının kendi evinde kıldığı namazın mescitte kıldığı namazdan, kendi odasında kıldığı namazında da evinin diğer bölümlerinde kıldığı namazdan daha faziletli olduğunu⁵⁴⁸ bildiren bir hadisi bulunduğu malumdur. Hanefiler bu rivayete dayanarak kadınların münferiden kıldığı namazların efdal olduğunu, kendi aralarında oluşturdukları bir cemaatle namaz kılmalarının ise mekruh olduğunu savunmaktadırlar.⁵⁴⁹ Çünkü onlara göre kadının odasında namaz kılacağı yer cemaatle namaz kılmaya imkân verecek kadar büyük değildir.

3. Cemaatle kılınan namazlarda imam olan kişinin en önde tek başına durup cemaatin onun arkasına saf halinde durma gerekliliği de Hanefilere göre kadınların imam olamayacaklarını gösteren bir delildir.⁵⁵⁰ Çünkü kadınlara imam olduklarında ön safta durmayıp diğerlerinin arasında durmaları emredilmekte ve Hz. Aişe ile Ümmü Seleme'nin de böyle yaptığı bilinmektedir.⁵⁵¹ Yani onlara göre kadınlar kendi aralarında cemaat yapıp kıldıkları namazın faziletini artırmak isterken yapılması gereken bir şeyi eksik yaptıkları için mekruh bir işe kalkışmış olmaktadır.

4. Hanefiler ezan ve kametin cemaatle namazın sünnetlerinden olduğunu zikrederek kadınların kendi aralarında cemaat olmalarına yukarıda ifade edilen sebeplerden dolayı izin verilmediğini dolayısıyla ezan ve kamet de okuyamayacaklarını savunmaktadırlar. Bu konuda Hz. Peygamberden “Kadınların ezan ve kamet

⁵⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 133;

⁵⁴⁷ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 157.

⁵⁴⁸ Ebu Dâvûd, *Salât*: 570.

⁵⁴⁹ İbn Hümâm, *el-Fethu'l Kadîr*, I, 354.

⁵⁵⁰ Zeylâî, *Tebyînü'l Hakâik Şerhu Kenzü'd Dekâik ve Haşiyetü's Şilbiyyî*, I, 135; Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l Hidâye*, II, 336.

⁵⁵¹ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 430; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV, 256; Beyhâkî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, III, 187.

okumalarına gerek yoktur."⁵⁵² buyurduğu rivayeti de Hanefilerin sünnete dayanan delilleridir.⁵⁵³ Bunun yanı sıra onlar ezan ve kametin sesli olarak okunduğunu ancak kadınların seslerini yükseltmelerinin fitneye sebep olmasından korkularak yasaklandığını belirtmektedirler. Onlara göre eğer kadınlar ezan veya kamet okurlarsa sünnete muhalefet etmekle beraber namazları geçerlidir.⁵⁵⁴

5. Hanefilere göre eğer kadınlar ezan ve kamet okurlarsa okudukları için mekruh olan bir şeyi yapmış olurlar eğer okumazlarsa cemaatle namazda okunması gereken bir şeyi okumadıkları için yine mekruh bir şey yapmış olacaktırlar.⁵⁵⁵ Yani Hanefilere göre kadınların ezan ve kamet okuyamamaları cemaatle namaz kılmalarına, namaz kılamamaları ise ezan ve kamet okuyamamalarına sebep olmaktadır.

3.1.2.4. İhtilafın Sebebi

Bu konu hakkındaki ihtilaflar mezheplerin kadınların kadınlara imamlık yapmasının ne derece doğru olduğu, ezan ve kamet okuyup okuyamayacakları noktasında toplanmaktadır. Konu ile ilgili belirleyici bir ayetin olmaması, aktarılan rivayetlerin ise farklı anlamlarda açıklanabilir nitelikte olmasının ihtilafın meydana gelmesine neden olduğu görülmüştür.

Kadınların namaz için ezan okuyup kamet getirmeleri Hanefiler tarafından mekruh kabul edilirken İbn Hazm için böyle bir mekruhtan bahsedilemez. Buna benzer şekilde erkeklerin imam olduklarında cemaatin önünde durmaları gerekirken kadınlara cemaatin ortasında durmaları emredilmektedir. Dolayısıyla Hanefilerin kadınlarla erkeklerin ibadet şekillerinin farklı olduğu yönündeki bu tarz söylemleri de ihtilafa sebep olmaktadır.

İhtilafın tespit edilen bir diğer sebebi ise, Hz. Peygamber'in eşlerine kadınlar arasında imamlık etmelerine yönelik verdiği iznin nedeninin tam olarak anlaşılabilmesidir. Nitekim Hanefiler bu iznin İslam'ın ilk dönemleri olduğu için kadınlara namaz kılmayı öğretmek amacıyla verildiğini savunurken, İbn Hazm iznin

⁵⁵² Abdurrezzak, *el-Musannef*, III, 127; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, I, 201; Beyhâkî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, I, 600.

⁵⁵³ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 152.

⁵⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 133, 138; Kâsânî, I, 150.

⁵⁵⁵ Zeylâî, *Tebyînü'l Hakâik Şerhu Kenzü'd Dekâik ve Haşiyetü's Şilbiyyi*, I, 135.

sebebini böyle bir gerekçeye dayandırmamakta ve bunun umumi bir izin olduğunu kabul etmektedir.

3.1.2.5. Değerlendirme

Kadınların devlet başkanı olması veya erkeklere namaz kıldırımları konularında İbn Hazm ve Hanefî mezhebi aynı görüşte olduklarından ve imamet-i kübra konusu ibadetler kapsamına dâhil edilemeyeceğinden bu konuların değerlendirilmelerine yer verilmeyecektir.

1. İmam Muhammed *Kitâbu'l Âsâr*'da Hz. Aişe'nin kadınlara imamlık yaptığını bildirdikten sonra bunun hoşlarına gitmeyen bir iş olduğunu ve Ebû Hanife'nin de kadınların imamlık yapacakları zaman diğer kadınların arasında yerlerini alması gerektiği görüşünde olduğunu belirtmektedir.⁵⁵⁶ Ancak Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin yaptığı bu eylemi niçin hoş karşılamadıklarını açıklamamaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus ise İmam Muhammed'in bu eyleme mekruh dememesi ve Ebû Hanife'nin mekruh dediğine dair bir açıklamada bulunmamasıdır. Ancak daha sonraki kaynaklara bakıldığında hoşlanmama durumunun biraz daha ilerisine gidilerek mekruh⁵⁵⁷ olduğu veya caiz olmadığı⁵⁵⁸ yönünde içtihat edildiği görülmüştür.

2. Hanefîler imamın cemaatin önünde durması gerektiğini bunun imamlığın hem kelime anlamının bir gereği hem de uygulamanın böyle olduğunu öne sürerek kadınların safın ortasında durmalarını doğru bulmadıklarını ancak öne de geçemeyeceklerini bildirmektedirler. Oysa Hz. Peygamber Ümmü Seleme'ye kadınların ortalarında durarak namaz kıldırmasını bizzat emretmektedir.⁵⁵⁹ Bu durumda kadınların cemaatle namazlarında öne geçmelerinin istenmediğini belirtmek yerine uygulamayı tamamen mekruh kabul etmenin sebebi anlaşılammıştır.

3. Hz. Peygamber'in eşlerinin uygulamalarının neshedildiği görüşü de doğru bulunmamaktadır. Zira uygulamayı nesheden hiçbir rivayete rastlanmamıştır. Ayrıca Hz. Aişe'nin teravih namazını kıldırması da neshin olmadığına işaret etmektedir.⁵⁶⁰

⁵⁵⁶ Şeybânî, *el-Âsâr I-II*, Thk.: Ebu'l Vefâ el-Afgânî, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye yay., Beyrut t.y., I, 603.

⁵⁵⁷ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 157; Merğînânî, *Bidayetu'l Mübtedî*, I, 16.

⁵⁵⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 58.

⁵⁵⁹ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, XVI, 256.

⁵⁶⁰ Tevhit Bakan, "Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namazı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2008, 30, 41-92.

Çünkü teravîh namazlarının Hz. Peygamber döneminde münferiden kılındığı daha sonraki dönemlerde cemaatle kılındığı bilinmektedir.

4. Hanefîlerin delil olarak sundukları kadınların odalarında kıldıkları namazın daha faziletli olduğunu ifade eden rivayetin de bu bağlamda değerlendirilmemesi gerektiği düşüncesi hâsıl olmuştur. Zira kiminin odası küçükken kiminin odası büyüktür. Cemaat oluşturmak için kalabalıklara gerek olmadığı, iki kişiyle cemaat olunabildiği de açıktır.

5. Hanefîlerin kadınların ezan ve kamet okumalarının mekruh olmasından dolayı kadının imametin mekruh olduğu görüşü de doğru bulunmamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber kadınlara ezan ve kamet getirmenin gerekmediğini⁵⁶¹ bildirmektedir. Hanefîler'in de kadınların ezan okumalarının veya kamet getirmelerinin mekruh olduğunu bu rivayete bağladıkları halde⁵⁶² nasıl kadınları böyle bir çıkmaza soktukları anlaşılamamaktadır. Yapmaları gerekmeyen bir şeyi yapamadıkları için nasıl sorumlu tutuldukları anlaşılamayıp İbn Hazm'ın içtihadı daha ikna edici bulunmuştur.

⁵⁶¹ Beyhâkî, *es-Sünenu'l Kübrâ*, I, 600.

⁵⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 133; Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, I, 152.

3.2. ORUÇ

Oruç, diğer semavi ve beşeri dinlerde de bulunan çok köklü bir ibadet olup yerine getirme şekli inançtan inanca değişiklik göstermektedir. Müslümanların orucu tan yerinin ağarmasıyla başlayarak güneşin batmasına kadarki zaman içerisinde yeme, içme ve cinsel birliktelikten uzak durulması şeklindedir.⁵⁶³ Oruç, “*Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı.*”⁵⁶⁴ ayetiyle Ramazan ayında tutulması farz kılınmaktadır. Ramazan ayında bir mazeretten dolayı tutulamayan oruçların kaza edilmesi veya mazeretsiz bir şekilde tutulmayan oruçların yerine kefaret tutulması da farzdır. Farz olan bu oruçların yanı sıra farklı mükellefiyet derecesine sahip oruçlar da bulunmaktadır. Aşure orucu, şevval ayı orucu, adak orucu, pazartesi-perşembe oruçları oruç çeşitlerinden bazıları olup mükelleflerin yapmalarının aynı seviyede istenmediği oruçlardır.

Bu başlık altında oruç konuları içerisinde İbn Hazm ve Hanefi mezhebinin kadınlarla ilgili ihtilafları ele alınacaktır.

3.2.1. Hamilelikte Veya Emzirirken Tutulamayan Oruçların Kazası

Oruç tutmaya güç yetiremeyecek olanların durumu orucu emreden ayetten bir sonraki ayette, “*İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir. Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir. Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır.*”⁵⁶⁵ şeklinde açıklanmaktadır. Bu ayette açıkça zikredilmeyen ancak “orucu tutmakta zorlanan” kişilerin kapsamına dâhil edilen Müslümanların oruç tutmaları veya tutamamaları durumunda izleyecekleri yol ise mezhepler arasında ihtilaf edilen konular olarak ortaya çıkmaktadır.

Hamileyken oruç tutması halinde çocuğuna veya kendisine bir zarar gelmesinden korkan ya da emzirirken sütünün çocuğuna yetmeyeceğinden korkan annelerin farz olan Ramazan oruçlarını tutmamaları caiz görülmektedir. Ancak tutmadıkları bu oruçları

⁵⁶³ Ali İhsan Yitik, “Oruç”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIII, 416-425.

⁵⁶⁴ Bakara: 2/183.

⁵⁶⁵ Bakara: 2/184.

daha sonra kaza edip etmeyecekleri hususunda İbn Hazm ve Hanefi mezhebi ihtilaf etmişdirler. Bu konu başlığı altında mezheplerin bu konudaki ihtilafı ele alınacaktır.

3.2.1.1. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm hamile ve emziren annelerin Ramazan orucunu emreden ayetin muhatabı olduklarını ancak bunların mazeretlerinden dolayı tutmamalarının caiz olduğunu belirtmektedir. Ona göre emziren bir anne sütünün az olmasından, çocuğuna yetmemesinden korkarsa ve bebeği emzirecek başka kimse yoksa veya bebek başka kimseden emmek istemezse annenin orucunu bozması gerekmektedir. Aynı şekilde hamile bir anne karnındaki bebeğine bir şey olmasından korkarsa o da orucunu bozar. İbn Hazm'a göre bunların zikredilen gerekçelerle bozdukları oruçlardan dolayı kaza etmeleri veya fidye vermeleri de gerekmemektedir. Ancak hamile veya emziren kadın herhangi bir hastalıktan dolayı orucunu bozmak zorunda kalırsa onun günü gününe kaza etmesi gerekir.⁵⁶⁶ Çünkü ona göre bu izin yalnızca hamilelik ve emzirme sebebiyle verilmiştir.

İbn Hazm'ın konu hakkındaki delilleri: 1. İbn Hazm, hastalıktan dolayı oruç bozmak kaza etmeyi gerektirirken, çocuğuna herhangi bir zarar gelmesinden korkan hamile veya emziren annelerin oruçlarını bozmalarının kaza etmeyi gerektirmediğini savunmaktadır. Çünkü Allah Bakara suresi 184. ayette yolcu ve hastanın kaza etmelerinin gerektiğini belirttiği halde hamile ve emziren anneleri zikretmemektedir.⁵⁶⁷ Bu hamile ve emziren kadınların kaza etmeyeceğine dair ilk delil olarak sunulmaktadır.

2. İbn Hazm, onların fidye vermelerine gerek olmamasını da, "*Bilgisizlikleri yüzünden beyinsizce çocuklarını öldürenler ve Allah'ın kendilerine verdiği rızkı, Allah adına yalan söyleyerek (kadınlara) yasaklayanlar muhakkak ki ziyana uğramışlardır.*"⁵⁶⁸ ayetiyle açıklamaktadır.⁵⁶⁹ Anlaşıldığı kadarıyla ona göre bu durumlarda oruç tutup bebeğe zarar gelmesine sebebiyet veren anne bu ayetin muhatabı haline gelmektedir.

⁵⁶⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 410.

⁵⁶⁷ İbn Hazm, IV, 410.

⁵⁶⁸ En'âm: 6/140.

⁵⁶⁹ İbn Hazm, IV, 410.

3. Hz. Peygamber, “*Merhamet etmeyene merhamet edilmez.*”⁵⁷⁰ buyurmaktadır. İbn Hazm’a göre hamile olanların veya emzirip bebeğine bir şey olmasından korkanların oruç tutma mecburiyetlerinin bulunmaması bebeğe gösterilen bir merhamettir. Ramazan orucunun bozulmasından dolayı kaza etmesi gerekenler hasta, yolcu, hayızlı ve nifaslılardır. İbn Hazm’a göre bunların dışındaki herhangi bir kimseyi buraya dâhil etmek Allah’ın çizdiği sınırları aşarak kendine zulmetmek anlamına gelmektedir.⁵⁷¹ Allah onların oruçlarını kaza etmeleri gerektiğini bildiren bir şey emretmemiştir. Allah’ın emretmediği bir şeyi emretmek ise haddi aşmaktır.⁵⁷²

4. İbn Hazm bu durumlardaki kadınların Ramazanda tutamadıkları oruçlar için ne yapmaları gerektiği konusunda gelen rivayetleri değerlendirmekte ve bu rivayetlerden bazılarında kazanın, bazılarında ise fidyenin düşürüldüğünü belirtmektedir. Kendi görüşünün ise her ikisine de gerek olmadığı yönünde olduğunu belirtmiştir. Çünkü rivayetlerde dikkat çeken husus, ne kaza ne de fidyeye konusunda bir ittifakın bulunmadığıdır. Ayrıca bu konuda nass veya icma da bulunmamaktadır. Ona göre Bakara suresi 184. ayette fidyenin zikredilmesi, Hz. Peygamber’in de ayetin bu kısmının hamile ve emzireni içine aldığı söylenildiği rivayet edilmektedir. Ancak ona göre bu rivayet makbul olmayıp Seleme b. Ekva’nın⁵⁷³ (ö. 74/693) ve İbn Abbas’ın⁵⁷⁴ sahih senetle belirttiği gibi ayetin bu kısmı neshedilmiştir.⁵⁷⁵ İbn Abbas’ın konuya dair rivayetine bakıldığında onun hamile ve emzirenin neshedildiğini ifade ettiğine rastlanmamıştır. İbn Abbas’ın fidyeye verme sorumluluğunun yaşlılar için neshedilmediği üzerinde durduğu görülmüştür.

5. İbn Hazm bu konuda yaşlıların hasta ve yolcuya benzediğini ancak hamile ve emziren annelerin onlara benzemediğini belirtmektedir. Çünkü ona göre yaşlı kimseler hasta ve yolcu gibi kendileri için orucunu bozarken hamile ve emziren anneler kendileri için değil başka bir can için oruçlarını bozmaktadırlar.⁵⁷⁶ Bu benzetmeyi kurmakla birlikte İbn Hazm hasta ve yolcunun kaza etmesi gerektiğini ifade ederken yaşlıların

⁵⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVI, 393; Buhârî, Âdap: 5997; Müslim, Fezâil: 2318; Ebu Dâvûd, Âdap: 5218; Tirmizî, Birr: 1911.

⁵⁷¹ Talâk: 65/1.

⁵⁷² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 410.

⁵⁷³ Buhârî, Tefsir’ul Kur’ân: 4507; Müslim, Sıyam: 1145; Ebu Dâvûd, Savm: 2315; Nesâî, Sıyâm: 2316.

⁵⁷⁴ Buhârî, Tefsir’ul Kur’ân: 4505; Ebu Dâvûd, Savm: 2318; Nesâî, Sıyâm: 2317.

⁵⁷⁵ İbn Hazm, IV, 412.

⁵⁷⁶ İbn Hazm, IV, 414.

fidye vermeleri gerektiğini de belirtmektedir.⁵⁷⁷ Bu benzerliği neden ifade etme gereği duyduğu tam olarak anlaşılamamakla birlikte ayetteki “orucu tutmakta zorlananlar” kapsamına yaşlıların dâhil edilirken hamile ve emzirenlerin dâhil edilemeyeceğini ifade etmek için olduğu düşünülmüştür. Çünkü o hamile ve emziren annelerin ayette zikredilen üç gruba da dâhil edilemeyeceklerini savunmaktadır.

3.2.1.2. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Hanefilere göre oruç tutmakta zorlanan, bebeğine bir şey olmasından korkan hamile veya emziren anneler ramazan orucunu tutmazlar. Oruç yolcuya farz olduğu gibi hamile ve emzirene de farzdır ancak onlara zaruretlerinden dolayı Ramazandan sonra kaza etme izni verilmektedir.⁵⁷⁸ Onlar bu mazeretlerinden dolayı Ramazan orucunu tutamayan kadınların kefaret tutmaları veya fidye vermelerine de gerek olmadığını savunmaktadırlar.⁵⁷⁹

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. Enes b. Malik'ten Hz. Peygamber'in “*Allah yolcudan namazın bir kısmını veya yarısını kaldırmıştır. Misafir, hamile ve emzirenden ise orucu kaldırmıştır.*”⁵⁸⁰ buyurduğu rivayet edilmektedir. Hattâbî (ö. 388/998) yolcudan namazın yarısının kaldırılmasıyla hamile ve emzirenden orucun kaldırılmasının aynı olmadığını belirtmektedir. Çünkü yolcu namazı kısaltsa da eda etmektedir. Ancak oruçta bir eda bulunmamakta ve kaza gerekmektedir.⁵⁸¹ Hanefilere göre de oruçta yolcu gibi hamile ve emziren anneler için de bir zorluk bulunmaktadır. Zorluğun olduğu yerde ise bir kolaylık bulunmaktadır. Bu nedenle hamile ve emzirenin kefaret tutması veya fidye vermesine gerek olmayıp yalnızca zorluk ortadan kalktığı zaman kaza etmesi gerekmektedir. Bu durumda oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin bir sorumluluğu bulunmamaktadır.⁵⁸²

⁵⁷⁷ İbn Hazm, IV, 411.

⁵⁷⁸ Munbecî, *el-Lübâb fi'l Cem beyne's Sünne ve'l Kitab alâ Mezhebi'l İmam Ebî Hanîfe*, I, 397.

⁵⁷⁹ Şeybânî, *el-Aslu'l Ma'ruf bi'l Mabsûd*, II, 245.

⁵⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXI, 392; İbn Mâce, Sıyâm: 1667; Ebu Dâvûd, Savm: 2408; Tirmizî, Savm: 715; Nesâî, Sıyâm: 2275.

⁵⁸¹ Hattâbî, Ebu Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî, *Meâlimu's Sünen I-IV*, (1. Bs.)Matbaatu'l İlmîyye yay., Halep 1932, II, 125.

⁵⁸² Serahsî, *el-Mabsûd*, III, 99; Zeylâî, *Tebyînu'l Hakâik Şerhu Kenzü'd Dekâik ve Haşiyetü's Şilbiyyî*, I, 336.

2. Kuran-ı Kerim’de “*Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir.*”⁵⁸³ buyurulmaktadır. Hanefilere göre yaşlılar bu kapsamda değerlendirilirken hamile ve emzirenler değerlendirilememektedirler. Çünkü hamile ve emzirenin orucu kaza etme umudu bulunmaktadır. Ancak fidye orucun yerini alan bir bedeldir. Ancak hamilelerin ve emzirenlerin mazeretleri ortadan kalktıktan sonra orucu tutabilecekken bedelini yerine getirmelerine gerek yoktur.

3. Hanefiler İbn Ömer’in “*Kendisi için bozarsa kaza, bebeği için bozarsa fidye gerekir.*”⁵⁸⁴ fikrini de eleştirmektedirler. Çünkü onlara göre burada “Bebekten dolayı fidye vermek gerekir.” denilecek olursa birincisi bebeğin oruç tutma sorumluluğu olmadığı için fidyeye gerek yoktur. İkincisi bebek için verilecekse bebeğin kendi malından verilmesi ve bebek sayısına göre artması gerekmektedir. Onlar bunu kabul edenlerin bebeğin kendi malından fidye verilmesini kabul etmediklerini de belirtmektedirler.⁵⁸⁵

4. Hanefiler Bakara suresinde “*İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar.*”⁵⁸⁶ ayetinin hasta olan kısmını “oruç her kime zarar verirse” veya “oruç her kimi hasta ederse” şeklinde anlaşılabilirliğini belirtmektedirler.⁵⁸⁷ Bununla birlikte hamilelik ve emzirme durumlarının da bir çeşit hastalık olarak kabul edilebileceğini ifade etmektedirler. Onlar ayette hasta olanların sonrasında oruçlarını kaza etmeleri gerekirken fidye vermelerine gerek olmadığını belirtildiği vurgulamaktadırlar.⁵⁸⁸

5. Ramazan orucu bozulduğunda kaza veya kefâret şeklindeki iki hükümden birine tabi olunması gerekmektedir.⁵⁸⁹ Kefâret, mazeretsiz bir şekilde orucu bozana gerekirken bir mazeretin bulunduğu durumlarda ise kaza gerekmektedir. Hanefilere göre hamilelik ve çocuk emzirme mazeret olarak kabul edilebilecek durumlar olduklarından onlara da kaza etmeleri gerekmektedir.

⁵⁸³ Bakara: 2/184.

⁵⁸⁴ Abdurrezzak es-San’ânî, *el-Musannef*, IV, 217; Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, III, 198; Beyhâkî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, IV, 389.

⁵⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 100; Kâsânî, *Bedâiu’s Sanâî*, II, 97.

⁵⁸⁶ Bakara: 2/184.

⁵⁸⁷ Kâsânî, II, 97.

⁵⁸⁸ Şeybânî, *el-Hücce alâ Ehli’l-Medîne I-IV*, (2.bs.), Thk.: Mehdi Hasen el-Geylânî el-Kâdirî, Alemlî’l Kütüb yay., Beyrut 1982, I, 399-400.

⁵⁸⁹ Kâsânî, II, 105.

6. Hanefiler bu konu hakkında sahabe ve tabiun arasında da ihtilafların bulunduğunu belirtmektedir. Sahabe ve tabiun bu durumdaki annelerin oruçlarını sonraki bir dönemde kaza etmelerinin mi yoksa oruçlarının yerine fidye vermelerinin mi gerektiği hususunda farklı düşüncelere sahiplerdir. Hanefiler sahabeden Hz. Ali, tabiundan Hasan ve Ata'nın yolunu izlediklerini ve onların kabul ettikleri gibi kaza etmesi gerektiğini kabul ettiklerini belirtmektedirler.⁵⁹⁰

3.2.1.3. İhtilafın Sebebi

İhtilafın ilk sebebi olarak Bakara suresi 184. ayette hamile ve emziren annelerin oruç tutmakta zorlandıklarında ne yapmaları gerektiğinin açıkça belirtilmemesi olarak gösterilebilmektedir. Ayette hasta ve yolcunun durumu açıkça belirtilip mazeretlerinin bitmesinden sonra kaza etmeleri gerektiği açıklanmaktadır. Orucu tutmakta zorlananların ise günlük bir fakiri doyuracak kadar fidye vermeleri emredilmektedir. Ancak hamile ve emziren annelerin bu gruplardan hangisine dâhil edileceği veya bu gruplara dâhil edilip edilmeyeceği tartışmasının konu hakkındaki ihtilafın ana sebeplerinden biri olduğu düşünülmüştür. Zira Hanefiler hamile ve emzikli kadınları hastaya benzetip kaza etmeleri gerektiğini belirtirken⁵⁹¹ İbn Hazm bu iki gruba da benzemediğini dolayısıyla hükmünün ikisinden de farklı olarak hamile ve emziren annelerin tutamadıkları oruçlar için hiçbir şey yapmalarının gerekmediğini ifade etmektedir.⁵⁹²

Enes b. Malik'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadisin anlamının açık olmayıp farklı şekillerde anlaşılmaya müsait olduğu görülmüştür. Sahabe ve tabiundan konu hakkında birbirinden farklı birçok görüşün bulunması da tarafların farklı düşünmelerine sebep olmaktadır. Nitekim her iki görüşte sahabe ve tabiunun bu konudaki ihtilaflarına vurgu yapmaktadırlar.

3.2.1.4. Değerlendirme

1. Bakara suresi 184. ayette hasta, yolcu ve oruca gücü yetmeyenlerin ne yapması gerektiği açıklandıktan sonra “*Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha*

⁵⁹⁰ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, II, 97; Hattâbî, *Meâlimu's Sünen*, II, 125.

⁵⁹¹ Şeybânî, *el-Hücce alâ Ehli'l-Medîne*, I, 399-400; Kâsânî, II, 97.

⁵⁹² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 410-411.

hayırlıdır."⁵⁹³ buyurulmaktadır. Dikkat edileceği üzere mazeret halinde dahi orucu tutmak tavsiye edilmektedir. Bu nedenle mazeret bitip orucu tutabilecek duruma gelindiğinde kaza etmek yerine fidye vermenin doğru olmadığı kanaati oluşmaktadır. Aynı şekilde mazeretin mevcut olduğu zaman hayırlı olan bir şeyin mazeret ortadan kalktığında da hayırlı olduğu düşünülmektedir.

2. İbn Hazm yaşlıları hasta ve yolcunun durumuna benzer durumda olduklarından oruca güç yetiremeyenler kapsamına dâhil edilebileceklerini ifade etmektedir. İbn Hazm'ın burada benzerlikten yola çıkarak kıyasa mı başvurduğu tam olarak anlaşılammamaktadır. Onun kıyasa başvurması kendi usulü içerisinde bir çelişki oluşturmasının yanı sıra sadece bu benzerlikten yola çıkarak hamile ve emzirenleri nasıl bu bağlamın dışında tuttuğu da anlaşılammayan ayrı bir husustur.

3. Hamile ve emziren annelerin Ramazan ayında zorlandıklarında oruç tutmamalarına izin verilmesi İbn Hazm'ın ifade ettiği gibi bebelere duyulan merhametin bir göstergesi olsa da daha önce hiçbir ibadetin bu gerekçeyle tamamen kaldırıldığına rastlanmamıştır. Bebeğin de bu merhamete belli bir süre ihtiyacı olduğu açıktır. Dolayısıyla bebeğin ihtiyacı kalmadığı zaman ibadetin yerine getirilmesi gerektiği kanaati oluşmuştur.

4. Hz. Peygamber Ramazanda oruçluken cinsel ilişkide bulunup orucunu bozan bir sahabiye ne yapması gerektiğini anlatırken ilk olarak *"bir köle azat edip edemeyeceğini sorduğu, sahabinin bunu yapmaya gücünün yetmeyeceğini belirtmesi üzerine, iki ay peş peşe oruç tutup tutamayacağını sorduğu ve sahabinin bunu da yapamayacağını belirtmesi üzerine altmış fakiri doyurup doyuramayacağını sorduğu"* rivayet edilmektedir.⁵⁹⁴ Sonuç olarak bilerek ve mazeretsiz oruç bozmanın kefareti sırasıyla bir köle azat etmek, peş peşe altmış gün oruç tutmak, altmış fakiri doyurmak şeklindedir. Hamilelik veya emzirme kefareti gerektirmeyen durumlar olsa da Hz. Peygamber'in bu rivayette fidyeden önce oruç tutmayı sorması, yerine getirilemeyen orucun kaza edilmesinin fidyeden daha efdal olduğunu düşündürmektedir.

⁵⁹³ Bakara: 2/184.

⁵⁹⁴ Buharî, Savm: 1936; Müslim, Sıyâm: 1111; Ebu Dâvûd, Savm: 2390; Tirmizî, Savm: 724.

5. Sahabe ve tabiundan konu hakkında birçok farklı görüş gelmesine rağmen İbn Hazm'ın görüşüne benzer nitelikte hiçbir görüşe rastlanmamıştır. Onun konuya dair delillerinin ise yaygın kanaati geçersiz kılabilecek nitelikte olmadığı fikrine ulaşılmıştır.

3.2.2. Hayzın Kefâret Orucuna Etkisi

Kefâret dinen işlenen bir hatayı telafi etme veya günahı affettirme olarak değerlendirilen bir eylemdir. Allah Teâla yapılan bazı hataların telafisi olarak Müslümanlara kefareti emretmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de *“Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, 'Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... Yaralamalarda da kısas vardır. Kim kısası bağışlarsa bu kendisi için bir kefarete olur. Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir' diye yazdık.”*⁵⁹⁵ buyurmaktadır. Bu ayet kefaretin diğer dinlerde de bulunduğunu göstermektedir. Kefâretler hata ve günahların örtülmesi için pişmanlık bildirip Allah'tan af ve bağışlanma manasına sahip olduğundan bir çeşit tövbe olarak da değerlendirilmektedir.⁵⁹⁶

İslamda yemin, zihar, hataen adam öldürme, ramazan orucunu bilerek ve mazeretsiz bozma, tıraş kefareti gibi kefaretlere bulunmaktadır. Bu günahların kefaretlere farklı farklı olsalar da oruç tutma her birinde bir seçenek olarak bulunmaktadır. Nitekim yemin kefareti Kur'ân'da, *“Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin kefareti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah ayetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz.”*⁵⁹⁷ şeklinde açıklanmaktadır. Benzer şekilde, *“Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır. Buna imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur. Bu, Allah'a ve resulüne imanınızı göstermeniz içindir. İşte bunlar Allah'ın koyduğu*

⁵⁹⁵ Mâide: 5/45.

⁵⁹⁶ Rahmi Yaran, “Kefâret”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXV, 179-182.

⁵⁹⁷ Mâide: 5/89.

kurallarıdır. Kâfirleri elem veren bir azap beklemektedir.”⁵⁹⁸ buyurulmaktadır. Dikkat edileceği üzere bu ayetlerde farklı günahlara karşı tutulması istenen oruçların süreleri farklı olsa da oruç tutma emri aynıdır. Yemin kefâretindeki gibi üç gün oruç tutmak kadın erkek farketmeksizin günahı işleyen her Müslümanın yerine getirmesi mümkün olan bir emirken, iki ay peş peşe oruç tutmak düzenli hayız gören bir kadın için imkânsız gözükmektedir. Bu noktada İbn Hazm ve Hanefiler hayızın iki aylık kefâret orucunu bozup bozmayacağı hususunda ihtilaf etmişdirler. Bu başlık altında İbn Hazm ve Hanefiler’in bu ihtilafı ele alınacaktır.

3.2.2.1. Kefâretin Tanımı

Kefâret, “örtmek, gizlemek, inkar etmek”⁵⁹⁹ gibi anlamlara gelen Arapça “كفر” kökünden türeyen bir kelimedir. Fıkıh terimi olarak kefâret ise günah ve hataları örtmek için kurban kesmek, sadaka vermek, oruç tutmak gibi ibadetleri yaparak işlenen hatanın cezasını bu dünyada çekmek hem de Allah’tan bir bağışlanma beklemektir. Bu ibadetlerle yapılan hata ve günahların örtülmesi umulduğu için bu isimle isimlendirilmektedir.⁶⁰⁰

3.2.2.2. İbn Hazm’ın Görüşü ve Delilleri

Kur’ân-ı Kerim’de “*Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölünün ailesi diyeti bağışlarsa o başka. Öldürülen, mümin olmakla birlikte size düşman olan bir topluluktan ise mümin bir köle âzat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine teslim edilecek bir diyet vermek ve mümin bir köleyi âzat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması lâzımdır. Allah her şeyi bilmektedir, hikmet sahibidir.*”⁶⁰¹ buyurularak hataen adam öldürmenin kefâreti açıklanmaktadır. İbn Hazm hataen adam öldürme kefâretini ele aldığı konu içerisinde hayız gören kadınların bu kefâreti nasıl

⁵⁹⁸ Mücâdele: 58/3-4.

⁵⁹⁹ Zemahşerî, *Esâsu’l Belağâ*, II, 140.

⁶⁰⁰ İbn Manzûr, *el-Lisanu’l Arab*, V, 148; *el-Mevsûatü’l Fıkhiyye I-XLV*, Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, Kuveyt 1983-2006, XXXV, 37; Mehmet Katar, “Kefâret”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXV, 177-179.

⁶⁰¹ Nîsa: 4/92.

yerine getireceği hakkındaki görüşlerini de belirtmektedir. Ona göre adet gören bir kadın iki ay olan kefarete oruçlarını tamamen adetten kesilip menopoza girinceye kadar ertelemelidir. O bu durumu hasta olan kişinin farz olan orucunun ertelenip iyileştikten sonra tutmasına benzetmektedir.⁶⁰²

İbn Hazm'ın konu hakkındaki delili: 1. İbn Hazm ayette geçen “iki ay peş peşe” lafzından dolayı bu iki ayın arasına oruca engel hiçbir şeyin girmemesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre iki ayın arasına oruca engel olan bayram günleri, hastalık ve hayız gibi bir durumun girmesi halinde kefarete yeniden başlanması gerekmektedir. Zira bu durumlar ayette geçen “peş peşe” olma şartını bozmaktadır.⁶⁰³ O, kadınların hayız durumlarını bu konuda bir mazeret olarak değerlendirmemektedir.

3.2.2.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Hanefilere göre peş peşe iki ay oruç tutmayı gerektiren kefaretlerde hayız dışında peş peşelik şartını bozan her durum kefareti bozup yeniden başlamayı gerektirmektedir. Hayız gören bir kadın kefarete orucu tutması gerektiğinde oruca başlamalı, hayız günleri geldiğinde orucuna ara verip hayız biter bitmez tekrar oruca devam etmelidir. Hanefilere göre bu durumda kadının gördüğü hayız onun kefaretine zarar vermemekte dolayısıyla da kaldığı yerden devam edebilmektedir. Ancak eğer kadın üç günlük oruç gerektiren bir kefareti yerine getirirken hayız olursa oruca yeniden başlaması gerekmektedir. Kadın iki aylık kefarete orucu tutarken nifas olursa aynı şekilde nifasından sonra kefarete baştan başlaması gerekmektedir.⁶⁰⁴ Yani bu durum yalnızca iki aylık kefarete orucu tutarken hayız olmayla sınırlanmaktadır.

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. Hanefiler normal düzeninde hayız olan bir kadının her ay belirli günlerde hayızlı olduğunu dolayısıyla iki ay peş peşe ara vermeden oruç tutmasının mümkün olmadığını ifade etmektedirler. Onlara göre bu durum kadınlar için bir zarureti ortaya çıkarmaktadır.⁶⁰⁵ Zaruretin olduğu yerde de kolaylaştırma vardır. Aksi halde kadınlar üzerlerine farz olan kefarete orucunu tutmak için ya hamile kalmayı ya da bu borçlarını bilinmeyen bir tarihe erteleyerek menopoza

⁶⁰² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 237-238.

⁶⁰³ İbn Hazm, X, 238.

⁶⁰⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, III, 81; Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, V, 11.

⁶⁰⁵ Kâsânî, V, 11.

girmeyi bekleyeceklerdir.⁶⁰⁶ Kadınların bu zamanları beklerken üzerlerinde bu borçla vefat etmeleri de ihtimal dâhilindedir. Hanefiler böyle bir durumun yaşanmaması için kadınların mümkün olan en kısa süre içerisinde kefâretlerini tutmalarını isteyip araya giren hayzın oruçlarına zarar vermediğine içtihat etmişlerdir.

2. Hanefilere göre kadınların hayız olmaları normal bir hastalık gibi değerlendirilemez. Çünkü hastalık geçici bir durum olup iki ay veya daha uzun bir süre hastalıktan uzak kalmak mümkündür. Hanefiler bu nedenle hayız dışındaki bir hastalık sebebiyle orucun tutulamamasının kefâreti bozduğunu ancak hayızdan hemen sonra tekrar başlamak şartıyla hayzın kefâreti bozmadığını savunmaktadırlar.⁶⁰⁷

3. Hanefilere göre kadınların hayız olmalarının normal bir hastalıktan farklı olmasının bir diğer nedeni ise, hastayken oruç tutmak caiz olduğu halde hayızlıyken oruç tutmanın caiz olmamasıdır.⁶⁰⁸ Yani hayızlı kadın istese de oruç tutamamaktadır. Bu nedenle hayız kefârete ara vermeyi gerektirse de bu kadınların elinde olan bir durum olmayıp sürekli devam eden bir mazeret olduğundan ve bu şekilde oruç tutmak caiz olmadığından kefâret orucuna baştan başlamayı gerektirmemektedir.

3.2.2.4. İhtilafın Sebebi

Bu konuda ihtilafa sebep olan ilk şey ayette zikredilen “peş peşe” lafzı olarak tespit edilmiştir. Konu bağlamında kadının elinde olmayan sürekli bir mazeretinin bulunmasından ve oruç tutması halinde günahkâr olacağından bu durumda oruca ara vermesinin tam bir ara verme olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılmaktadır. Bununla birlikte İbn Hazm’ın hayzı normal bir hastalık gibi kabul etmesi, Hanefilerin ise durumu böyle değerlendirmemesinin de ihtilafa sebep olduğu görülmüştür. Konu hakkında Hz. Peygamber’den rivayet edilen herhangi bir hadisin bulunmaması da ihtilafın bir sebebi olarak zikredilebilir.

⁶⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 81.

⁶⁰⁷ Serahsî, III, 82.

⁶⁰⁸ Serahsî, III, 82.

3.2.2.5. Değerlendirme

1. Hayız için Kur'an'da "*Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir.*"⁶⁰⁹ buyurulmaktadır. Kadınların bu dönemlerde oruç tutamadıkları⁶¹⁰ bilinmektedir. Kefaret orucu tutması gereken bir kadının bu orucu tutması farz olduğundan, menopoza gireceği veya hamile kalacağı bir zamana kadar ertelenmesinin doğru olmadığı fikri benimsenmiştir.

2. Hayzın normal bir hastalık gibi olmadığı açıktır. Hanefilerin belirttiği gibi hastalık döneminde tutulan oruç caiz ve makbulken hayızlıyken oruç tutmak caiz değildir. Dolayısıyla burada ciddi bir zaruret bulunmaktadır. Kadınlar ya üzerlerinde borç olan bu orucu bilinmeyen bir zamana kadar erteleyerek belki de bu zaman gelmeden üzerlerinde bu borçla vefat edecekler ya da hayız günlerinde ara verip sonrasında hemen oruca başlayarak bu borcu eda edeceklerdir. İkinci seçeneğin daha doğru olduğu kanaati hâsıl olmuştur.

⁶⁰⁹ Bakara: 2/222.

⁶¹⁰ Müslim, Hayız: 335; İbn Mace, Sıyam: 1670; Tirmizi, Savm: 787.

3.3. HAC

Hac hemen hemen her din ve inanç sisteminde bulunan bir ibadet olup İslam'da da yoluna güç yetirebilen Müslümanların Mekke'ye gidip bu ibadeti yerine getirmeleri istenmektedir. Hac, *“Orada apaçık deliller, İbrâhim'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir.”*⁶¹¹ ve *“İnsanlara hac ibadetini duyur; gerek yaya olarak gerekse yorgun argın develer üzerinde uzak yollardan gelerek sana ulaşsınlar.”*⁶¹² ayetleriyle Müslümanlara emredilmektedir.

Hac yılda bir kere Zilhicce ayının sekiz ile on üçüncü günleri arasında yerine getirilen bir ibadet olup bu belirli günler dışında Kâbe'yi ziyaret ederek yapılan ibadet ise umredir. Kişi ömründe bir kere hac yapmakla farz olan haccı yerine getirmiş olmaktadır.

Bu başlık altında hac hakkında kadınlarla ilgili İbn Hazm ve Hanefî mezhebinin ihtilaf ettikleri konular ele alınacaktır.

3.3.1. Kadınların Mahremsiz Hac Yolculuğu Yapması

Hac, kadın veya erkek gücü yeten her Müslümanın yerine getirmesi gereken farz bir ibadettir. Zikredilen ayette “gücü yetmekle” kastedilen şeyin Hz. Peygamber tarafından erzak ve binek olarak açıklandığı bilinmektedir.⁶¹³ Kadınlara haccın farz olması için bu iki şarta ilave olarak yanlarında onlarla birlikte hac yolculuğu yapabilecek kocalarının veya mahremlerinin bulunması şartı da eklenmektedir.⁶¹⁴

Talâk suresinde *“Onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmassınlar.”*⁶¹⁵ buyurularak boşanmış kadınların evlerinden çıkmamaları dolayısıyla yolculuk yapmamaları emredilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber de kadınların kocaları ve

⁶¹¹ Âl-i İmrân: 3/97.

⁶¹² Hac: 22/27.

⁶¹³ İbn Mâce, Hac: 2897; Tirmizî, Tefsiru'l Kur'ân:2998; Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 308.

⁶¹⁴ Cessâs, II, 309.

⁶¹⁵ Talâk: 65/1.

yanlarında mahremleri olmadan yolculuk yapmamaları gerektiği hususunda uyarılarda bulunmakta ve onları bundan men etmektedir.⁶¹⁶

Fakihlerin çoğunluğu kadınların yanlarında kocaları veya mahremleri olmadan yolculuğa çıkmalarının caiz olmadığı hususunda ittifak etmektedirler. Ancak ne kadar uzaklıktaki bir yolculuğa çıkmalarının yasak olduğu ve hac yolculuğunun bu yasağa dâhil olup olmadığı noktasında ihtilaflar bulunmaktadır. Zira Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerde de çeşitli uzaklık mesafelerinden bahsedilmektedir.⁶¹⁷ Hz. Peygamber'in farklı mekân ve zamanlarda sorulan sorulara cevap olarak bu mesafeleri zikretmesinin bu çeşitliliğe sebep olduğu düşünülmektedir.⁶¹⁸

Hanefiler, Hz. Peygamber'in kadınların üç günlük ve daha fazla olan yolculuklarının yasaklandığını bildiren rivayetleri⁶¹⁹ hüccet kabul ederek kadınların kocasız ve mahremsiz üç günlük mesafeye yolculuk etmelerinin caiz olmadığını belirtmektedirler.⁶²⁰ Zâhirîler ise yanında kocası veya mahremi bulunmayan kadının bir beridlik yani yarım günlük mesafeye yolculuk edemeyeceğini belirten rivayetleri⁶²¹ delil olarak kabul etmektedirler.⁶²²

Hanefiler ve İbn Hazm'ın ihtilafları sadece bununla sınırlı kalmayıp kadınların hac yolculuğuna tek başlarına çıkıp çıkamayacakları konusunda da devam etmektedir. Kadınların herhangi bir yere yolculuğu ibadet bağlamında değerlendirilemeyeceğinden bu başlık altında yalnızca hac yolculuğu hakkındaki ihtilaf ele alınacaktır.

3.3.1.1. Mahremin Tanımı

Mahrem kelimesi Arapça “حرم” fiilinden türemiş olup sözlükte “*haram olan, yasaklanan veya helalin zıddı*”⁶²³ anlamlarına gelmektedir. Fıkıh terimi olarak mahrem ise “*akrabalık yakınlığından dolayı nikâhı haram olan kimse, kendileriyle evlenilmesi*

⁶¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVIII, 216; Buhârî, Kurban: 1864; Müslim, Hac: 1339.

⁶¹⁷ Ahmed b. Hanbel, XIII, 136, 137, 216; Buhârî, Kurban: 9741; Müslim, Hac: 1338, 1339.

⁶¹⁸ Muhammed Hüsni Çiftçi, “Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fıkî Bir Analiz”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2019), 206-243.

⁶¹⁹ Ahmed b. Hanbel, X, 385; XIV, 235; Müslim, Hac: 1338;

⁶²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 111; İbn Âbidîn, *Reddu'l Muhtâr*, II, 593.

⁶²¹ Ahmed b. Hanbel, XII, 157; Beyhâkî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, III, 199.

⁶²² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 22.

⁶²³ Zemahşerî, *el-Esâsu'l Belağa*, I, 184ظ

yasakalanmış olan akraba”⁶²⁴ anlamlarına gelmektedir. Namahrrem ise “*aralarında evlenme yasağı olmayan kişileri*”⁶²⁵ ifade etmek için kullanılmaktadır.

Allah Teâla, “*Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, sütbacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarınızı almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*”⁶²⁶ buyurarak erkeğe mahrem olan kişileri belirtmektedir. Ayrıca bu ayetten yola çıkılarak kadının mahremi olan kişiler de belirlenmektedir.

3.3.1.2. İbn Hazm’ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm kadınların kendileriyle birlikte hac yolculuğu yapacakları bir kocaları veya mahremleri olmaması durumunda tek başlarına hac yapabileceklerini ve bundan dolayı onların sorumlu tutulmayacağını yani kadınların bu yolculuklarından dolayı günahkâr olmayacaklarını savunmaktadır. O, evli erkeklerin eşleri hac yapmak istediklerinde onlara karşı çıkamayacaklarını belirtmektedir. Çünkü ona göre bu konuda Allah erkekleri sorumlu tutmaktadır. Dolayısıyla da karısı hac yapmak isterken onunla birlikte hac yapmayan koca Allah’ın emrine isyan ederek günahkâr olmaktadır. Ancak koca karısına eşlik etmese bile bu kadının hac yapma mükellefiyetini ortadan kaldırmamaktadır. Bu nedenle ona göre kadınların kocaları onlara eşlik etmese de haclarını yapmaları gerekmektedir. Ayrıca kocaların onları farz olan bu ibadetti yapmaktan men etme hakkı da bulunmamaktadır.⁶²⁷

Normal şartlarda kadının bir beridlik mesafeye dahi tek başına yolculuk etmesine izin vermeyen İbn Hazm’ın hac yolculuğuna yol mesafesi zikretmeden ne kadar

⁶²⁴ Zemahşerî, *el-Esâsu'l Belağa*, I, 184; Ömer Nasuhi Bilmen, *İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, (1. Bs.), Haz.: Abdullah Kahraman, Semerkand yay., İstanbul 2016, 132; Salim Ögüt, “Mahrem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2013, XXVII, 388-389.

⁶²⁵ Salim Ögüt, 388-389.

⁶²⁶ Nisâ: 4/23.

⁶²⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 19.

uzaklıkta olursa olsun izin vermesi haccın farz bir ibadet olması ve Allah'ın farz kıldığı bir ibadeti hiç kimsenin engelleyeme hakkının bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

İbn Hazm'ın konu hakkındaki delilleri: 1. Hz. Peygamber'in, "*Kadın mahremi olmadan yolculuğa çıkmasın.*"⁶²⁸ buyurduğu rivayet edilmektedir. İbn Hazm bu ve benzeri rivayetler nedeniyle kadınların mahremsiz haccının yasaklandığını iddia edenlere karşı burada nehyedilen şeyin hac yolculuğu olmadığını ifade ederek bunun yanlış bir içtihat olduğunu savunmaktadır. Ona göre bu rivayetler amm lafızlı rivayetler olduğundan genel anlamda yolculuğu kastetmektedirler. İbn Hazm bu rivayetlerin umumundan hac yolculuğunun tahsis edildiğini savunmaktadır. Ona göre Âl-i İmrân suresi doksan yedinci ayetle kadının hac yolculuğu yapmasına izin verilmektedir. Dolayısıyla bu ayet kadının haccının diğer yolculukları gibi olmadığını delilidir.

Sefer vacip olan ve olmayan diye ikiye ayrılmaktadır. Hac yolculuğunun da vacip olan sefer sınıfına dâhil olduğu bilinmektedir. Öte yandan İbn Hazm konuya ilişkin rivayetlerden bazılarıyla amel edip bazılarıyla amel etmemenin caiz olmayacağından bu rivayetlerin ayet ile tahsis edildiğini kabul etmenin daha doğru olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'den kadının yolculuğuna dair rivayet edilen hadislerde farklı farklı gün sayıları belirtilmektedir. İbn Hazm bunlardan hac yolculuğunu tahsis edip onun dışındaki bütün yolculukların ise mahremsiz yapılmasının yasaklandığını belirtmektedir.⁶²⁹

2. Hz. Aişe'ye Ebû Said el-Hudrî'nin kadınların mahremleri olmadan hacca gidemeyeceklerini ifade eden bir fetva verdiği söylendiğinde o, "*Her kadının mahremi bulunmamaktadır.*"⁶³⁰ diyerek bu fetvaya karşı çıkmaktadır. İbn Hazm Hz. Aişe'nin bu tepkisinin mahremi ve kocası olmayanların hac yapmalarına engel bir durum olmadığına işaret ettiğini savunmaktadır.⁶³¹

3. Abdullah b. Ömer'in kendisine mahrem olmayan kadınlarla hac yaptığı, bu hac esnasında o kadınların da yanlarında mahremlerinin olmadığı rivayet edilmektedir.⁶³² İbn Hazm bu rivayete eserinde yer vererek İbn Sîrîn (ö. 110/729), Ata, Zührî, Katade,

⁶²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 288; Buhârî, Hac: 1864; Müslim, Hac: 827; Tirmizî, Rızâ: 1170.

⁶²⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 20-24.

⁶³⁰ Ahmed b. Hanbel, XVIII, 172.

⁶³¹ İbn Hazm, V, 19.

⁶³² Beyhâkî, *es-Sünenu'l Kübrâ*, V,370.

Evzâî, İmam Malik, Şâfiî ve Ebi Süleyman'ın da bu rivayeti delil olarak kabul ettiklerini ve aynı görüşte olduklarını belirtmektedir.⁶³³ Ona göre sahabe ve tabiun bu konuda aynı görüşte olup onlar kadınların mahremsiz hac yapmasına izin vermektedirler.

İbn Hazm Ebû Hanife'ye kadar bu konuda aksi bir görüşün iddia edilmediğini dile getirmektedir. Ona göre Ebû Hanife de aksi görüş iddia ederek kendi yöntemiyle çelişkiye düşmektedir. Çünkü bu rivayet mürsel⁶³⁴ bir rivayettir ve Hanefiler mürsel rivayetleri müsned⁶³⁵ gibi kabul edip onunla amel etmektedirler.⁶³⁶ İbn Hazm burada Hanefilerin bu rivayete göre hüküm vermediğinin açık olduğunu bunun da kendi usulleriyle çelişen bir tutum olduğunu ileri sürmektedir.

4. Hz. Peygamber “*Allah'ın hanım kullarını mescide gitmekten alıkoymayın.*”⁶³⁷ ve “*Hanımlarınızı mescitlerden men etmeyin.*”⁶³⁸ buyurmaktadır. İbn Hazm bu rivayetlerin de kadınların mahremsiz hacca gidebileceklerine işaret ettiğini dile getirmektedir.⁶³⁹ Çünkü Mescid-i Haram mescitlerin en yücesidir ve kadınların oraya gidip hac yapma isteklerinden men edilmelerini Hz. Peygamber yasaklamaktadır.

5. Hz. Peygamber, “*Bir erkek bir kadınla yalnız kalmasın. Bir kadın da mahremi olmadan seyahat etmesin.*” buyurunca bir adam, “*Ey Allah'ın Rasulü! Ben falan falan gazvelere yazıldım. Hanımım da hac yapmak için yola çıktı.*” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in o adama karısıyla birlikte gidip hac yapmasını buyurduğu⁶⁴⁰ rivayet edilmektedir. İbn Hazm bu rivayette Hz. Peygamber'in kadını kınamadığını ve hacca gitmesine engel olmadığını ifade ederek bu uyarının erkeklere olduğuna dikkat çekmektedir.⁶⁴¹ Çünkü Hz. Peygamber kocaya adadığı cihatı bırakıp karısıyla gitmesini

⁶³³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 20.

⁶³⁴ Mürsel, hadisin isnadında sahabi olan ravisi veya başka bir ravisi zikredilmeyen hadistir. (bknz.: Salahattin Polat, “Mürsel”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXII, 52-54.)

⁶³⁵ Müsned, hadisin senedinde hiçbir kopukluk olmadan Hz. Peygamber'e kadar dayandırıldığı rivayetlerdir. Hanefilerin Mürsel hadisi müsnet hadis gibi değerlendirmelerinin en önemli sebebi, sahabe ve tabiun döneminde genellikle Hz. Peygamber'den gelen rivayetler senetsiz bir şekilde doğrudan O'na nispet edilmekteydi. (Mustafa Gımbroğlu, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber Ve Cessâs'ın (M.917 / 981) Âhâd Habere Yaklaşımı*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2006, 56.

⁶³⁶ İbn Hazm, V, 20.

⁶³⁷ Buhârî, Cum'a: 900; Müslim, Salât: 442; Ebu Dâvûd, Salât: 566.

⁶³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IX, 337; Ebu Dâvûd, Salât: 567.

⁶³⁹ İbn Hazm, V, 23-24.

⁶⁴⁰ Müslim, Hac: 1341.

⁶⁴¹ İbn Hazm, V, 24-25.

emretmektedir. İbn Hazm'a göre burada kadını nehyeden bir şey olmayıp kocaya karısıyla birlikte hac yapması farz kılınmaktadır.

3.3.1.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Hanefilere göre kadınların seferi⁶⁴² sayılacakları uzaklıktaki bir mesafeye yanlarında kocaları veya mahremleri olmadan yolculuk etmeleri caiz değildir. Hanefiler Hz. Peygamber'in hadislerinden yola çıkarak seferiliğin ölçüsünü orta bir yürüyüşle üç gün üç gecelik bir mesafe olarak belirlemektedirler. Onlar bu yasağın hac yolculuğunda da geçerli olduğunu savunmaktadırlar. Ancak kadınlar seferi sayılmayacak kadar Mekke'ye yakın bir mesafedeysen kocalarının onlara engel olma hakkı bulunmamaktadır.⁶⁴³ Kadınlar seferi sayılacak kadar Mekke'ye uzaksa ve yanlarında onlara eşlik edecek mahremleri varsa yine kocalarının bu yolculuğa karşı çıkma hakkı bulunmamaktadır. Hanefilere göre, kadınların farz olan haccı mahremleriyle birlikte eda etmesine kocalarının mani olma hakkı olmamasına rağmen nafile hac yapmak isterlerse kocalarının mani olma hakkı bulunmaktadır.⁶⁴⁴ Ayrıca kadınlara eşlik eden mahremlerin akıllı ve baliğ olması gerekmektedir. Nitekim çocuğun ve akıl hastasının herhangi bir kimseyi korumaktan aciz olduğu bilinmektedir.⁶⁴⁵

Hanefiler bu konuda kadınların genç veya yaşlı olmaları arasında bir fark görmeyip her ikisi için de caiz olmadığını dile getirirken küçük kızların yolculuk etmelerini ise caiz kabul etmektedirler.⁶⁴⁶

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, *“Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kadının yanında kocası ve mahremi bulunmadan üç gün üç geceden fazla yolculuğa çıkması helal değildir.”* buyurmaktadır. Bunun üzerine sahabeden bir adam ayağa kalkıp, *“Ben falan savaşa katılmak istiyorum ama hanımım hacca gitmek istiyor. Şimdi ben ne yapayım?”* diye Hz. Peygamber'e sorunca Resullulah, *“Onunla birlikte çık, ondan*

⁶⁴² Sefer: Özel fikhî hükümleri olan yolculuklar için kullanılan kavramdır.(bknz.: Fahrettin Atar, “Sefer”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVI, 294-298.)

⁶⁴³ İbn Âbidîn, *Reddu'l Muhtâr*, II, 593.

⁶⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 112.

⁶⁴⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 140.

⁶⁴⁶ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, II, 123; İbn Hümâm, *el-Fethu'l Kadir*, II, 422.

ayrılma."⁶⁴⁷ buyurmaktadır. Bu rivayeti Hanefiler kadınların kocaları veya mahremleri olmadan hac yolculuğuna dahi çıkmayacaklarının delili kabul etmektedirler.

Serahsî rivayette geçen "*Yolculuğa çıkmasın.*" emrini Hz. Peygamber'in hac yolculuğunu da kastederek söylediğini, orada bulunan sahabenin de bu şekilde anladığını ifade etmektedir. Ona göre soru soran sahabinin hac yolculuğunu sorması da kadınların mahremsiz hacca gidemeyeceklerini açıkça göstermektedir.⁶⁴⁸

2. Zikredilen ayette⁶⁴⁹ hac, yoluna güç yetirebilene farz kılınmaktadır. Hanefilere göre mahremsiz ve kocasız kadınlar ise hacca güç yetirebilenler kapsamına dâhil değillerdir. Çünkü bir kadının hac yolculuğunda sıkça başına gelecek bir durum olan tek başına deveye binip inmesi dahi mümkün değildir. Bu durumdayken mahremi olmayan birinin ona yardım etmesi de caiz değildir.⁶⁵⁰ Çünkü deveye binip inerken kadınların örtülmesi gereken yerlerinden bazılarının açılma ihtimali bulunup kadının mahremi olmayan birinin buraları görmesi caiz değildir. Dolayısıyla Hanefilere göre kocaları ve mahremleri olmayan kadınlar bu ayetin muhatabı olarak kabul edilmemelidir. Onlara göre kadınların hacca güç yetirebilmelerinin ilk şartı kocalarının veya kendileriyle hac yapacak akıllı ve baliğ bir mahremlerinin bulunmasıdır.⁶⁵¹ Hanefilere göre bunlardan her ikisine de sahip olmayan kadınlar ayetteki hac emrinin muhatabı değillerdir.

3. Kadınların tek başlarına yolculuğa çıkması fitnenin çıkmasına sebep olabilmektedir. Hanefilere göre kadınların sayıları arttıkça bu tehlike daha da artmaktadır.⁶⁵² Hac yolculuğu da nihayetinde bir yolculuk olduğundan Hanefiler yolda çeşitli tehlike ve fitne unsurlarıyla karşılaşacak olan kadınların en baştan yolculuğa çıkmamaları gerektiğini savunmaktadırlar. Kasânî tek başına yolculuğa çıkan kadınların kasap tezgâhındaki et gibi olduklarını ifade ederek⁶⁵³ durumun vehametine dikkat çekmektedir.

4. Hz. Peygamber'in "*Berberinde mahremi bulunmayan kadın haccetmesin.*"⁶⁵⁴ buyurduğu rivayet edilmektedir. Hanefiler bu rivayetin kocası ve kendisiyle birlikte hac

⁶⁴⁷ Buhârî, Cezâu's Sayd: 1862; Müslim, Hac: 1341.

⁶⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 111.

⁶⁴⁹ Âl-i İmrân: 3/97.

⁶⁵⁰ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, II, 123; Merğînânî, *el-Hidâye*, IV, 371; İbn Hümâm, *Fethu'l Kadîr*, II, 421.

⁶⁵¹ Kâsânî, II, 123.

⁶⁵² Serahsî, IV, 111; Kâsânî, II, 123; Merğînânî, I, 133; İbn Hümâm, II, 421.

⁶⁵³ Kâsânî, II, 123.

⁶⁵⁴ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, III, 227.

yapacak mahremi olmayan kadınların hacca gitmemeleri gerektiğini açık bir şekilde ortaya koyduğunu belirtmektedirler.⁶⁵⁵ Bu hadisle Hz. Peygamber kadının kocasız veya mahremsiz yolculuğa çıkmasını yasakladığı rivayetlerin⁶⁵⁶ kapsamına hac yolculuğunun girdiğini de açıklamış olmaktadır.

5. Hanefiler İbn Ömer'in kendisine mahrem olmayan kadınlarla hac yaptığını bildiren rivayeti delil olarak kabul etmediklerini belirtmektedirler. Çünkü onlara göre bu rivayette ne kadarlık bir mesafenin katedildiği belirtmemektedir. Onlar İbn Ömer'in o kadınlarla gittiği mesafenin sefer mesafesinden az olabileceğini düşünmektedirler.⁶⁵⁷ Ayrıca Hanefiler rivayette geçen "مولات" in cariye olduğunu ve cariyelerinin İbn Ömer'e namahrem olmamasından dolayı bu rivayeti, kadının mahremsiz yolculuğuna izin veren bir delil olarak kabul etmenin doğru olmadığını belirtmektedirler.⁶⁵⁸

3.3.1.4. İhtilafın Sebebi

Âl-i İmrân suresi doksan yedinci ayette yoluna güç yetiren müslümanların hac yapmaları emri umumi olup kadınların bu emrin dâhilinde olmadığına dair bir karine bulunmamaktadır. Öte yandan Hz. Peygamber'in kadınların mahremleri veya kocaları olmadan yolculuğa çıkmalarının yasak olduğunu buyurduduğu rivayetler de aynı ayet gibi umum bildirmekte olup hac yolculuğunun bu bağlamda düşünülüp düşünülemediği hususunda bir karine bulundurmamaktadır. Bu nedenle İbn Hazm ve Hanefiler kadınların hac dışındaki yolculuklarının –farklı mesafe uzaklıkları zikretseler de- yasaklandığı üzerlerinde ittifak ederken hac yolculuğunun yasak olup olmadığı noktasında ihtilafa düşmektedirler. Nitekim Hanefî âlim İbn Hümâm da bu ihtilafın sebebini, ayetin umumundan kocasız ve mahremsiz kadınların bu emre dâhil olup olmadıklarının açıkça belirtilmemesi olarak kabul etmektedir.⁶⁵⁹

Bu durumda ayeti, kadınları mahremsiz yolculuk yapmaktan yasaklayan hadislerle tahsis eden Hanefilerin onların hac yolculuğunun caiz olmadığına yönelik,

⁶⁵⁵ Kâsânî, *Bedâiu's Sâni*, II, 123.

⁶⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 288; Buhârî, Hac: 1864; Cezâu's Sayd: 1862; Müslim, Hac: 827, 1341; Tirmizî, Rızâ: 1170.

⁶⁵⁷ Aynî, *Umdetu'l Kârî*, VII, 185.

⁶⁵⁸ Osman Şahin, "Kadınların Mahremsiz Yolculuk Yapmasının Hükümü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 34, 2019, 359-387.

⁶⁵⁹ İbn Hümâm, *Fethu'l Kadîr*, II, 421.

hadisleri ayetle tahsis eden İbn Hazm'ın ise onlar için yalnızca hac yolculuğunun caiz olduğuna yönelik içtihat ettikleri görülmektedir.

3.3.1.5. Değerlendirme

1. Adî b. Hâtim'den (ö. 67/686) rivayet edildiğine göre o Hz. Peygamber'in yanındayken bir adam gelip eşkıyalardan yakınmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona Hire'yi görüp görmediğini sormuş ve bunun üzerine *de* “*Eğer ömrün olursa göreceksin ki, bir kadın Hire'den yola çıkacak ve Allah'tan başka hiçbir şeyden korkmayarak gelip Kâbe'yi tavaf edecek.*”⁶⁶⁰ buyurmaktadır. Rivayetin devamında Adî b. Hâtim buna kendi döneminde şahit olduğunu belirtmektedir. Ancak hem İbn Hazm'ın hem de Hanefilerin bu rivayeti delil olarak kullanmadıkları göze çarpmaktadır.

İbn Hazm'ın bu rivayeti eserinde delil olarak zikretmeme sebebi bilinmemektedir. Görüldüğü üzere rivayet İbn Hazm'ın görüşünü destekleyen bir minval üzeredir. Bu nedenle İbn Hazm'ın bu rivayeti duymamış olduğu düşünülmektedir.

Hanefilerin rivayeti almama sebebini ise Serahsî açıklamaktadır. Onlara göre bu rivayetle kadının mahremsiz yolculuğu mübah kılınmamakta, yakın zamanda Müslümanların bu topraklarda hâkim olacağını bununla birlikte bu coğrafyanın güvenilir bir yer olacağını haber vermektedir. Çünkü rivayetin devamında Hz. Peygamber “*Kişi, eli altın veya gümüşle dolu olarak çıkacak, onu kendinden (sadaka olarak) kabul edecek adam bulamayacak.*” buyurmaktadır.⁶⁶¹ Ancak bu rivayetin her iki anlamda da söylenmiş olabileceği düşüncesi hâsıl olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber'in güvenliğin sağlanması durumunda mahremsiz yolculuğun mümkün olabileceğine işaret ettiği düşünülmektedir.

2. İbn Ömer'in kendisine mahrem olmayan kadınlarla hac yolculuğuna çıktığını bildiren rivayete yönelik Hanefilerin uzaklık mesafesinin bilinmemesini sebep göstererek delil kabul etmemeleri anlaşılabilir. Çünkü İbn Ömer'in Medine'de yaşadığı bilindiğine göre aksi belirtilmediği sürece buradan hac yolculuğuna çıkacağı düşünülmektedir. Medine ve Mekke arasındaki mesafenin Hanefilere göre sefer hükümlerini gerektiren bir mesafe olduğu da bilinmektedir. Ancak bu rivayette “mevlat”

⁶⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXX, 197; Buhârî, Menâkıb: 3595.

⁶⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 149.

kelimesinin geçmesi ve cariyelerinin İbn Ömer'e namahrem olmaması açısından Hanefîlerin bunu delil olarak kabul etmemeleri anlaşılır bulunmuştur.

3. Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hac yapmak isteyen hanımlarını Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf'ın (ö. 32/652) eşliğinde hacca gönderdiği ve diğer sahabilerin bu duruma karşı çıkmadıkları da bilinmektedir.⁶⁶² Bu durum kadınların güvenilir bir ortam sağlanması durumunda hac yolculuğuna çıkabileceklerini göstermektedir.

4. Hz. Peygamber'in "*Beraberinde mahremi bulunmayan kadın hacetmesin.*"⁶⁶³ hadisinin veya genel anlamda kadınların mahremsiz hac yapmamaları gerektiğine işaret eden hadislerin mi yoksa Hire hadisinin mi önce söylendiği bilinmediğinden ve Hire hadisi daha ileriki bir zamana işaret ettiği için onun daha sonra söylenmiş olabileceği kanaati hasıl olmuştur.

3.3.2. Nifaslı Kadınların Kâbe'yi Tavaf Etmesi

Kur'ân-ı Kerim'de "*Sonra kalan hac fiillerini tamamlayıp temizlensinler, adaklarını yerine getirsinler ve o kadîm evi (Kâbe) tavaf etsinler.*"⁶⁶⁴ buyurularak Kâbe'nin tavaf edilmesi emredilmektedir. Haccın menasikinden sayılan üç tür tavaf vardır. Bu tavaf lar yapı lış şekline göre de ğişmektedirler. Kudüm tavafı, Mîkât sınırları dışından Mekke'ye ilk geliş sebebiyle yapılan tavaftır. Ziyaret tavafı, Arafat'tan inildikten sonra yapılması gereken haccın ruknü olan tavaftır. Veda tavafı, hac menasikinin sonuncusu olup hacıların memleketlerine dönmeden önce yaptıkları vacip olan tavaftır.⁶⁶⁵

Haccın rükünlerinden olması hasebiyle ziyaret tavafının yapılamaması haccın tamamlanmaması anlamına gelmektedir. Ancak hayız veya nifaslı olan kadınların Mekke'den ayrılmadan önce temizlenip ziyaret ve veda tavaf larını yapacak bir vakit bulamamaları mümkündür. Hayız ve nifasın kadınların özel hallerinden olup bu durumlarda kadınların bazı ibadetlerden uzak durmalarının istendiği bilinmektedir.

⁶⁶² Beyhâkî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, V, 373.

⁶⁶³ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, III, 227.

⁶⁶⁴ Hac: 22/29.

⁶⁶⁵ Salim Öğüt, "Tavaf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, XL, 178-180.

Kâbe'yi tavaf etmek de bu ibadetlerden biridir.⁶⁶⁶ Bu durumdaki kadınlar ziyaret tavafını bayramın ilk üç gününde yapamayıp daha sonra yapabilirlerse onların haccı tamdır ve ayrıca bir şey yapmalarına gerek yoktur. Ancak ziyaret tavafını bayram günlerinden sonra da yapacak kadar temizlenmezlerse bu hallerde farz olan bu tavafı yapıp sonra bir deve veya sığır kurban etmeleri gerekmektedir. Kadınlar eğer bu özel durumlardan dolayı veda tavafını yapamazlarsa çoğunluğun görüşüne göre hacları tam olup yapmaları gereken bir şey bulunmamaktadır.⁶⁶⁷ Çünkü hayız ve nifastan temizlenmek kadınların kendi ellerinde olmayan bir durumdur.

Kadınların hayızlıyken Kâbe'yi tavaf edemeyecekleri hususunda İbn Hazm ve Hanefiler aynı görüşü paylaşırken nifaslının tavafı konusunda ihtilaf etmektedirler. Bu başlık altında bu ihtilaf ele alınacaktır.

3.3.2.1. Tavafın Tanımı

Tavaf “طاف” fiilinden türemiş bir kelime olup sözlükte, “*bir şeyin etrafında dönmek, dolaşmak*”⁶⁶⁸ anlamına gelmektedir. Bir fıkıh terimi olarak tavaf ise, “*Kâbe'yi sol tarafına alarak Hacerü'l Esved hizasından başlayıp yedi tur dönmeyi*”⁶⁶⁹ ifade etmektedir.

3.3.2.2. İbn Hazm'ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm, *el-Muhallâ*'da sık sık hayız ve nifasın aynı şeyler olduğunu dolayısıyla hükümlerinin de aynı olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁷⁰ Ancak o abdestsiz kimselerin ve nifaslının tavaf yapmasını caiz görürken hayızlının tavaf yapmasını caiz görmemektedir. İbn Hazm sadece tavaf konusunda hayız ve nifasın hükümlerinin birbirlerinden farklı olduğunu savunarak hayzılıya Kâbe'yi tavaf etmenin yasaklandığını ancak nifaslıya böyle bir yasaklamanın bulunmadığını belirtmektedir.⁶⁷¹ İbn Hazm hayzın tavafa engel olan bir durum olduğunun açık olduğunu nifasın ise

⁶⁶⁶ Buharî, Hayız: 294; Müslim, Hac: 1211; İbn Mâce, Menasik: 2963.

⁶⁶⁷ İsmail Karagöz-Mehmet Keskin-Halil Altuntaş, *Hac İlmihali*,(13.bs.), DİB yay., Ankara 2018, 197.

⁶⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l Ârab*, VII, 213.

⁶⁶⁹ İbn Manzûr, VII, 213.

⁶⁷⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 400, 414, 415; IV, 381.

⁶⁷¹ İbn Hazm, I, 400; V, 189.

kadının tavaf yapmasına engel olan bir durum olmadığını savunarak bu konuda hayızlı ve nifaslı kadınları farklı hükümlere tabi olduğunu savunmaktadır.

İbn Hazm'ın konu hakkındaki delilleri: 1. Hz. Aişe hac esnasında hayız olduğu için ağlamış, Hz. Peygamber ona “*Nifas mı oldun?*” diye sorunca da “*Evet*” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber onu teselli ederek “*Bu, Allah'ın kadın kullarına yazdığı bir şeydir. Hacıların yaptığı her şeyi yap, ancak temizlenene kadar Kâbe'yi tavaf etme.*”⁶⁷² buyurmuştur. İbn Hazm bu rivayette Hz. Peygamber'in “nifas” kelimesiyle sormasının konuya ilişkin bir delil olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü ona göre Hz. Aişe'nin nifas değil hayız olduğu kesin bir şekilde bilindiğinden hüküm de hayızlı için verilen bir hükümdür.⁶⁷³

2. Esmâ b. Umeys Zülhuleyfe'de Muhammed b. Ebûbekir'i (ö. 38/658) dünyaya getirerek nifas olduğunda Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekir aracılığıyla ona yıkanıp tehlik getirmesini buyurmuştur.⁶⁷⁴ İbn Hazm bu rivayette Hz. Peygamber'in Esmâ b. Umeys'e tavafı yasaklamadığına işaret ederek, bu iki rivayetle Hz. Peygamber'in tavaf konusunda hayız ve nifasın farklı olduğunu gösterdiğini savunmaktadır.⁶⁷⁵ Bu nedenle ona göre nifaslı kadın Kâbe'yi tavaf hususunda hayızlı gibi olmayıp tavafını yapmasına engel bir durumu bulunmamaktadır. Bu durumda ona herhangi bir ceza da gerekmemektedir.

3. İbn Hazm bu görüşünü “*Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.*”⁶⁷⁶, “*Rabbin unutkan değildir.*”⁶⁷⁷ ayetleriyle de desteklemektedir. İbn Hazm'ın bu ayetlerle ifade etmek istediği şey, Allah'ın kimsenin durumunu belirsiz bırakmadığı ve Hz. Peygamber'in sözlerinin de hüküm bildirdiğidir. O, Resullullah'ın sözlerinin bu konuda da hem hayızlılığın hem de nifaslılığın durumunu açıkladığını ve ikisi için birbirlerinden farklı şeyler emrettiğini savunmaktadır.⁶⁷⁸

⁶⁷² Buharî, Hayız: 294; Müslim, Hac: 1211; İbn Mâce, Menasık: 2963.

⁶⁷³ İbn Hazm, I, 400.

⁶⁷⁴ Müslim, Hac: 1209; İbn Mâce, Menasık: 2911; Ebu Dâvûd, Menasık: 1743.

⁶⁷⁵ İbn Hazm, V, 189.

⁶⁷⁶ Necm: 53/3-4.

⁶⁷⁷ Meryem: 19/64.

⁶⁷⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 189.

3.3.2.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Hanefilere göre tavafı abdestli yapmak farz değildir. Çünkü Allah Hac suresi 29. ayette tavaf yapmayı emrederken onun abdestli yapılmasını emretmemektedir. Ancak tavafı abdestli yapmak, “*Kâbe’yi tavaf namazdır. O halde tavaf yaparken az konuşun.*”⁶⁷⁹ rivayetinden dolayı vaciptir. Yani Hanefiler tavafın aslının ayetle sabit olduğunu ancak namaza benzetilmesinden ve namazın da abdestsiz geçerli olmamasından dolayı tavafta abdestli olmanın vacip olduğunu savunmaktadırlar.⁶⁸⁰ Dolayısıyla Hanefilere göre abdestsiz, cünüp, hayızlı ve nifaslıyken tavaf yapmak caizdir. Ancak tavafı bu haldeyken yapan kişi Mekke’de ise temizlendikten sonra tavafını iade etmesi, eğer Mekke’den ayrılmışsa abdestsiz tavaf yapanın dem (küçükbaş), cünüp, adetli veya nifaslıyken tavaf yapanın ise bedene (büyükbaş) kurban etmesi gerekmektedir.⁶⁸¹ Kadınlar için bu durum yalnızca farz olan ziyaret tavafı için geçerlidir. Umre tavafını özel hallerinde yapmak zorunda olan kadın imkân bulup tavafını temizlendikten sonra iade ederse bir şey yapmasına gerek yoktur. Ancak imkân bulamazsa dem kesmesi gerekmektedir.⁶⁸² Çünkü Hanefiler kadınların hayızlı veya nifaslıyken hac için vacip olan veda tavafından muaf tutulduklarını savunmaktadırlar. Onlar tavaf konusunda kadınların hayızlı veya nifaslı olmaları arasında bir fark görmemektedirler. Dolayısıyla onlara göre kadını hayızlıyken tavaf yapmaktan alıkoyan gerekçeler nifaslıyken tavaf yapmaktan da alıkoymaktadır. Hanefilerin konu hakkındaki delilleri sıralanırken onların bu bütüncül yaklaşımı dikkate alınarak hayızlı ve nifaslıyı tavaftan men eden delillerine yer verilecektir.

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. İbn Ömer hayızlı kadınların veda tavafından muaf olduklarını belirterek, “*Kim bu evi hacederse son vazife olarak Kâbe’yi tavaf etsin. Ancak Hz. Peygamber hayızlı kadınlara bu konuda ruhsat vermiştir.*”⁶⁸³ demiştir. Hanefilere göre veda tavafının vacip olmasının delili de hayızlı kadınların bu tavaftan muaf tutulmasının delili de bu rivayettir. İbn Ömer ruhsat verilmeyle hayızlı kadınlardan veda tavafının Hz. Peygamber tarafından düşürüldüğünü

⁶⁷⁹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, III, 137; Nesâî, Menasık: 2922.

⁶⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 38; Kâsânî, *Bedâiu’s Sanâî*, II, 129.

⁶⁸¹ Kâsânî, II, 129.

⁶⁸² Kâsânî, *Bedâiu’s Sanâî*, II, 129.

⁶⁸³ Tirmizi, Hac: 944; Nesâî, Menasık: 4182.

belirtmektedir. Hanefiler hayızlı ve nifaslı kadınların durumu hakkında bir ayırımıda bulunmadıkları için nifaslının da ruhsatlı olduğunu kabul etmektedirler.⁶⁸⁴

2. İbn Abbas hacda iki şey yapıldığında bedene kesmek gerektiğini bildirmektedir. Bunlardan birincisi; cünüp olarak Kâbe'yi tavaf etmek, ikincisi ise; Arafat'ta vakfeden sonra henüz ihramdan çıkmadan önce cinsi münasebette bulunmaktır.⁶⁸⁵ Hanefilere göre ziyaret tavafında özel hallerindeki kadınının durumu da cünüplünün durumu gibidir. Yani kadın özel hallerde ziyaret tavafını yapmak zorunda kalırsa bir bedene kesmesi gerekir. Ancak cünüpten farklı olarak temizlendikten sonra bayram günlerinden sonra da olsa kadın tavafını iade ederse Ebû Hanife'ye göre dem gerekirken Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre bir şey gerekmemektedir.⁶⁸⁶

3. Hz. Safiyye (ö. 50/670) Kurban Bayramı günlerinde hayız olup bunu Hz. Peygamber'e haber vermiştir. Hz. Peygamber ona, “*O bize engel mi olacak?*” buyurmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e Hz. Safiyye'nin ziyaret tavafını yaptığı söylenince de “*O halde yola koyulsun.*”⁶⁸⁷ buyurmuştur. Hz. Peygamber'in onu veda tavafı için bekletmediği rivayette görülmektedir. Hanefilere göre hayızlı ve nifaslı kadınların veda tavafı konusunda ruhsat sahibi olduklarının bir delili de bu rivayettir.⁶⁸⁸

4. İbn Hazm'ın delilleri arasında yer alan Hz. Aişe'nin hayız olduğu için hac yapamayacağını düşünerek ağladığı rivayeti Hanefiler de delil olarak kullanmaktadırlar. Ancak onlar İbn Hazm gibi bu rivayete dayanarak hayız ve nifas arasında bir ayırma gitmemektedirler.⁶⁸⁹ Zira rivayette görüldüğü üzere Hz. Peygamber de böyle bir ayırma gitmeden Hz. Aişe'ye “*Nifas mı oldun?*” diye sormuş, Hz. Aişe de “*Evet*” cevabını verince onu teselli etmiştir.⁶⁹⁰ Hz. Peygamber ve Hz. Aişe'nin hayız ve nifas lafızları arasında tavaf konusunda ayırım yapmadan nifası hayız yerine kullanmaları Hanefileri her ikisinin hükmünün aynı olduğu düşüncesine ulaştırmaktadır.

⁶⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 35; Kâsânî, II, 129.

⁶⁸⁵ İmam Mâlik, *el-Muvattâ*, I, 172.

⁶⁸⁶ Serahsî, IV, 39; Kâsânî, II, 129.

⁶⁸⁷ Buhârî, Hac: 1757; Müslim, Hac: 1211; İbn Mâce, Menasık: 3072.

⁶⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 39.

⁶⁸⁹ Serahsî, IV, 4, 35.

⁶⁹⁰ Buhârî, Hayız: 294; Müslim, Hac: 1211; İbn Mâce, Menasık: 2963.

3.3.2.4. İhtilafın Sebebi

Bu konudaki ihtilafın temel sebebi İbn Hazm'ın Hz. Aişe ve Esmâ b. Umeys'in durumlarını karşılaştırarak hayız ve nifasın tavaf konusunda farklı hükümlere tabi olduğunu savunmasıdır. Hanefiler ise hayız ve nifası diğer ibadetler açısından aynı hükümlere tabi kabul edip aralarında bir ayırımı bulunmadıkları gibi tavaf konusunda da bu iki özel hali aynı değerlendirmektedirler.

3.3.2.5. Değerlendirme

1. Hz. Aişe rivayetini her iki görüş sahibi de delil olarak sunmaktadır. Ancak Hanefilerin delillendirmesi Hz. Peygamber ve Hz. Aişe'nin konuşmalarına daha uygun bulunmuştur. Çünkü Hz. Peygamber eğer tavaf konusunda hayız ve nifas arasında bir fark gözetecek olsaydı Hz. Aişe'nin hayız olduğunu tahmin ederek “*Nifas mı oldun?*” diye sormazdı. Burada kavramların birbirlerinin yerine kullanılması hükümlerinin de aynı olduğu kanaatini oluşturmuştur.

2. İbn Hazm'ın ikinci delili olarak kullandığı Esmâ b. Umeys rivayetinde Hz. Peygamber onun yıkanıp tehliil getirmesini istemektedir. Tehliil ise kelime-i tevhidi okumak anlamına gelmektedir. Hayızlı veya nifaslı olan bir kadının da tehliil getirmesinde bir sakınca olmadığı bilinmektedir. Bu rivayette Hz. Peygamber Esmâ'nın tavaf yapması ile ilgili bir uyarıda bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu rivayetin İbn Hazm'ın ifade ettiği gibi bir delil olamayacağı kanaati hasıl olmuştur.

3. Kadınların hayız ve nifas durumlarının genellikle cünüplükle aynı hükümlere tabi olduğu bilinmektedir. Çünkü bunların hepsi gusülle giderilebilen büyük hades halleridir. İbn Abbas'ın rivayetinde belirtildiği gibi cünüp tavaf yapıp, tavafını temizlendikten sonra iade etmezse ona bir bedene gerekmektedir. Hanefilerin özel hallerindeki kadınların ziyaret tavafını buna kıyas etmeleri her iki durumunda büyük hades gerektirmesinden dolayı doğru bulunmuştur. Özel hallerindeki kadınların veda tavafını yapmalarına gerek olmadığı konusundaki rivayet ise açıktır.

3.3.3. Kadınların Yüksek Sesle Telbiye Getirmesi

Telbiye haccın en önemli şartlarından biri olması hasebiyle hac konuları içerisinde geniş bir şekilde yerini almaktadır. Hanefiler⁶⁹¹ ve İbn Hazm⁶⁹² en az bir kere telbiye getirmenin ihramın farzı olduğu, onu çokça yapmanın ise müstehap olduğu üzerinde ittifak etmektedirler. Ancak telbiyenin en az bir kere sesli getirilmesinin farz mı sünnet mi olduğu noktasında ihtilaf etmektedirler. Hanefiler sesli bir şekilde telbiye getirmenin sünnet olduğunu belirtirken İbn Hazm en az bir kere sesli telbiye getirmenin farz olduğunu savunmaktadır.⁶⁹³

Hac veya umreye niyet etmiş hacılar ihrama girdikten sonra iki rekât ihram namazı kılıp telbiye getirmeye başlamaktadırlar. İlk telbiyeyle birlikte ihram yasaklarının başladığı hususunda mezheplerin ittifak ettikleri bilinmektedir.⁶⁹⁴ Hanefiler telbiyenin vaktinin Akabe cemresine atılan ilk taş ile sona erdiğini kabul ederken⁶⁹⁵ İbn Hazm Akabe cemresine atılan son taşla sona erdiğini kabul etmektedir.⁶⁹⁶ Telbiyenin bilinen şekli üzerine ekleme veya çıkarma yapmak ise ihtilaf edilen başka bir konudur. Hanefiler ekleme yapmayı müstehap, bazı kelimeleri çıkarmayı ise mekruh görmektedirler.⁶⁹⁷ İbn Hazm ise zikredilen lafızlar üzerine hem ekleme hem de çıkarma yapmanın güzel olduğunu kabul etmektedir.⁶⁹⁸ Telbiyenin vakti ve ona bir şey ekleyip çıkarma hususlarındaki görüş ayrılıkları yalnızca kadınlara yönelik içtihatlar olmadıklarından bunlar üzerinde durulmayacaktır.

Hz. Peygamber, yüksek sesle telbiye getirilen “acc” ve kurban kesilen “secc” hacclarının daha faziletli olduğunu buyurmaktadır.⁶⁹⁹ Ancak bu hükmün kadınları kapsayan bir hüküm olup olmadığı İbn Hazm ve Hanefiler arasında ihtilaf edilen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu başlık altında İbn Hazm ve Hanefilerin kadınların yüksek sesle telbiye getirmeleri hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

⁶⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 170; İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, II, 483-484.

⁶⁹² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 81.

⁶⁹³ İbn Hazm, V, 81; Serahsî, IV, 170; İbn Âbidîn, II, 484; İsmail Karagöz-Mehmet Keskin-Halil Altuntaş, *Hac İlmihali*, 55.

⁶⁹⁴ Salim Ögüt, “Telbiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, XL, 396-397.

⁶⁹⁵ Serahsî, IV, 20.

⁶⁹⁶ İbn Hazm, V, 133.

⁶⁹⁷ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi*, II, 145.

⁶⁹⁸ İbn Hazm, V, 82.

⁶⁹⁹ İbn Mâce, *Menâsik*: 2896; Tirmizî, *Tefsiru'l Kur'an*: 2998;

3.3.3.1. Telbiyenin Tanımı

Telbiye, Arapça “لَبِّي” kökünden türemiş bir kelime olup “*davet edene karşılık vermek, çağrıda bulunana cevap vermek*”⁷⁰⁰ anlamlarına gelmektedir. Bir fıkıh terimi olarak telbiye ise Hz. Peygamber’in öğrettiği şekliyle şu kelimeleri söylemektir:

«لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ»⁷⁰¹

Bu sözler, “*Rabbim! Davetine sözüm ve özümle tekrar tekrar icabet ettim, emrine boyun eğdim. Rabbim! Senin davetine icabet boynumun borcudur. Senin eşin ve ortağın yoktur. Rabbim! Bütün varlığımla sana yöneldim; hamd senin, nimet senin, mülk senindir. Senin eşin ve ortağın yoktur.*”⁷⁰² anlamına gelmektedir.

3.3.3.2. İbn Hazm’ın Görüşü ve Delilleri

İbn Hazm erkek kadın ayırt etmeksizin herkesin telbiyeyi yüksek sesle getirmesi gerektiğini savunmaktadır.⁷⁰³ Ona göre kadınları telbiyeyi yüksek sesle söylemekten men eden herhangi bir delil bulunmamakla birlikte bu konu hakkında gelen rivayetlerin umumi hüküm bildirerek kadınları da kapsamlarına dâhil ettiğini belirtmektedir. O en az bir kere yüksek sesle telbiye getirmeyen kişilerin hac yapıyorlarsa haclarının, umre yapıyorlarsa umrelerinin batıl olacağını ifade etmektedir.⁷⁰⁴

İbn Hazm’ın konu hakkındaki delilleri: 1. Hz. Peygamber’den Cebrail’in (a.s) kendisine gelerek, “*Ya Muhammed! Telbiyede ashabına seslerini yükseltmelerini emret. Çünkü o haccın şiarlarındanadır.*”⁷⁰⁵ dediği rivayet edilmektedir. İbn Hazm bunun açık bir emir olduğunu ifade ederek telbiyede kadınların seslerini yükseltmelerinin mekruh olduğu görüşününü benimseyenlerin bu emre ve sünnete aykırı bir görüş dile getirdiklerini savunmaktadır. Çünkü bu rivayetin umumundan kadınları tahsis etmeyi

⁷⁰⁰ Zemahşerî, *Esâsu'l Belağâ*, II, 158; İbn Hümâm, *Fethu'l Kadîr*, II, 435.

⁷⁰¹ Buhârî, Hac: 1549; Müslim, Hac: 1184; İbn Mâce, Menâsik: 2918; Ebu Dâvûd, Menâsik: 1812; Tirmizî, Hac: 825; Nesâî, Menâsiku'l Hac: 2747.

⁷⁰² Salim Öğüt, “Telbiye”, XL, 396.

⁷⁰³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 81.

⁷⁰⁴ İbn Hazm, V, 209.

⁷⁰⁵ İbn Mâce, Menâsik:2923; Ebu Dâvûd, Menâsik: 1814; Tirmizî, Hac: 829; Nesâî, Menâsiku'l Hac: 2753.

gerektirecek hiçbir delil bulunmamaktadır.⁷⁰⁶ Dolayısıyla ona göre böyle bir tahsiste bulunan herkes hata etmektedir.

2. İbn Hazm, Hz. Peygamber döneminde ve ondan sonra yirmi yılı aşkın bir süre boyunca insanların müminlerin annesi olan Resulullah'ın eşlerinin seslerini hep işittiklerini ve bunda kimsenin bir sakınca görmediğini ifade etmektedir. Hatta o insanların Hz. Peygamber'in eşlerinden hadis rivayet ettiklerini, bunun cevazı konusunda hiçbir tartışmanın olmadığını ve herkesin buna rağbet ettiğini de vurgulamaktadır.⁷⁰⁷ Onun delile bakışı hatırlandığında hükümler karşısında tüm Müslümanların eşit olduğunu savunduğu görülecektir. Bu nedenle o bütün kadınların bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

3. İbn Hazm görüşünü desteklemek için İbn Ebi Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannefi*'nde geçen bir rivayete de yer vermektedir. Bu rivayete göre, Arap olmayan bir kadın hac menasikini tamamlayınca insanların önüne geçip “*La ilahe illallah*” demeden yalnızca Allah'ın adını zikretmektedir. Rivayetin devamında Ata bu kadını yalnızca Allah'ın adını zikretmekle yetinmemesi ve tehliili bölmemesi gerektiği hususunda uyarmaktadır.⁷⁰⁸ İbn Hazm bu rivayeti vermekle yetinip açıklamada bulunmamaktadır.⁷⁰⁹ Ancak Ata'nın kadını uyarmaması hatta sesli olarak söylediği şeyi daha uzun bir şekilde söyleyerek değiştirmesini istemesinden yola çıkarak İbn Hazm kadının sesinin mahrem olmadığını dolaylı bir şekilde delillendirmektedir.

4. İbn Hazm'ın delil olarak sunduğu başka bir rivayete göre, Hz. Muaviye (ö. 60/680) bir gece yürüyüş yaparken telbiye sesi duyup bu sesin kime ait olduğunu sormaktadır. Ona, Hz. Aişe'nin umre yaptığı ve sesin ona ait olduğu cevabı verilmektedir. Ravi bu olayı Hz. Aişe'ye anlattığı zaman onun “*Eğer bana sorsaydı onu (Muaviye) haberdar ederdim.*”⁷¹⁰ dediğini ifade etmektedir. İbn Hazm bu rivayeti zikrettikten sonra, Hz. Muaviye'nin bulunduğu yerden Hz. Aişe'nin sesini duyulmasının sebebini onun çok yüksek sesle telbiye getirmesine bağlayarak Müslüman kadınların yüksek sesle telbiye getirmelerinde bir sıkıntı olmadığını belirtmektedir.⁷¹¹ Ona göre

⁷⁰⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 82.

⁷⁰⁷ İbn Hazm, V, 82.

⁷⁰⁸ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, III, 413.

⁷⁰⁹ İbn Hazm, V, 83.

⁷¹⁰ İbn Ebi Şeybe, III, 328.

⁷¹¹ İbn Hazm, V, 83.

bütün kadınların aynı Hz. Aişe gibi telbiyelerini yüksek sesle getirmelerinde bir sakınca bulunmamaktadır. Dahası en az bir kere yüksek sesle getirmek zorundadırlar.

5. İbn Ömer ve İbn Abbas'tan aktarılan ve kadınların telbiye getirirken seslerini yükseltmemeleri gerektiğini belirten rivayetler⁷¹² bulunmaktadır. İbn Hazm bu rivayetlerden İbn Abbas'ın rivayet zincirinde yer alan İbrahim b. Ebû Habîbe (ö. ?) ve İbn Ömer'in rivayet zincirinde yer alan İsa b. Ebi İsa'nın (ö. ?) zayıf raviler olmalarından dolayı bu rivayetlerin delil olarak kullanılmayacaklarını belirtmektedir.⁷¹³

3.3.3.3. Hanefî Mezhebinin Görüşü ve Delilleri

Hanefiler yüksek sesle telbiye getirmeyi emreden ve bu şekilde ifa edilen acc haccının faziletli olduğunu bildiren rivayetleri eserlerinde zikretmektedirler. Ancak onlara göre bu emir ve faziletler yalnızca erkekler için geçerlidir. Hanefilere göre kadınlar telbiye getirirken ancak kendileri işitebilecekleri düzeyde bir ses tonuyla getirmelidirler. Seslerini yükselterek yabancı ve namahrem olan erkeklerin onları duymalarını sağlayacak şekilde bağırmaları mekruh kabul edilmektedir.⁷¹⁴ Onlar yalnızca telbiyede değil günlük hayat içerisinde kadınların seslerini zarurî haller dışında yabancı erkeklere duyuracak şekilde yükseltmelerini de mekruh görmektedirler.⁷¹⁵

Hanefî mezhebinin konu hakkındaki delilleri: 1. Kur'ân-ı Kerim'de "*Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Dışarıda kalanlardan başka ziynetlerini göstermesinler... Yürürken, gizledikleri süsleri bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar.*"⁷¹⁶ buyurulmaktadır. Bu ayette kadınlara ziynetlerini açığa çıkarmamaları emredildikten sonra halhal seslerinin duyulmaması için ayaklarını yere vurarak yürümemelerinin emredildiği dikkat çekmektedir. Hanefiler halhal sesinin bile yasaklandığından yola çıkarak kadınların kendi seslerini duyurmalarının da yasaklandığını savunmaktadırlar. Çünkü onlara göre kadının sesi halhal sesinden daha dikkat çekici bir ziynet olup fitneye sebep olmaya daha yakındır. Onlar ilk dönemlerde

⁷¹² İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, III, 328.

⁷¹³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 83.

⁷¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 188; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 144; Zeylâî, *Tebyînu'l Hakâik*, II, 14; İbn Âbidîn, *Reddu'l Muhtâr*, II, 491;

⁷¹⁵ Serahsî, IV, 34.

⁷¹⁶ Nûr: 24/31.

de bu ayetin bu şekilde anlaşıldığını yani kadınların seslerini yükseltmelerinin bu ayetle yasaklandığını düşündüklerini belirtmektedirler.⁷¹⁷

Cessâs, Ahzâp suresi 32. ayetin tefsirinde tekrar bu konuya yer verip kadınların en iyisinin erkeklerle konuşurken en kısık sesle konuşanlar olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o kadının ezan okumasının mekruh olmasının sebebinin de Nûr suresi 31. ayet olduğunu belirterek ezan okurken sesi yükseltmek gerekeceğini ancak kadınların bundan men edildiğini ifade etmektedir.⁷¹⁸

2. Hz. Peygamber'den, “*Tesbih (Subhanallah demek) erkekler için el çırpma kadınlar içindir.*”⁷¹⁹ rivayet edilmektedir. Hanefilere göre bu hadisin cemaatle kılınan namazlarda imamın yanılması durumunda cemaatin onu nasıl uyarması gerektiği hususunda söylendiği bilinip kadınların imamı sesli bir şekilde uyarmamaları gerektiğini açıklamaktadır. Bunun sebebi kadın sesinin fitneye sebep olmasından korkularak namazda mutlak bir şekilde susturulmasıdır. Öyleki Hanefî kaynaklarda namaz sırasında erkek cemeaatin, sesi gelen kadının yüzünü merak edip görmek isteyeceği ve bu sebeple insanları fitneye götürecek bir durumun meydana geleceği zikredilmektedir.⁷²⁰ Onlar namazdaki bu durumdan yola çıkarak namazda sesini duyurması engellenen kadının telbiyede de duyurmasının doğru olmadığını savunmaktadırlar.

3. Hanefiler kadının sesinin avret olduğu veya fitneye sürükleyici özellikte olduğu üzerine ulemanın icma ettiğini belirtmektedirler. Onlar telbiye hususunda kadın ve erkeğin aynı seviyede olduklarını ancak kadınların sesinin fitneye sebep olmasından dolayı kendileri dışında kimsenin duymayacağı şekilde telbiye getirmeleri gerektiğini ısrarla vurgulamaktadırlar.⁷²¹

3.3.3.4. İhtilafın Sebebi

Kadınların seslerinin mutlak surette haram olup olmadığı, mutlak surette haram değilse hangi durumlarda haram veya mubah olacağını bildiren açık bir ayet veya

⁷¹⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, V, 177; İbn Âbidîn, *Reddî'l Muhtâr*, II, 528.

⁷¹⁸ Cessâs, V, 229.

⁷¹⁹ Buhârî, *Amelu fi's Salât*: 1203; Müslim, *Salât*: 422; İbn Mâce, *İkametu's Salât*: 1034; Tirmizî, *Salât*: 369.

⁷²⁰ İbn Âbidîn, I, 406.

⁷²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 34, 188; Zeylâî, *Tebyînu'l Hakâik*, II, 38; İbn Hümâm, *Fethu'l Kadîr*, II, 514.

hadisin bulunmaması konuyla alakalı ulemanın ihtilaf etmesine neden olmaktadır. Yani ihtilafın sebebinin tam olarak anlayabilmek için kadın sesinin haram olup olmadığı anlamak gerekmektedir.

Hanefiler kadınların sesinin mutlak surette haram olmadığını, ancak alış veriş gibi kendi ihtiyaçlarını karşılamak için erkeklerle konuşabileceklerini belirtmekle birlikte onların en iyisinin erkeklerle muhatap olurken en kısık sesle konuşanlar olduğunu da vurgulamaktadırlar.⁷²² Yani kadının sesi mutlak surette haram olmayıp fitneye sebep olabileceğinden korkulmaktadır. Onlar bu fitne çıkma korkusuyla telbiyeyi yüksek sesle getirmenin emredildiği veya daha faziletli olduğunun belirtildiği rivayetleri kadınların konuşmalarına ve konuşurken ki hallerine dikkat etmeleri gerektiğini bildiren ayetlerle açıklayıp onların seslerini yükseltmemelerini istemektedirler.

İbn Hazm kadının sesinin yabancı erkekler tarafından duyulmasının haram olmadığını kabul etmektedir. Dolayısıyla ona göre telbiyeyi yüksek sesle getirmeyi emreden veya böyle yapmanın daha faziletli olduğunu bildiren rivayetlerin kapsamından kadının tahsis edilemeyeceği açıktır. Zira ona göre böyle bir tahsisi gerektiren hiçbir nass, icma veya delil de bulunmamaktadır.

3.3.3.5. Değerlendirme

1. Kadının konuşmasına dikkat etmesi ve halhal sesini duyurması hakkında inen ayetleri, telbiyeyi de kapsayacak şekilde umumi kabul edip fitne çıkma ihtimalini göz önünde bulunduran Hanefiler kadınların telbiyelerini kısık sesle getirmelerini istemektedirler. Ancak bu ayetleri telbiye bağlamında ele almayı umum bildiren hadisleri dikkate alan İbn Hazm ise kadınların da telbiyelerini yüksek sesle getirmelerini istemektedir.

2. Nûr suresinde belirtildiği üzere kadınların halhal seslerini duyurmak için ayaklarını yere vurmaları dahi yasaklanmaktadır. Ancak burada asıl vurgulanan şeyin, kadınların dikkatleri kendi üzerlerine çekip insanların onlara bakmasını sağlayacak şeylerden kaçınmaları gerektiği düşüncesi ağır basmaktadır. Yani esas olan karşı tarafın dikkatini çekmekten kaçınıp tesettüre uygun davranmaktır.⁷²³ Kadınların dikkat çekmek

⁷²² Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'ân*, V, 229.

⁷²³ Hayrettin Karaman-Mustafa Çağırıcı-İ. Kafi Dönmez-Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, IV, 75.

için ayaklarını yere vurup halhal sesini duyurmalarının, telbiyeyi yüksek sesle getirmelerinden daha dikkat çekici olduğu düşünülmektedir.

3. Allah kadına da erkeğe de ses vermiştir. Ve kadının yabancı erkeklerden ziyaretlerini saklaması istenirken sesini gizlemesi istenmemektedir. Ancak “*Ey peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Eğer günahtan sakınmak istiyorsanız sözü edalı bir tavırla söylemeyin ki, kalbinde çürüklük olan kimse ümide kapılmasın. Ayrıca düzgün söz söyleyin.*”⁷²⁴ buyurulmaktadır. Bu ayette dikkat edileceği üzere Allah Peygamber hanımlarının diğer Müslüman hanımlardan daha dikkatli davranmalarını emrederken dahi onların konuşmalarını engellemeyip yalnızca tavırları konusunda dikkatli olmaları gerektiğini bildirmektedir. Bu nedenle kadınların telbiyede seslerini eğip bükmeden doğrudan yüksek sesle getirmelerinde bir sakınca olmadığı kanaatine varılmıştır. Nitekim Hz. Aişe'nin böyle yaptığını bildiren rivayette bu konuda kadınlara yol göstermektedir.

4. Hanefilerin zikrettiği delillerden biri olan kadınların namazda yanılan imamı el çırpma ile uyarması telbiyeye uyarlanacak bir hüküm olarak düşünülmemektedir. Çünkü namazda uyarıcı kadının tek olması sebebiyle sesi daha belirgin olup daha çok dikkat çekeceği bilinmektedir. Çünkü sessiz bir cemaat içerisinde çıkan tek sesin dikkatleri üzerine toplayacağı açıktır. Oysa telbiyede herkesin bağırdığı esnada bağırıcı kadının sesinin yüksek oranda diğer sesler arasında kaybolup gideceği düşünülmektedir.

5. Hac, umre, cihat gibi ibadetlerin Müslümanları coşkullandırdığı bilinen bir durumdur. Kadınların da hac ve umrede bu coşkuyla seslerini yükseltmeleri, fitne korkusuyla engellenmeyip yalnızca edep sınırlarının aşılmasına dikkat edilerek Ahzap suresi 32. ayetin emrine de itaat edilmesi gerektiği kanaati hâsıl olmuştur.

⁷²⁴ Ahzâb: 33/32.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim Müslümanların hayatlarını Allah'ın rızasına uygun bir şekilde idame etmeleri için ihtiyaç duydukları hükümleri öz bir şekilde içermektedir. Hz. Muhammed (s.a.v) henüz hayattayken Müslümanlar Kur'ân ile gelen emirlerden veya nehiylerden anlayamadıklarını, Kur'ân'da hakkında hüküm bulunmayıp günlük hayatta karşılaştıkları sorunları Hz. Peygamber'e sorarak bu hususlardaki sorunlarına cevap bulmuşlardır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar ihtilafa düştükleri konular hakkında Kur'ân'a ve onun sünnetine yönelmişlerdir. Ancak bu yöneliş insanların farklı bakış açıları ve anlama kabiliyetlerinden dolayı Müslümanları her zaman aynı hükme ulaştırmamıştır.

Zâhirîlik ve Hanefîliğin temellerinin farklı zümrelere dayanması, birinin hadis diğeri için rey ekolünden gelmesi fikhın içtihadı dayanan hemen hemen bütün konularında olduğu gibi kadınların ibadet hayatlarını ilgilendiren konularda da kendini göstermektedir. İbn Hazm kendi usulü gereği bu konularda nassların literal anlamlarına dayanarak hüküm verirken Hanefîler nassların yalnızca literal anlamlarına bağlı kalmayıp çeşitli istinbat yöntemlerini de kullanarak hüküm vermektedirler.

Her iki görüşte de amacın Allah'ın murâdını, Hz. Peygamber'in açıklamaları ile birlikte bazı akli ve nakli delillerle en doğru şekilde anlayıp uygulamaya geçirmek olduğu hususunda hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Ne İbn Hazm'ın ne de Hanefî âlimlerin Müslüman kadınlara bir güçlük çıkarmak veya Allah'ın emrini hafifletmek gibi bir niyetleri bulunmamaktadır. Ancak yöntemlerinin onları ulaştırdığı sonuçların doğruluğu tartışmaya açıktır.

İbn Hazm'ın dili tevkîfi kabul etmesi, dolaylı olarak onun nassların üzerinde yorum yapılmasına karşı çıkmasına sebep olmuştur. Çünkü ona göre yapılan her yorum nassla kastedilen manadan dolayısıyla insanı Allah'ın muradını anlamaktan uzaklaştırmaktadır. Oysa o Allah'ın Kur'ân'da hiçbir şeyi hükümsüz bırakmayıp her şeyi açıkladığını savunmuştur. Kur'ân veya hadislerinin nasslarında hakkında yeni bir hükmün zikredilmediği meselelerde ise ibaha-i asliyye prensibinin geçerli olduğunu kabul edip fikhi kıyastan kaçınmıştır. İbn Hazm'ın usule dair bu fikirlerinin onun furû-1 fikihta yaptığı içtihatları doğrudan etkilediği görülmüştür. Temelde o Kur'ân'ın nassında veya bizzat kendinin makbul kabul ettiği hadislerin nassında bir hüküm varsa

onu alıp kabul etmiş, buna benzer bir hüküm bulunmayan konularda ise aslî ibahaya göre içtihat etmiştir.

İbn Hazm'ın Hanefi mezhebi âlimleri tarafından hüküm çıkarmaya el verişli olduğu düşünülen ve güvenilir hadis kaynaklarında bulunan bazı rivayetleri delil olarak kabul etmediği ve Hanefiler tarafından sika olduğu kabul edilen ravileri ağır bir şekilde eleştirildiği saptanmıştır. İbn Hazm'ın usulü tam olarak anlaşılmadan furûa dair verdiği hükümleri anlamak zordur. Bu nedenle onun kendine özgü usulünün, özellikle de “delil” olarak adlandırdığı istinbat yöntemimin yeni çalışmalara konu yapılması gerektiği düşünülmektedir.

Hanefiler'in kıyası bir hüküm istinbat yöntemi olarak kabul etmesine karşı İbn Hazm'ın onun meşruiyetini reddetmesi ihtilafların oluşmasındaki etkenlerden birisidir. Ayrıca hayız ve nifasın hükmi kirlilik olup bu hallerdeki kişilerin bazı ibadetlerden uzak durmaları gerektiğini savunan Hanefî mezhebine karşılık İbn Hazm'ın bunu kabul etmemesinin hatta bazı durumlarda ikisini birbirinden ayırmasının bu hususta görüş ayrılıklarının oluşmasına sebep olduğu görülmüştür.

Hanefilerin kadınlarla ilgili, sonunda fitneye neden olma ihtimali bulunan meselelerde daha gelenek merkezli yaklaşım sergiledikleri gözlenmiştir. Onlar bu meselelerde içtihat ederken nasların delâletlerinin yanında ilk devirlerin kültürü doğrultusunda toplumun maslahatını gözettileri söylenebilir. Bundan dolayı Hanefiler toplumun ve kadınların salâhi için fitne çıkma ihtimalini göz önünde bulundurarak cemaatle ibadet ve sefer meselelerinde daha hassas davrandıkları görülmüştür.

İbn Hazm ve Hanefiler arasındaki mevcut görüş farklılıklarının temelde Hanefî ve Zâhirîlerin usul anlayışlarındaki ihtilafa dayandığı saptanmış olup her iki mezhep arasında karşılaştırmalı bir usul çalışması yapılmasının da furû ile ilgili görüş ayrılıklarının daha doğru anlaşılmasına katkı sunacağı anlaşılmaktadır.

Gayret bizden, Tevfik Allah'tandır.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzak San'anî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'anî el-Himyerî, *el-Musannef*, Thk.: Habîb Rahman el-A'zamî, Mektebetü'l İslami yay., Beyrut 1984.
- Acar, H. İbrahim, "Özür", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007.
- Acar, Muhammet Ali, *İbn Hazm'ın Hanefilere Yönelik Kıyas Eleştirisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2018.
- Acar, Yusuf, "Fukahanın Amel Etmediği Bazı Sahîhayn Hadisleri ve Buhârî ile Müslim'in Bunlara Yaklaşım Farkı", *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi*, 4, 2020, 10-50.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Thk.: Şuayb el-Arnâvûd, Âdil Mürşid ve Diğerleri, Müessesetü'r Risale yay., b.y. 2001.
- Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu'cem'ül Luğat'il Arabiyyet'il Muâsıra*, Alem'il Kütüp yay., b.y. 2008.
- Akaslan, Yaşar, "Kırâatlerin Fikhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Suresi'nin 43. Ayeti Örneği", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 38, 205-232.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkatü'l Mefatih Şerhu Mişkatü'l Mesabih*, Dâru'l Fikr yay., Beyrut 2002.
- Altun, Fatma Gül, *Kutbuddin İznikî'nin "Mukaddime"si ve Ömer Nasuhi Bilmen'in "Büyük İslam İlmihali"nin Mukayesesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2013.
- Apaydın, H. Yunus, "İbn Hazm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999.
- Aruçi, Muhammed "es- Sevâdu'l Âzam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009.

- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l Mîzan I-X*, (1. bs.), Thk.: Abdulfettah Ebû Gudde, Dâru'l Beşâiri'l İslamiyye yay., b.y. 2002.
- Atar, Fahrettin, "Sefer", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebi Dâvûd*, Thk.: Ebü'l Münzir Hâlid b. İbrahim el-Mısırî, Mektebetü'r Rüşd yay., Riyad 1999.
- _____, *el- Binâye fi Şerhi'l Hidâye*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye yay., Beyrut 2000.
- _____, *Umdetu'l Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*, Dâru İhyâi't Turâsi'l Arabî, Beyrut t.y
- Aytekin, Mehmet Ali, "Abdestte Ayağı Yıkamanın veya Meshetmenin Fıkîhî Boyutu", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 5/2, 2020, 367-401.
- Babertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, el-İnâye Şerhu'l Bidâye I-X, Dâru Fikr, b.y. t.y.
- Bakan, Tevhit, "Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namazı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2008, 30, 41-92.
- Bardakoğlu, Ali, "İstishab", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001.
- Bayındır, Abdulaziz, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, Süleymaniye Vakfı yay., İstanbul 2018.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's Sünnne*, Thk.: Şuayb el-Arnâvûd- Muhammed Züheyr eş-Şaviş, Mektebetü'l İslami yay., Dimeşk 1983.
- Beroje, Sahip, "Fıkîh Açısından Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30, 2017, 385-421.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhâkî , *es-Sünenu'l Kübrâ*, Thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Dâru'l Kütüb'il İlmiyye yay., Beyrut 2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Basım ve Yayın Evi, İstanbul 1986.

_____, *İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, (1.bs.), Haz.: Abdullah Kahraman, Semerkand yay., İstanbul 2016.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Camiu's Sahih*, Thk.: Muhammed Zehir b. Nasır el-Nasır, Dâru Tavkî'n Necat yay., by., 2001.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l Kur'ân*, Thk.: Muhammed Sadık el-Kamhavî, Dâru İhyâi't Turasi'l Arabî, Beyrut 1985.

Cezîrî, Aburrahman b. Muhammed, *el-Fıkhü ale'l Mezhebi'l Erbea I-V*, Dâru'l Kütübi'l İlmîyye, Beyrut 2003.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l Kütübi'l İlmîyye, Beyrut 1983.

Çakan, İsmail Lütfü, "Cem' ve Te'lîf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993.

Çetin, Abdurrahman, "Abdestsiz Kur'ân Okuma Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(5), 1993, 105-118.

_____, "Tilavet Secdesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012.

Çiftçi, Muhammed Hüsnü, "Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fıkhî Bir Analiz", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2019), 206-243.

Çolak, Abdullah, "İbn Hazm ve el-Muhallası", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, 2002, 3, 155-182.

Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, Ensar yay., İstanbul 2009.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, Thk.: Şuayb el-Arnâvûd ve Diğerleri, Müessesetü'r Risale yay., Beyrut 2004.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî I-IV*, Thk. Hüseyin Selim Esed Daranî, Dâru'l Muğni li'n Neşri ve't Tevzi' yay., Suudi Arabistan 2000.
- Demir, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Ebû Bekir el-Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, Matbaatu'l Hayriyye yay., b.y. 1905.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l Usriyye yay., Beyrut t.y.
- _____, *Mesâ'ilü'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*, Thk.: Ebi Muaz Tarık b. Avdullah b. Muhammed, Mektebetü İbn Teymiyye, Mısır 1999.
- Ebû'l Hasenât el-Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *et-Ta'îku'l-Mümecced 'alâ Muvatta'i'l-Îmam Muhammed*, Thk.: Takiyüddin en-Nedvî, Dâru'l Kalem yay., Dimeşk 2005.
- el-Mevsûatü'l Fıkhiyye I-XLV, *Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı*, Kuveyt 1983-2006.
- Ergüven, Şehabettin, "Zâhirîliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", *İslami İlimler Dergisi*, 2008, 3(1), 175-197.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tezhîbu'l Lüğa I-VIII*, Thk.: Muhammed Avd Murib, Dâru İhyâi't Turasi'l Arabî, Beyrut 2001.
- Gınbıroğlu, Mustafa, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber Ve Cessâs'in (M.917 / 981) Âhâd Habere Yaklaşımı*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2006.
- Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler (Sistem ve Tarihleri)*, (Çev.: Cihat Tunç), AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1982.

Gökdoğan, Merve, *Kanın Abdesti Bozması Meselesi (Dört Büyük Mezhebin Delil Getirdiği Rivayetler)*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2017.

Gül, Şirin, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001.

_____, "İbn Hazm'a Göre Nasslarda Lafza Bağlı Kalma Zorunluluğu ve Gerekçeleri", *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1(2), 157-166.

Günay, H. Mehmet, "Nifas", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007.

Haçkalı, Abdurrahman, "Kadınların İbadet Hayatıyla İlgili Bazı Meseleler", *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı V*, DİB yay., Afyonkarahisar 30.11.2012-02.12.2012.

Hâkîm en-Nîsâbü'rî, Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed b. Ahmed en-Nîsâbü'rî, el-Müstedrek ale's Sahihayn li'l Hâkîm, Thk.: Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l Kütübi'l İlmiyye yay., Beyrut 1990.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî, *Meâlimu's Sünen I-IV*, (1.bs.)Matbaatu'l İlmiyye yay., Halep 1932.

Hocaoğlu, Mustafa, "Hayızlı-Cünüb Kimseler Ve Kur'ân Tilaveti", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII/2008, 11-30.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-Kâfi fi Fikhî Ehli'l Medine*, Thk.: Muhammed el-Morîtanî, Mektebetü'r Riyâdi'l Hadisiyye, Riyad 1980.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l Muhtâr*, (2.bs.), Dâru'l Fikr yay., Beyrut 1992.

İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef I-VII*, (1. bs.), Thk.: Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetu'r Rüşt yay., Riyad 1988.

İbn Fâris, Ebû'l Hüseyin Ahmed b. Fâris b.Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mücmelu'l Luga I-II*, (2. bs.), Thk.: Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Müessesetu'r Risale yay., Beyrut 1986.

İbn Hâcer, Ahmed b. Ali İbn Hâcer Ebû'l-Fadl el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerh-u Sahihi'l Buhârî*, (Thk. Mustafa el-Babî el-Halbî, Muhammed Nasır el-Halbî), Kahire 1959.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l- 'Ayân ve Enbâi Enbâi'z-Zaman I-VII*, Thk.: İhsan Abbas, Dâru Sadir yay., Beyrut 1900.

İbn Hazm, *Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*, Thk.: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l Afâki'l Cedîd, Beyrut 1980.

_____, *Cevâmi'u's-Sîre*, (Çev.: Mehmet Salih Arı), Çıra yay., İstanbul 2004.

_____, *Güvercin Gerdanlığı*, (Çev.: Mahmut Kanık), İnsan yay., İstanbul 2007.

_____, *Haccetu'l-Veda'*, (1.bs.), Dâru İbn Hazm yay., b.y. 2008.

_____, *el- Muhalla bi'l Âsar*, Thk.: Abdulğaffar el-Bindarî, Dâru'l Kütüb'il İlmiyye yay., Lübnan 2010.

_____, *“el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehva'i ve'n-Nihal”*, (Çev.: Halil İbrahim Bulut), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yay., İstanbul 2017.

_____, *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyyeti ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye*,(Çev.: İbrahim Çapak- Yusuf Arıkaner), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yay., İstanbul 2018.

İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *el-Fethu'l Kadîr li'l Kemâli İbn Hümam*, Dâru'l Fikr yay., b.y. t.y.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce*, Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru'l Kütübî'l Arabî yay., Kahire 1972.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *el-Lîsânu'l Arab I-XV*, (2. bs.), Dâru Sadir yay., Beyrut 1993.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahru'r Râik*, Dâru'l Kitabi'l İslamiyye, b.y. t.y.,
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Beyân ve't Tahsil*, Thk.: Muhammed Haccî, Dâru'l Garbi'l İslamiyye, Beyrut 1988.
- _____, *Bidayetü'l Müçtehid ve Nihayetü'l Muktesid*, Daru'l Hadis yay., Kahire 2004.
- İbn Sîde, Ebû'l Hasen Ali b. İsmail ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l Muhîtü'l Â'zam I-XI*, (1.bs.), Thk.: Abdulhamid Hendâvî, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye yay., Beyrut 2000.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta' I-VIII*, (1.bs), Thk.: Muhammed Mustafa el-Â'zamî, Müessesetu Ziyâd b. Sultan Âli Nihyân li'l Ameli'l Hayriyye ve'l İnsaniyye yay., Abu Dabi 2004.
- Kahraman, Abdullah, “Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadet Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü –Eleştirel Bir Bakış–”, *Marife Dergisi*, 4/2, 2004, 59-80.
- Karagöz, İsmail-Keskin, Mehmet-Altuntaş, Halil, *Hac İlmihali*, (13. bs.), DİB yay., Ankara 2018.
- Karahan, Abdullah, “İbn Hazm'ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansıması”, *Diyanet İlmi Dergi*, 50/4, 2014, 33-52.
- Karaman, Hayrettin- Çağırıcı, Mustafa- Dönmez, İ. Kafi- Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir I-V*, DİB yay., Ankara 2020.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' I-VII*, (2. bs.), Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, b.y. 1986.
- Katar, Mehmet, “Kefaret”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXV, 177-179.

- Keleş, Yunus, “Hayız Halinde Olan Kadınların Kur’ân-ı Kerim’e Dokunması Ve Okuması İle İlgili Hükümler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17, 2011, 427-450.
- Keskin, Mehmet, *Şâfiî Fıkhu*, DİB yay., Ankara 2016.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebû’l Hasen Şemsülislam İmâmüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Taberî, *Ahkamu’l Kur’ân I-IV*, (2.bs), Thk.: Musa Muhammed Ali, İzzet Abd Atiyye, Dâru’l Kütübî’l İlmiyye, Beyrut 1985.
- Koç, Zafer, “Adetli Kadının Mescide Girmesi, Tavaf Yapması, İddet Bekleyen Kadının Evden Dışarı Çıkması ve Haccetmesi”, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı VI*, DİB yay., Afyonkarahisar 13-15, Aralık 2013.
- Kösetürk, Canan, “İbn Hazm’ın Fıkıh Usûlünde Kat’î Bilgi Kaynağı Olarak ‘Delil’”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Samsun 2018, 6, 47-81.
- Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, el-Muğnî, Mektebetu’l Kahire yay., Kahire 1968.
- Kur’ân’ı Kerim
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiu li’l Âhkam I-XX*, (2.bs.), Thk.: Ahmed Berdûnî ve İbrahim Etfîş), Dâru’l Kütübî’l Muâsıra yay., Kahire 1964,
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Tefsîru’l Mâtürîdî: Te’vilâtu Ehli’s Sünne*, Thk.: Mecdî Basellûm, Dâru’l Kütüb’i İlmiyye, Beyrut 2005.
- Merginânî, Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidayeti’l Mübtedî*, Thk.: Talâl Yusuf, Dâru İhyâi’t Tûrasi’l Arabî, Beyrut t.y.
- Mevsilî, Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el- İhtiyâr li Ta’li’l Muhtâr*, Matbaatu’l Halebî yay., Kahire 1937.

- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî, *el-Lübab fi Şerhi'l Kitab*, Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l İlmiyye yay., Beyrut t.y.
- Muhammed Ali Sayis, *Tefsiru Âyâti'l Ahkâm I-IV*, (1. bs), Dâru'l Kütüb'il İlmiyye yay., Lübnan 2010.
- Mutarrizî, Ebû'l Feth Burhanüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Ali el-Mutarrizî el-Harizmî, *el-Muğrib*, Dâru'l Kütüb'i'l İlmiyye yay., b.y. t.y.
- Mübarekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l Kütüb'i'l İlmiyye, Beyrut t.y.,
- Münbecî, Ebû Muhammed Ali b. Zekeriyya el-Munbecî, *el-Lübab fi'l Cem beyne's Sünnne ve'l Kitab ala Mezhebi'l İmam Ebi Hanife*, Thk.: Muhammed Fazl Abdulaziz el-Murad, Dâru'l Kalem yay., Dimeşk 1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Camiu's Sahih*, Thk.: Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyai't Turasi'l Arabî, Beyrut t.y.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, Thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin, Müessesetü'r-Risâle yay., Beyrut 2001.
- Öğüt, Salim, “İstihaze”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001.
- _____, “Tavaf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011.
- _____, “Telbiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011.
- _____, “Mahrem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2013.
- Önkâl, Ahmet- Bozkurt, Nebi, “Cami (Dinî ve Sosyokültürel Tarihi)”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993.
- Özdemir, Mehmet, “Hammûdîler”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997.
- Özdemir, Mehmet, “Endülüs”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995.
- Polat, Salahattin, “Mürsel”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006.
- Samah Halid Muhammed el-Rîfî, *el-İhtilafâtu'l Fıkhiyyeti beyne'l İmam İbn Hazm ve'l Eimmetu'l Erbe'ati fi'l Mesâili'l Mütealligati bi'l Mer'ati*, (Yüksek Lisans Tezi), Kudüs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Dekanlığı, Filistin 2009.

- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetu'l Fukaha*, Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut 1994.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl Emir es-San'ânî, *Sübülü's Selâm*, Daru'l Hadis yay., b.y. t.y.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Bahru'l Ulum (Tefsir-u Semerkindî)*, Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l Marife yay., Beyrut 1993.
- Soydan, Gülsüm, *Kadınlara Özel Hallerle İlgili Hükümlerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Suyutî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Mu'cem Mekalid Ulum fi Hudud ve Rusum*, Thk.: Muhammed İbrahim İbade, Mektebetü'l Adap yay., Kahire 2004.
- _____, *Tefsir-u Celâleyn*, Şefkat yay., İstanbul 2018.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm I-VIII*, Dâru'l Marife yay., Beyrut 1990.
- Şahin, Osman, "Kadınların Mahremsiz Yolculuk Yapmasının Hükümü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 34, 2019, 359-387.
- Şener, Mehmet, "Gusül", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996.
- Şenol, Şule Soyal, "Kadınların Özel Hallerinde Kur'ân Okuması ve Kur'ân'a Dokunması İle İlgili Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (1), 2018, 129-155.
- _____, "Kadınların Özel Hallerinde Mescide Girmesini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(1), 2019, 241-264.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l Kadîr li's Şevkânî*, Dâru İbn Kesir yay., Beyrut 1993.

_____, *Neylü'l Evtar*, Thk.: İsameddin Sabbabeti, Dâru'l Hadis yay., Mısır 1993.

_____, *es-Seylü'l-Cerrârü'l-Mütedeffik 'alâ Hadâiki'l-Ezhâr*, Dâru İbn Hazm yay., b.y. t.y.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî *el-Hücce alâ Ehli'l-Medîne I-IV*, (2.bs.), Thk.: Mehdi Hasen el-Geylânî el-Kâdirî, Âlemi'l Kütüb yay., Beyrut 1982.

_____, *el-Aslu'l Ma'ruf bi'l Meksûd*, Thk.: Ebû'l Vefa el-Afkânî, İdâratü'l Kur'ân ve Ulumu'l İslamiyye yay., Karaçi t.y.

_____, *el-Âsâr I-II*, Thk.: Ebû'l Vefa el-Afganî, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye yay., Beyrut t.y.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân I-XXIV*, (1.bs.), Thk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r Risale yay., b.y. 2000,

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Haşiyetü't Tahtâvî ala Meraku'l Felah Şerhu Nuru'l İzah*, (1. Baskı), Thk.: Muhammed Abdulaziz Hâlidî, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye yay., Beyrut 1997.

Tirmîzî, Muhammed b. İsâ, *Câmiu'l-Kebîr*, Thk: Beşşâr Avvâme, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî yay., Beyrut 1996.

Yaran, Rahmi, "Kefâret", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002.

Yavuz, Yunus Vehbi, "Hayız", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998.

Yıldırım, Enbiya, "Yer Verdiği Rivayetler Işığında Serahsî'nin Hadisçiliği –Meksût Örneği-", *Diyanet İlmi Dergi*, 49/2, 2010, 59-82.

Yiğit, İsmail, "Mevalî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004.

Yitik, Ali İhsan, "Oruç", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007.

Yücel, Ahmet, "Hâris b. Ebû Üsâme", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997.

Yüksek, Ali, "İslam Fıkına Göre Kadınların Âdet Ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Giriş Sorunu", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 2016, 77-97.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Tezkiratü'l-Huffâz I-IV*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye yay., Beyrut 1998.
- Zemahşerî, Ebû'l Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsu'l Belâğâ I-II*, (1.bs.), Thk.: Muhammed Basil Uyûnu Sûd, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye yay., Lübnan 1998.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbû'r Râye li-Tahrîci Ehâdîssi'l-Hidâye*, Thk.: Muhammed Avvame, Müessesetü'r Reyyân li't Tabâati ve'n Neşrî, Beyrut 1997.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l Hakâik Şerhu Kenzü'd Dekâik ve Haşiyetü's Şilbiyyî*, Matbaatü'l Kübrâ el-Emiriyye, Kahire 1896.
- Zuhayli, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi 1-10*, (Çev: Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız), Risale yay., İstanbul 1994.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER	
Adı Soyadı:	
Doğum Yeri ve Tarihi:	
EĞİTİM DURUMU	
Lisans Öğrenimi:	
Y. Lisans Öğrenimi:	
Bildiği Yabancı Diller:	
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurum:	
İLETİŞİM BİLGİLERİ	
e-posta:	
Tarih:	