



T.C
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

İLM-İ HİLÂF TÜRÜNÜN BİR ÖRNEĞİ OLARAK KUDÛRÎ'NİN
ET-TECRÎD ADLI ESERİNİN SIYÂM BÖLÜMÜNÜN
İNCELENMESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Büşra OĞUZ

BURSA – 2022



T.C
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

İLM-İ HİLÂF TÜRÜNÜN BİR ÖRNEĞİ OLARAK KUDÛRÎ'NİN
ET-TECRÎD ADLI ESERİNİN SIYÂM BÖLÜMÜNÜN
İNCELENMESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Büşra OĞUZ

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Eren GÜNDÜZ

BURSA- 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bursa Uludağ Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı/~~Ana Sanat Dalı~~, İslâm Hukuku Bilim Dalı'nda 701823013 numaralı Büşra OĞUZ'un hazırladığı **“İlm-i Hilâf Türünün Bir Örneği Olarak Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eserinin Sıyâm Bölümünün İncelenmesi”** konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, 05/08/2022 günü 14.00-15.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı
Dr. Öğr. Üyesi Eren GÜNDÜZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Abdurrahim KOZALI
Marmara Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Seyit Mehmet UĞUR
Bursa Uludağ Üniversitesi

05 /08/ 2022



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 30.06.2022

Tez Başlığı / Konusu: İlm-i Hilâf Türünün Bir Örneği Olarak Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eserinin Sıyâm Bölümünün İncelenmesi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 122 sayfalık kısmına ilişkin, 30.06.2022 tarihinde şahsım tarafından **Turnitin** adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı **% 14** 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimededen daha az örtüşme içeren metin kısımları dahil

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
30/06/2022

Adı Soyadı:	Büşra OĞUZ
Öğrenci No:	701823013
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Programı:	İslâm Hukuku
Statüsü:	Yüksek Lisans
Danışman:	Dr. Öğr. Üyesi Eren GÜNDÜZ

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**İlm-i Hilâf Türünün Bir Örneği Olarak Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eserinin Sıyâm Bölümünün İncelenmesi**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

05.08.2022

Adı Soyadı : Büşra OĞUZ
Öğrenci No : 701823013
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Programı : İslâm Hukuku
Statüsü : Yüksek Lisans Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Büşra OĞUZ
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı : İslâm Hukuku
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Mezuniyet Tarihi :
Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Eren Gündüz

İLM-İ HİLÂF TÜRÜNÜN BİR ÖRNEĞİ OLARAK KUDÛRÎ'NİN ET-TECRÎD ADLI ESERİNİN SİYÂM BÖLÜMÜNÜN İNCELENMESİ

Bağdat ulemasının önde gelen şahsiyetlerinden olan Kudûrî, el-Muhtasar eseriyle şöhret kazanmış ve Hanefî mezhebindeki yetkinliğini ortaya koymuştur. Öyle ki mezhepte *kitâb* denildiğinde bu eser anlaşılmaktadır. İlm-i hilâfa dair kaleme almış olduğu *et-Tecrîd* adlı eserinde ise Kudûrî, Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki ihtilâfları müdellel bir şekilde ele almıştır. Böylece Hanefî mezhebinin yanında Şâfiî mezhebine de son derece vâkıf olduğunu göstermiştir. Eserin kitâbü's-siyâm bölümüne dair yaptığımız bu çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın amacı, önemi ve metodundan bahsedilerek literatür değerlendirilmesi yapılmıştır. Birinci bölümde ilm-i hilâf ve Kudûrî hakkında bilgi verilmiş aynı zamanda *Tecrîd* tanıtılmıştır. İkinci bölümde kitâbü's-siyâm kısmındaki otuz dört mesele tahlil edilmiştir. Üçüncü bölüm ise ikinci bölümde tahlil edilen meselelerin istidlal bakımından değerlendirilmesine ayrılmıştır. Böylece eserin sistematigi ortaya konularak okuyucunun *Tecrîd*'in sistematigine, ilm-i hilâfa ve Kudûrî'nin ilmî birikimine dair bilgi sahibi olması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İlm-i Hilâf, Kudûrî, *et-Tecrîd*, Oruç

ABSTRACT

Name and Surname	: Būşra OĖUZ
Universty	: Bursa Uludag University
Institution	: Social Sciences Institute
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: Islamic Law
Degree Awarded	: Master
Degree Date	:
Supervisor	: Asst. Prof. Eren Gündüz

EXAMINATION OF THE SECTION AL-SIYĀM OF QUDŪRĪ'S AL-TAJRĪD AS AN EXAMPLE OF 'ILM-AL-KHILĀF

Qudūrī, one of the leading figures of the Baghdad ulama, gained a reputation with his work named al-Mukhtasar and demonstrated his competence in the Ḥanafī madhhab. So much so that this work is understood when it is called “book” in the madhhab. In his work called Tajrīd, which he wrote about ‘ilm-al-khilāf, Qudūrī dealt with the conflicts between Ḥanafīs and Shāfi‘īs in a proven. Thus, he showed that he was extremely knowledgeable in the Shāfi‘ī madhhab as well as the Ḥanafī madhhab. Our work on the "Kitāb al-Siyām" madhhabion of the work consists of an introduction and three chapters. In the introduction, the aim, importance and method of the study were touched and contemporary literature was evaluated. In the first chapter, information about ‘ilm-al-khilāf and Qudūrī is given, and *Tajrīd* is introduced at the same time. In the second chapter, thirty-four topics in the al-Siyām” chapter are analyzed. In the third chapter is devoted to the evaluation of the issues analyzed in the second chapter in terms of deduction(istidlal). Thus, by revealing the systematic of the work, it is aimed for the reader to have knowledge about the systematic of Tajrīd, ‘ilm-al-khilāf and Qudūrī's scientific accumulation.

Key Words: Islamic Law, ‘Ilm-al-Khilāf, Qudūrī, *al-Tajrīd*, Sawm

ÖNSÖZ

Hicrî dördüncü asırda Bağdat Hanefîlerinin reisi konumunda bulunan Kudûrî (v. 428/1037) tarafından kaleme alınan *et-Tecrîd*, erken dönemde ilm-i hilâfa dair telif edilmiş ve bize kâmil bir şekilde ulaşmış önemli bir eserdir. Kudûrî'nin *Tecrîd*'de Hanefî ve Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilâflı meseleleri işleyiş biçimini incelediğimiz bu çalışmada eserdeki görüş ve delillerin sıhhat derecesini tespit ederek eserin yetkinliğini ortaya koymaya çalıştık. İlim yolculuğumuzun sonraki aşamaları için bir basamak olarak gördüğümüz bu çalışmanın, ilgililerine faydalı olmasını temenni ediyoruz.

Değerli yönlendirmelerinden istifade ettiğim kıymetli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Eren Gündüz'e ve kurum değiştirene kadar danışmanlığımı yürüten, çalışmamın başından sonuna kadar tavsiyeleriyle bana yol gösteren kıymetli hocam Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı'ya teşekkür ediyorum. Ayrıca araştırma sürecim boyunca ilmî birikiminden çokça istifade ettiğim kıymetli hocam Abbas Nane'ye, çalışmanın gerek okunması gerek zorlu süreçlerindeki destekleri için Arş. Gör. Sümeyye Karas'a, Arş. Gör. Ayşenur Kumaş'a, Arş. Gör. Fatıma Zehra Öğütçü'ye ve Semra Pala'ya müteşekkirim. Özellikle tüm eğitim hayatım boyunca maddî ve mânevî desteklerini dâima yanımda hissettiğim aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Büşra Oğuz
Kırıkkale 2022

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1
1. Çalışmanın Konusu ve Amacı	1
2. Çalışmanın Metodu ve Kapsamı.....	2
3. Literatür Değerlendirilmesi ve Yararlanılan Kaynaklar	2

1. BÖLÜM:

İLM-İ HİLÂF, KUDURİ'NİN HAYATI VE TECRİD

1.1. İlm-i Hilâf	5
Hilâf Literatürü	13
1.2. Kudûrî	15
1.3. Tecrîd	18
1.3.1. Tecrîd'in Tanıtımı	18
1.3.2. Üzerine Yapılan Çalışmalar	22

2. BÖLÜM:

TECRİD'DE KİTÂBÜ'S SIYÂM

2.1. Niyetle İlgili Meseleler	23
2.1.1. Ramazan Orucuna Zevalden Önce Niyet Edilmesi	23
2.1.2. Ramazanda Mutlak Niyetle Başlanan Orucun Hükümü	26
2.1.3. Nâfile Oruca Zeval Vaktinden Sonra Niyet Edilmesi	29
2.1.4. Şek Günü Nâfile Oruca ya da Ramazan Orucuna Niyet Edilmesi	31

2.1.5. Kişinin Oruç Bozmaya yahut Oruçtan Çıkmaya Sadece Niyet Etmesi.....	36
2.1.6. Bir Kimsenin “Falanca Kişinin Geldiği Gün Allah İçin Bana Oruç Vâcip Olsun” Diye Adakta Bulunması ve O Kişinin Zevalden Önce Gelmesi	37
2.2. Yolculukla İlgili Meseleler	38
2.2.1. Yolcu Kimsenin Ramazan Ayında Kaza ya da Kefâret Gibi Zimmetindeki Başka Bir Farz Oruca Niyet Etmesi	38
2.2.2. Yolculukta Oruç Tutmanın Hükümü.....	41
2.3. Şahitlikle İlgili Meseleler	41
2.3.1. Gökyüzü Bulutlu Olduğunda Ramazan Hilâlinin Görülmesinde Bir Kişinin Şahadetinin Kabul Edilmesi	41
2.3.2. Hilâlin Görülmesi Konusunda Herhangi Bir Engel Bulunmadığında Şehir Halkından Bir ya da İki Kişinin Hilâli Gördüğüne Dair Şahitliğinin Kabul Edilmemesi	45
2.3.3. Şahitliği Reddedilen Kişinin Orucunu Cinsî Münasebetle Bozması.....	49
2.4. Kefâretle İlgili Meseleler	52
2.4.1. Cinsî Münasebette Bulunurken Fecrin Doğması ve Fecirden Sonra İlişkinin Devam Etmesi Durumunda Kişiyeye Kefâret Gerekmemesi.....	52
2.4.2. Kişinin (Adamın) Ramazan Ayında Yanlışlıkla ya da Bilerek Eşiyle Münasebette Bulunması Durumunda Her İkisine (Kadına Da) Kefâret Gerekmesi	54
2.4.3. Münasebette Bulunulması Mekruh Olan Yerden Cinsî Münasebette Bulunulması Durumunda Kefâret Gerekmesi	58
2.4.4. Hayvanla Cinsî Münasebette Bulunulduğunda Kişiyeye Kefâret Gerekmemesi.....	59
2.4.5. Ramazan Ayında Cinsî Münasebetin Tekrar Etmesi Durumunda İlk Kefâret Ödenmedikçe Tek Bir Kefâret Gerekmesi	59
2.4.6. Oruçlu Kimsenin İlaç veya Gıda Özelliği Taşıyan Bir Maddeyi Yiyip-İçmesi Halinde Ona Kefâret Gerekmesi	62
2.4.7. Mukim Kimsenin Oruçlu Olarak Sabahlayıp Yolculuğa Çıkması ve Cinsî Münasebette Bulunması	64
2.4.8. Ramazan Ayında Cinsî Münasebette Bulunan Kimsenin Sonrasında Oruca Güç Yetiremeyecek Kadar Hasta Olması yahut Akıl Sağlığını Kaybetmesi ya da Münasebette Bulunan Kişinin Hayız yahut Lohusa Olması.....	66

2.5. Orucu Bozan Durumlarla İlgili Meseleler	68
2.5.1. Oruçlu Kimsenin Dişleri Arasında Kalan Yiyeceği Yutmasının Hükümü	68
2.5.2. Hamile ve Emziren Kadınların Kendilerine ya da Çocuklarına Bir Zarar Gelmesinden Korkarak Oruçlarını Bozmaları ve Kendilerine Fidyeye Gerekmemesi	70
2.5.3. Mazmaza yahut İstinşak Yaparken Suyun Karna ya da Dimağa Ulaşması Halinde Orucun Durumu	73
2.5.4. Oruçluyken İdrar Yoluna Damla Damlatmak	75
2.5.5. Oruçluyken Misvak Kullanmak	76
2.5.6. Uyumakta Olan Oruçlu Kadınla Cinsî Münasebette Bulunulması ya da Bu Durumdaki Bir Kadının Münasebete Zorlanması yahut Uyuyan Oruçlu Bir Kimsenin Boğazına Herhangi Bir Sıvı Madde Dökülmesi yahut Uyanık Olan Oruçlu Bir Kişinin Boğazına Zorla İlaç Dökülmesi.....	79
2.6. Kaza Orucu ve Bunu Gerektiren Durumlarla İlgili Meseleler.....	81
2.6.1. Ramazan Orucunun Kazasının Bir Sonraki Ramazan Ayına Kadar Geciktirilmesi	81
2.6.2. Sağlıklı Bir Kişinin Ramazan Orucunun Kazasını Vefat Edene Kadar Geciktirmesi Durumunda Velisinin Onun Yerine Oruç Tutması.....	84
2.6.3. Akli Dengesini Kaybeden Kimsenin Ramazan Ayında İyileşmesi Durumunda Oruç Yükümlülüğü.....	86
2.6.4. Nâfile Oruca Başlanılması ve Nâfile Orucun Bozulması.....	89
2.7. Oruç Tutmanın Yasak Olduğu Günlerle Alakalı Meseleler	94
2.7.1. Teşrik Günlerinde Temettu‘ Orucunu Tutmak.....	94
2.7.2. Mesele: Ramazan Bayramı Günü, Kurban Bayramı Günü ve Teşrik Günlerinde Oruç Tutmayı Adayan Kişinin Durumu	96
2.8. Oruçla İlgili Diğer Meseleler.....	99
2.8.1. Gecedeki Oruca Niyet Ettikten Sonra Gün Boyu Baygın Olan Kişinin Durumu	99
2.8.2. Ramazan Ayında Hayızlı Kadının Hayızdan Temizlenmesi, Yolcu Kimsenin Yolculuktan Dönmesi, Çocuğun Bulûğa Ermesi, Mecnun Kişinin Akıl Sağlığına Kavuşması, Şahitlerin Zevelden Sonra Önceki Günün Hilâlini Gördüğüne Dair Şahitlik Yapmaları, Bir Kimsenin Kasıtlı Olarak Orucunu Bozması, Hasta Kişinin	

İyileşmesi, Kâfir Kimsenin Müslüman Olması Halinde Günün Kalan Kısımındaki Durumları	100
2.8.3. Ayların Karışması Halinde Ramazan Ayından Önce Tutulan Orucun Durumu.....	102

3. BÖLÜM:

KİTÂBÜ'S-SİYÂM'DA YER ALAN MESELELERE DAİR GENEL DEĞERLENDİRME

3.1. Naklî Temellendirmeler.....	104
3.1.1. Rivâyetlerin Farklı Yorumlanması	104
3.1.2. Rivâyetlerin Sened Tenkidi	105
3.1.3. Rivâyetlerin Hadis Olmaması	106
3.2. Aklî Temellendirmeler.....	107
3.2.1. Mukayesedeki Farklılıklar	107
3.2.2. Her İki Görüşün Mezhebî Asıllarının Vurgulanması	108
3.2.3. Mezheplerin Haber Teorisi.....	113
3.2.4. Bağımsız Aklî Değerlendirmeler.....	114
3.2.5. Lügavî Değerlendirmeler.....	115
3.2.6. Farklı Bahisler Arasında Tutarlılık Arayışı.....	116
SONUÇ.....	119
KAYNAKLAR	121

KISALTMALAR

- b. : Bin/İbn
bk. : Bakınız
çev. : Çeviren
krş. : Karşılaştırınız
r.a. : Radıyallahu anh/anhâ
sad. : Sadeleştiren
s.a.v. : Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkik eden
ts. : Tarihsiz
v. : Vefatı

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Amacı

Yaşadığı dönemde Bağdat Hanefîlerinin reisi konumunda bulunan Kudûrî (v. 428/1037) tarafından kaleme alınan *et-Tecrîd*, erken dönemde ilm-i hilâf alanında telif edilmiş bir eserdir. Ancak onun bu eseri *el-Muhtasar* adlı eseri kadar ön plana çıkmış değildir. Hâlbuki kendi mezhebi kadar Şâfiî mezhebine de iyi derecede hâkim olan bir müellif tarafından telif edilen bu eser, oldukça önemli bir konuma sahiptir. Çünkü hilâf alanında yazılan eserler, bazı âlimler tarafından sadece mezhep savunuculuğu yapmak, devlet adamları ve halk nezdinde şöhret kazanmak gibi amaçlarla kaleme alındıkları ve müellifin karşı tarafın görüşlerine yeteri kadar hâkim olmadığı gerekçeleriyle eleştirilmiş ve ilmî bir değeri olmayan eserler olarak değerlendirilmiştir.

Mezhep taassubunun bir ürünü gibi algılanan hilâf eserleri hakkındaki söz konusu olumsuz yargıların *Tecrîd* özelinde irdelendiği bu çalışmada, Kudûrî'nin *Tecrîd*'de Hanefî ve Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilâflı meseleleri işleyiş biçimi ortaya konulup eserdeki görüş ve delillerin, her iki mezhebin muteber kitaplarına arz edilmek suretiyle sıhhat derecesinin tespit edilmesi, böylece bu görüş ve delillerin kabul görmüşlüğüne açığa çıkarılarak eserin yetkinliğine işaret edilmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca eserde kullanılan temellendirmelerden yola çıkarak hicri 4. ve 5. asırda fikhî akıl yürütmenin işleyişine dair bilgi edinmek ve Hanefî mezhebinde önemli bir şahsiyet olan Kudûrî'nin ilmî birikimi konusunda fikir sahibi olmak da çalışmanın hedefleri arasındadır.

Burada belirtmek gerekir ki bu çalışmada hilâf, incelemeye konu olan eserin türü olması bakımından genel bir çerçeve çizmek için tercih edilmiştir. Çalışma bu açıdan hilâfin mahiyetinin tespit edilmesi ve bunun örnekler üzerinde net bir şekilde uygulanması gibi bir iddia taşımamaktadır. Diğer yandan hilâf ilminin kurucusu kabul edilen Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar* adlı eseri incelendiğinde *Tecrîd*'in sistematığının – aynı zamanda diğer hilâf eserleri olarak kabul gören çalışmaların- bu kurucu eserden farkı bilindiğinden hilâfin mahiyetinin tam anlamıyla tespit edilmesi için bu eserler arasında bir mukayese yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak böyle bir amacın gerçekleştirilmeye çalışılması tezin sınırlarını aşmaktadır.

Çalışmamız *et-Tecrîd*'i konu edinen ilk çalışma değildir. Ancak biyo-bibliyografik eserlerde hilâf alanında telif edildiği belirtilen Kudûrî'nin *et-Tecrîd*'i, aşağıda

serdedileceği üzere doğrudan hilâf türü olması bakımından çağdaş literatürde incelemeye konu edilmemiştir. *Tecrîd*'in “Kitâbü’s-sıyâm” bölümünün ele alındığı bu çalışmamız neticesinde Kudûrî'nin telif tarzının ve eserinin yetkinliğinin ortaya konulması hedeflenmektedir. Bununla birlikte *Tecrid*'in hilâf ilmi yönüyle incelemeye alınması durumunda literatürdeki hilâf algısını geliştirecek bazı malzemeler sunması da muhtemeldir.

2. Çalışmanın Metodu ve Kapsamı

Genel bir kuramsal çerçevenin belirlenmesi ve bunun eser üzerinde gösterilmesi şeklinde iki aşamadan oluşan çalışmamız, konunun ele alınışı bakımından inceleme türü bir çalışmadır. *Tecrîd* adlı eserin muhteva analizi yapılarak Hanefî ve Şâfî eserleriyle kıyaslanmıştır. Karşılaştırmalı analiz yöntemi, araştırma boyunca uygulanan en temel yöntemdir ve bu yöntem ile bilgilerin tashihi mümkün hale gelmektedir. Söz konusu analizlerden elde edilen verilerden hareketle son olarak müellifin meseleleri ele alışı istidlal bakımından değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

Kudûrî, kitâbü’s-sıyâm bölümünün başında oruçla alakalı ihtilâflı konuları ele almış, devamında ise yine bu kitap başlığı altında itikâfla ilgili meselelere yer vermiştir. Doğrudan oruçla alakalı olmadığı ve aynı zamanda otuz dört mesele oldukça hacim kapladığı için itikâf meselelerine çalışmada yer verilmemiştir. Kitâbü’s-sıyâm’ın çalışmamıza konu olan ilgili bölümü ise meseleler arasında seçim yapılmadan tümüyle ele alınmıştır. Nitekim konunun seçme yapılmadan işlenmiş olması Kudûrî'nin telif tarzının tespiti için zorunludur. Aksi halde birkaç mesele üzerinden inceleme yapmak eserin doğru bir şekilde çözümlenmesine engel teşkil edecektir. Bununla birlikte sadece konu bazlı basit bir tasnif de yapılmıştır. Nitekim farklı yönlerden tasnif yapılması eserin sistemini doğru yansıtmayacağı için böyle bir yol izlenmiştir.

3. Literatür Değerlendirilmesi ve Yararlanılan Kaynaklar

Tecrîd üzerine yapılan en kapsamlı çalışma Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum‘a Muhammed tarafından 1996 yılında başlayıp 2003 yılında tamamlanan ve 2004 yılında yayımlanmış olan tahkiktir. Muhakkikler bu çalışmada dört nüsha kullandığını, hem daha az eksik bulundurması hem de yazısının daha okunur olmasından dolayı Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan nüshanın esas alındığını belirtmişlerdir. Eser tahkik edilirken meselelerde geçen hadisler tahrîc edilmiş, aynı zamanda verilen bilgiler

diğer fıkıh kaynaklarına atıf yapılarak gösterilmiştir. Ayrıca eserde geçen bazı yabancı kelimeler ve istilâhlar da açıklanmıştır.¹

Ülkemizde ise tespit edebildiğimiz kadarıyla *Tecrîd* üzerine biri doktora ikisi yüksek lisans çalışması olmak üzere toplam üç tez çalışması yapılmıştır. Ahmet Çetinkaya tarafından 2017 yılında Marmara Üniversitesi'nde “*Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin Et-Tecrîd Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Usulü'nde Şer'î Deliller (Başlangıcından Kitâbu'r-Rehn'e Kadar)*” isimli bir doktora tezi hazırlanmıştır. Bu çalışma dört bölümden oluşmakta olup birinci bölümde Kudûrî'nin hayatı ve Hanefî mezhebi içindeki yerinden bahsedilmiştir. İkinci bölümde Kitâb ve sünnet delilleri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde icma ve kıyas delilleri incelenmiştir. Son bölümde ise ferî deliller ele alınmıştır.²

Yüksek lisans alanında ise Ahmet Numan Ünver tarafından 2013 yılında Marmara Üniversitesi'nde “*Kudûrî'nin Tecrid Adlı Eserinde Hanefîler ve Şâfiîlerin Nasslara Dayalı İhtilâfları -Kitabü'n-nikâh Çerçevesinde*” ismiyle bir tez hazırlanmıştır. Üç bölümden oluşan tezde nikâh bölümü ele alınmış ve Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki ihtilâflar, nassların sübût ve delâletine yönelik olmak üzere iki kısım halinde incelenmiştir.³

Diğer bir yüksek lisans çalışması ise Hedayatullah Yusufi tarafından 2018 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi'nde “*Kudûrî'nin 'et-Tecrid' Adlı Eserinde Hanefî ve Şafîilerin Nasslara Dayalı İhtilâfları -Kitâbü's-salât Özelinde-*” ismiyle hazırlanmıştır. Üç bölümden oluşan tezde salat bölümü incelenmiştir ve yine Hanefî ile Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilâflar nassların sübût ve delâletine yönelik olmak üzere iki kısım halinde ele alınmıştır.⁴

Tecrîd'in Kitâbü's-sıyâm bölümünü incelediğimiz bu çalışmamızda Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum'a Muhammed tarafından yapılan tahkikin 3. baskısı esas alınmıştır.

¹ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî, Kudûrî, *el-Mevsûatu'l-fıkhiyyetu'l-mukârene: et-Tecrîd*, dirâse ve thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1433/2012), 1/38-39 (neşredenın mukaddimesi).

² Ahmet Çetinkaya, *Kudûrî'nin Tecrid Adlı Eserinde Hanefîler ve Şâfiîlerin Nasslara Dayalı İhtilâfları -Kitabü'n-nikâh Çerçevesinde* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017).

³ Ahmet Numan Ünver, *Kudûrî'nin Tecrid Adlı Eserinde Hanefîler ve Şâfiîlerin Nasslara Dayalı İhtilâfları -Kitabü'n-nikâh Çerçevesinde* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁴ Hedayatullah Yusufi, *Kudûrî'nin 'et-Tecrid' Adlı Eserinde Hanefî ve Şafîilerin Nasslara Dayalı İhtilâfları -Kitâbü's-salât Özelinde-* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018)

Aynı zamanda çalışma esnasında bu tahkikte karşılaşılan bazı sorunlu ibareler için *Tecrîd*'in Süleymaniye kütüphanesindeki yazma nüshasına başvurulmuştur.

Kudûrî, eserde Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşlerine yer verdiği için çalışma boyunca Hanefî görüşlerini teyit etmek için Serahsî'nin (v. 483/1090 [?]) *el-Mebsût* adlı eseri⁵, Şâfiî görüşlerini teyit etmek için Soner Duman tarafından tercümesi yapılan Şirbînî'nin *Muğni'l muhtac* adlı eseri⁶ takip edilmiştir. Aynı şekilde her iki mezhebin görüşlerini muhteva etmesi bakımından Vehbe ez-Zuhaylî'nin (v. 1436/2015) *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü* adlı eserine⁷ de zaman zaman başvurulmuştur. Ayrıca Şâfiî mezhebine mensup bulunan, aynı zamanda Kudûrî ile aynı dönem ve coğrafyada yaşamış bir âlim olan Ebû İshak eş-Şîrâzî (v. 476/1083) tarafından hilâf alanında kaleme alınan *en-Nüket* adlı eser⁸, her ne kadar esere çalışmanın belirli bir aşamasından sonra ulaşma imkânımız olsa da sık sık yararlandığımız kaynaklar arasındadır. Bahsi geçen kaynaklar dışında Kudûrî'nin zikretmiş olduğu hadisleri teyit etmek amacıyla hadis kitaplarına oldukça fazla başvurulmuştur. Bunun haricinde meseleleri daha iyi kavrayabilmek için her iki mezhebin muteber kaynaklarından çalışma boyunca yararlanılmıştır.

⁵ Ebû Bekir Şemsüddîn Muhammed b. Ebû Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1994.

⁶ Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, çev. Soner Duman (İstanbul: Mirac Yayınları, 2010).

⁷ Vehbe, Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, ts.).

⁸ Ebû İshak, Şîrâzî, *en-Nüket*, dirâse ve thk. İman binti Said Duveyrikî (Teṭavvu'dan İtikaf'a kadar), (Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi: 1425)

1. BÖLÜM:

İLM-İ HİLÂF, KUDURİ'NİN HAYATI VE *TECRİD*

Bu bölümde öncelikle ilm-i hilâfın mahiyeti ve bu alanda telif edilen eserler hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra Kudûrî'nin hayatından bahsedilecek ve *Tecrîd* tanıtılacaktır.

1.1. İlm-i Hilâf

Bu başlık ilm-i hilâfın tanımlarını, diğer kavramlarla olan ilişkisini, bu ilmin doğuşu ve gelişmesini aynı zamanda ilm-i hilâfa yöneltilecek eleştirileri kapsamaktadır. Daha sonra müstakil bir başlık altında dört mezhebe ait hilâf literatürüne değinilecektir.

Hilâf (خلاف) kelimesi, ha-le-fe (خ-ل-ف) kökünün müfâ'ale (مفاعلة) babından olan hâlefe (خالف) filinin mastarıdır. Lügatte "zıtlaşmak, muhalefet etmek"⁹ gibi anlamları bulunan hilâf kelimesi; ıstilahî olarak ise gerçeği ortaya çıkarmak ya da bir şeyin batıl olduğunu göstermek amacıyla, karşıt görüşlü iki kişi arasında cereyan eden tartışmayı ifade eder.¹⁰

Zamanla müstakil bir ilim dalı haline gelen ilm-i hilâf hakkında yapılan bazı tanımlar şu şekildedir:

Taşköprizâde (v. 968/1561) ilm-i hilâf için, "Ebû Hanîfe ve Şâfiî gibi imamların mezhep mensupları arasında gerçekleşen cedel." şeklinde bir tanım yapmıştır.¹¹

Kâtip Çelebi (v. 1067/1657) ilm-i hilâfı, "Şer'î delillerin nasıl ortaya konulacağını, şüphelerin nasıl ortadan kaldırılacağını ve katî delillerle ihtilâflı delillerdeki kusurların nasıl yok edileceğini öğreten bir ilim." olarak tanımlamıştır.¹²

İzmirli İsmail Hakkı (v. 1366/1946) ise "İstinbat edilen şerî bir hükmü, karşıt görüşte olanların yıkmasından muhafaza etmek için şer'i delillerin ahvalinden bahseden bir ilimdir." şeklinde tanımlamıştır.¹³

⁹ Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadîr, 1414), 10/90.

¹⁰ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, Cürçânî, *et-Ta rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 101.

¹¹ Taşköprizâde, *Miftahu's-saâde ve misbahu's-siyâde fî mevzuatu'l-ulûm*, 439.

¹² Hacı Halife, Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/721.

¹³ İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i hilâf*, sad. Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2018), 7.

Mehmet Erdoğan, “Hukukî ihtilâfları ve bunların nedenlerini konu edinen ilim.” şeklinde kısa ve öz bir tanım yapmıştır.¹⁴

Yunus Vehbi Yavuz ilm-i hilâfî şöyle tarif etmiştir: “Özel deliline bakmaksızın, herhangi bir fakihin çıkardığı içtihadî bir hükmü korumaya ve ona muhalif olan görüşleri yıkmaya imkân veren bir ilim dalıdır.”¹⁵

Şükrü Özen, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi için kaleme aldığı “Hilâf” maddesinde ilm-i hilâf için şu tanımları yapmıştır: “Bazı dinî ilimlere, özellikle fıkıh konularına uyarlanmış cedel tekniği, fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilâfları konu edinen ilim dalı, hilâfiyat.”¹⁶

Ferhat Koca, hilâfî tanımlarken şöyle bir tarif kullanmıştır: “İslam hukuk mezhepleri arasında, hukukî usul veya üslupları açısından ilişki kurulmasını ya da onların çeşitli hukukî kavram, kurum ve hükümleri arasında, benzerlik veya farklılık bakımlarından karşılaştırma yapılmasını konu edinen bir ilimdir.”¹⁷

İlm-i hilâf tanımları incelendiğinde “ihtilâf, hilâfiyat ve cedel” kavramları dikkat çekmektedir. Bu kavramların ulema tarafından birbirinin yerine kullanılması aralarında kesin ayrımlar yapmayı zorlaştırmıştır.

Sözlükte “uzlaşmamak”¹⁸ anlamına gelen ihtilâf kelimesi erken dönem eserlerinde müctehidlerin görüş ayrılığını ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁹ Hilâf kelimesi köken benzerliğinden dolayı zaman zaman ihtilâf kelimesinin yerine kullanılsa²⁰ da aralarında birtakım farklar bulunmaktadır. Örneğin ihtilâf için delile dayalı görüş tabiri kullanılırken, hilâf için delile dayalı olmayan görüş tabiri kullanılmıştır.²¹ Benzer bir tanım yapan Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (v. 1095/1684) ihtilâf ile hilâf arasındaki farkları şöyle

¹⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 198.

¹⁵ Yunus Vehbi Yavuz, *Mukayeseli İslâm Hukuku Ders Notları (İbadetler)* (İstanbul: Kitap Arası Yayınları, 2019), 35.

¹⁶ Şükrü Özen, “Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/527.

¹⁷ Ferhat Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 14.

¹⁸ Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, el-Mu'cemü'l-vasîf (Kahire: Dâru'd-da' ve, ts.).

¹⁹ bk. Ebü Yüsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. (Tashih ve ta'lik: Ebu'l-Vefa el-Efganî) (Matbaatu'l-vefa, Haydarabad, 1357); Şâfiî, *el-Üm*.

²⁰ Kudûrî de çalışmamızın konusunu oluşturan *Tecrîd*'de ihtilâf ve hilâf kelimelerini mezheplerin bir konuda görüş ayrılığına düşmesi anlamında birbirinin yerine kullanmıştır. bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1437, 1469, 1477, 1519, 1577.

²¹ Muhammed A'lâ b. Ali, et-Tehânevî, *Keşşâfî İştihâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Müessesetü Lübnan, 1996), 1/116.

açıklamıştır: “İhtilâfta yöntemler farklı, ama amaç birdir; hilâfta ise hem yöntemler hem de amaç farklıdır. İhtilâf delile dayanırken hilâf delile dayanmaz. İhtilâf rahmet eseridir, hilâf ise bidat eseridir.”²² Bununla birlikte hilâf eserleri incelendiğinde Kefevî'nin bu tanımına katılmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

Hilâf kelimesi yerine kullanılan bir başka kavram ise hilâfiyattır. Her ne kadar iki kavram arasındaki fark ortaya konulmaya çalışılmışsa da bu kelimelerin bazı âlimler tarafından eş anlamlı kullanılması net bir ayırım yapmayı zorlaştırmıştır. Şükrü Özen, klasik literatürde iki terim arasındaki farkın açıkça görülmemesine rağmen bu ayırma imkân veren ipuçları olduğundan bahsetmiştir. Özen'e göre farklı mezheplerin görüşlerini bilme manasındaki ilm-i hilâfın, hilâfiyat olarak ifade edilmesi mümkünken; cedel yöntemiyle mezhebi müdafa etmek ve hasmın delillerini çürütmek amacıyla mezheplerin farklı görüşlerinin delillerini bilmek manasındaki ilm-i hilâf, hilâfiyattan farklıdır.²³ Bu ayırma göre ilm-i hilâf ve hilâfiyat arasında mezhep müdafaası ve delillerin bilinmesi bakımından bir amaç ve yöntem farklılığı olduğu görülmektedir. İbn Haldun ise hilâfiyat için “Dört imamın hükümlerinin dayanaklarının açıklanması, aralarındaki ihtilâfların sebeplerinin anlaşılması ve içtihat mahallerinin ortaya konulması için yapılan münazaralara hilâfiyat denilmektedir. İmamların delillerini ve kaynaklarını bilme ve bu ilmi mütalaa ederek istidlalde bulunma maharetini kazanma yönünden bu fennin faydası çoktur.” şeklinde bir açıklama yapmıştır.²⁴ İbn Haldun'un bu tanımına binaen ilm-i hilaf ve hilâfiyat arasında Şükrü Özen'in yaptığı gibi bir ayırma gitmek zordur. Nitekim Özen, iki kavram arasındaki farka değinse de onun net bir ayırım yapmadığı hatta bu kavramları birbirinin yerine kullandığı görülmektedir.²⁵ Elimizde ilm-i hilâfa dair en güncel ve en kapsamlı çalışma olan Abdurrahim Bilik'in doktora çalışmasında ise Bilik, iki kavram arasındaki ayırımın çok isabetli olmadığı kanaatinde.²⁶

İlm-i hilâfın ilişkili olduğu diğer bir kavram ise cedeldir. “Delile delille karşılık verme, doğruyu ortaya çıkarmak için galip gelmeye çalışmak” gibi anlamları bulunan cedel

²² Ebü'l-Bekâ, el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş- Muhammed el-Mısri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 61.

²³ Özen, “Hilâf”, 17/528.

²⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 819.

²⁵ Özen, “Hilâf”, 17/533.

²⁶ Abdurrahim Bilik, *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l Hilaf* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 56.

terimi, diyalektik kelimesine karşılık gelmektedir.²⁷ Hilâf tariflerinde cedel kelimesinin kullanılması iki kavramın zaman zaman birbirinin yerine kullanılmasına sebep olmuşsa da aralarındaki fark ortaya konulmaya çalışılmıştır. Örneğin bazı Hanefî usul âlimleri, hilâf ilmi için “mevcut ihtilâflı fikhî hükümleri korumaya veya yıkmaya yarayan ilim” şeklinde dar kapsamlı, cedel ilmi için ise “herhangi bir görüşü korumaya veya yıkmaya yarayan ilim” şeklinde daha genel bir tanım yaparak aralarındaki farkı ifade etmişlerdir.²⁸ Taşköprizâde, ilm-i hilâfın ilkelerini cedel ilminden aldığını ancak cedelin madde, hilâfın ise suret olduğunu söyleyerek aralarındaki farka değinmiştir.²⁹ Buna dayanarak ilm-i hilâfın kurallarını ve temel yapısını cedelin oluşturduğunu söylemek mümkündür.³⁰

Tanımlarda açıkça zikredilmese de hilâf ile ilgili başka bir kavram ise “mukayeseli hukuk”tur. Hilâf ilminin mukayeseli hukuk ilmi şeklinde adlandırılmasının doğru olup olmadığı konusunda bu alanda çalışma yapan kişiler arasında bir görüş ayrılığı bulunmaktadır. Örneğin ilm-i hilâftan ziyade hilâfiyatın mukayeseli hukuk ilmiyle yakın ilişkisi olduğunu belirten Özen’in bu konudaki görüşü şu şekildedir:

“Çağdaş müellifler umumiyetle hilâf ilmini “mukayeseli hukuk ilmi” (meselâ bk. Bilmen, Kamus, I, 324) veya “mezhepler arası mukayeseli fıkıh” (Mv.F, I, 51) olarak takdim ederler. Halbuki günümüzde mukayeseli hukuk adıyla anılan hukuk disipliniyle hilâf ilmi bazı benzerlikler taşımakla birlikte bütün yönleriyle örtüşmemektedir. Zira mukayeseli hukuk ilmi çeşitli ülkelerdeki hukuk sistemleri ve normlarının karşılaştırmalı bir üslûpla ele alınıp uyuşan ve ayrılan noktalarının belirlenmesini konu alan bir hukuk disiplinidir ve yapılan değerlendirmelerde ilmî tarafsızlık esastır. Hilâf ilmi ise İslâm hukuku çerçevesinde kalmış, başka hukuk sistemlerini tartışmaya açma gayesi taşımamış, sadece muhtelif İslâm hukukçularının ve fıkıh mezheplerinin görüşleri ve bu görüşlerin çıkış noktaları belirtilmekle yetinilmiştir. Bu ilimde umumiyetle meseleler arası benzerlikler ve ayrılıklar üzerinde durulur. Bundan dolayı hilâf ilmi, genellikle mevzuat ve doktrin mukayesesi yapan ilmî makalelerle karşılaştırılabilir. Ayrıca cedel

²⁷ Dr. Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı* (Ebû İshâk eş-Şirâzî Örneği) (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019), 14.

²⁸ Özen, “Hilâf”, 17/530.

²⁹ Taşköprizâde, *Miftahu's-Saâde ve Misbahu's-Siyâde fî Mevzuatu'l-Ulûm*, 439.

³⁰ Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı* (Ebû İshâk eş-Şirâzî Örneği), 68.

yöntemiyle yazılan hilâf kitaplarında hukukî meseleler arasında yapılan karşılaştırmalar çoğunlukla ilmî tarafsızlıktan uzaktır.”³¹

Şükrü Özen ile aynı kanaatte olan Yunus Vehbi Yavuz mukayesenin, mezheplerin ya da çeşitli âlimlerin görüşlerinin alt alta getirilmesinden ibaret bir telif olmadığını belirterek, ilk dönemlerde hilâf ilmi tarzında ortaya çıkan mukayeseli fıkıh için günümüz âlimleri tarafından yeni bir tanımın geliştirilmeye çalışılması gerektiğini vurgulamıştır.³²

Pek çok kişi tarafından ilm-i hilâfın kurucu metni sayılan Debûsî'nin (v. 430/1039) *Te'sisü'n-nazar fi'htilâfi'l-e'imme* adlı eseri üzerine yaptığı çalışmayı “*Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*” şeklinde isimlendiren Ferhat Koca'nın kanaati ise İslam hukuk tarihinde, farklı hukuk mezhep ve doktrinlerinin hukuki görüş, kavram veya kurumlarının (özel hukuk sistemleri ve görüşlerinin), aynı ve farklı yönlerinin incelendiği hilâf ilminin, en azından İslam'ın iç hukukuna ilişkin karşılaştırılmalı hukuk, yani “Mukayeseli İslam Hukuk” şeklinde adlandırılmasının mümkün olduğu yönündedir. Koca, Şükrü Özen'in ifade ettiği şekilde mukayeseli hukuk ilminde ilmî tarafsızlığın esas olduğu iddiasının ise sübjektif bir iddia olduğu kanaatindedir. Nitekim Koca'ya göre her ilim adamının mensubu olduğu ilmin esasları ve ana problemleri hususunda temel bazı tercihlerde bulunması, söz konusu ilmin tarihi, ekolleri ve literatürünün oluşması noktasında en önemli etkenlerden birini teşkil etmektedir.³³

Erken dönemlerden itibaren farklı görüşleri delilleriyle birlikte ihtiva eden eserlerin telif edildiği bilinmektedir. Önceleri Ebû Yûsuf'un (v. 182/798), *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eseri gibi isabetli olan görüşü ortaya çıkarmak için telif edilen bu tarz eserler, Hicaz ve Irak ekollerinin teşekkülünden sonra mezhep müdafaasının yapıldığı reddiye türü eserlere yerini bırakmıştır. Örneğin Evzâî'nin (v. 157/774), *Kitâbü's-Siyer* adlı eseri Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) görüşlerini eleştirmek amacıyla kaleme alınmış, sonrasında Ebû Yûsuf da bu kitaba karşı *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î* adlı eserini yazmıştır. Daha sonra Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (v. 294/906), âlimlerin ihtilâflarına dair olduğu belirtilen *İhtilâfü'l-'ulemâ'* adlı eseri ve İbn Cerîr et-Taberî'nin (v. 310/923) pek

³¹ Özen, “Hilâf”, 17/536.

³² Yavuz, *Mukayeseli İslâm Hukuku Notları (İbadetler)*, 17.

³³ Koca, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 25-31.

çok müctehidin görüşlerinin delilleriyle birlikte verdiği *İhtilâfü'l-fukahâ*'sı tarzında eserler telif edilmiştir.³⁴

İbn Haldûn, (v. 808/1406) ulema arasındaki ihtilâfların gittikçe arttığından ve insanların dört mezhep etrafında toplandığından, halkın o imamları taklid etmekle iktifa ettiğinden ve onlar dışındaki kişileri taklid etmeyi hoş görmediklerinden bahsetmiştir.³⁵ Zamanla mukallidler arasında mezheplerinin sıhhatini göstermek için münazaralar meydana gelmiş ve bu münazaralar tedvin edilmeye başlamıştır. İşte bu münazara, ihtilâf ve reddiye kitapları, mezheplerin teşekkülü ve birbirlerine karşı üstünlük mücadelesinin de etkisiyle gitgide daha sistematik bir hale getirilerek müstakil bir hukuk disiplini olan ilm-i hilâfî meydana getirmişlerdir.³⁶

İbn Haldûn hilâfiyat/ilm-i hilâf alanına dair yazılan eserlere Gazzâlî'nin (v. 505/1111) *Me'âhizü'l-hilâf* adlı eserini, Mâlikî mezhebine mensup Ebû Bekr b. Arabî'nin *Telhîs*'ini, Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin *Kitâbü't-ta'likâ*'sını,³⁷ İbnü'l-Kassâr'ın (v. 397/1007) *Uyûnü'l-edille fî mesâ'ili'l-hilâf beyne fukahâ'i'l-emşâr* adlı eserini örnek vermiştir. Yine İbnü's-Sââtî'nin (v. 694/1295), fıkıh usulüne dair kaleme almış olduğu *Muhtasar* isimli eserinde ihtilâflı fıkıh konularının tüm esaslarını topladığından ve her meselede ihtilâfın temeli olan hususları dercettiğinden bahsetmiştir.³⁸

Ferhat Koca, İbn Haldûn'un hilâfiyat başlığı altında verdiği bilgilere binaen ilm-i hilâfın ortaya çıkışıyla ilgili şunları söylemiştir:

*“İbn Haldûn'un ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, hilâfiyatın (hilâf ilminin) ortaya çıkış tarihi kesin olarak tespit edilemese de bunun içtihad faaliyetinin durakladığı ve fakihlerin artık tahriçten öteye gidemediği zamanlara rastladığı söylenebilir. Nitekim, Gazzâlî'nin kendi döneminde, hilâfiyata olan ilginin devam etmesinden yakınması, Onun yaşadığı V. (XI.) Yüzyılda hilâfiyat ilmine karşı genel bir yönelişin bulunduğu anlamına gelir.”*³⁹

³⁴ Özen, “Hilâf”, 17/533.

³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 819.

³⁶ Muhammed Ünverdi, *Temel İbadetler Konusunda Hanefiler ve Şafîiler Arasındaki Farklar* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 40.

³⁷ Bu eserin Te'sîsü'n-naazar'ın farklı bir nüshası olduğu anlaşılmıştır. bk. Ahmet Akgündüz, “Debûsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/66-67.

³⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 819.

³⁹ Koca, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 34.

İzmirli, Hanefî fakihlerinden Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin bu ilmin kavaidini tesis ederek bir ilim olarak vazettiğini belirtmiştir.⁴⁰ Tabakat türü eserlerde ise hilâf ilminin kurucusu olarak iki isim ön plana çıkarılmaktadır: Hanefî fakihlerinden Debûsî ve Şâfiî fakihlerinden Ebû Ali et-Taberî (v. 350/961). Taberî'nin *el-Muharrer* adlı eserinin “mücerred hilâf alanında yazılmış” ilk eser olduğu dolayısıyla onun bu alanda eser veren ilk kişi olduğu zikredilmektedir.⁴¹ Ancak bu eserin kendisinden önce telif edilmiş eserlerden nasıl bir farkı olduğu ve Taberî'nin neden bu ilmin kurucusu sayıldığı açıklanmamaktadır.⁴²

Debûsî'nin hilâf ilminin kurucusu olduğu bilgisini ise ilk defa *Vefeyâtü'l-a'yân* adlı eserinde İbn Hallikân (v. 681/1282) zikretmiştir. Daha sonra bu bilgi müellifler tarafından aynen aktarılmıştır. Ancak Debûsî'nin neden bu ilmin kurucusu kabul edildiği ve onun ne tür bir hilâfin kurucusu olduğu izaha muhtaç bir konudur. Nitekim ilm-i hilâf ile müctehidlerin ihtilâf ettikleri görüşlerinin bir araya getirilmesi kastediliyor ise daha önce de zikrettiğimiz gibi bu tür faaliyetler çok erken dönemde başlamış ve bu konuda pek çok eser telif edilmiştir. Ancak hilâf ile mezhep savunuculuğunun yapıldığı bir ilim kastediliyorsa bu tarz eserler de Debûsî'den önce kaleme alınmıştır ve Debûsî'nin eseri incelendiğinde onun hilâfiyat eserlerindeki gibi müdafaada bulunmadığı görülmektedir.⁴³ Örneğin Kudûrî, çalışmamızın konusunu oluşturan *et-Tecrîd*'i h. 405 yılında telif etmeye başladığını söylemiştir;⁴⁴ yani muhtemelen Kudûrî eserini Debûsî'den önce telif etmiştir. Çalışmanın 2. bölümünde daha net görüleceği üzere *Tecrîd*'de *Te'sîsü'n-naẓar*'ın aksine kimileri tarafından hilâf eserlerinin karakteristik özelliğini teşkil eden mezhep müdafaası ön plana çıkmaktadır.

Aynı zamanda Debûsî'den çok önce de “hilâf” adıyla eserler yazıldığı malumdur. Hanefî mezhebine mensup Ebû Saîd el-Berdaî'nin (v. 317/930) *Mesâ'ilü'l-hilâf*; Mâlikî mezhebine mensup İbnü'l-Kassâr'ın *Uyûnü'l-edille fî mesâ'ili'l-hilâf beyne fuḡahâ'i'l-emşâr*; Şâfiî mezhebine mensup Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin *el-Minhâc fî'l-hilâfiyyât*;

⁴⁰ İzmirli, *İlm-i hilâf*, 8.

⁴¹ Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tabakâtü's-şâfi'îyyîn*, thk. Ahmed Ömer Haşim-Muhammed Zeynihim Muhammed Azeb (Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniye, 1413/1993), 250.

⁴² Bilik, *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l Hilaf*, 32.

⁴³ Detaylı bilgi için bk. Özen, “Hilâf”, 17/532.

⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/53.

Hanbelî mezhebine mensup Ebû Bekir en-Neccâd'ın (v. 348/959) *Kitâbü'l-Hilâf* adlı eserleri örnek olarak verilebilir.

Bununla birlikte *Te'sîsü'n-nazar* incelendiğinde Debûsî'nin burada daha önce telif edilen ihtilâfî'l-fukahâ eserlerinden farklı olarak görüşleri fıkıh bablarına göre değil müctehidlerin aralarındaki ihtilâfların sebeplerine göre ele aldığı görülmektedir. Debûsî, müctehidler arasındaki ihtilâfları ikili gruplar şeklinde ele almış, bir bölümde ise ihtilâfların dayandığı asılları/kaideleri incelemiştir. Debûsî önce ihtilâfa yol açan aslı zikretmiş daha sonra bu asılla alakalı örnekleri ele almıştır. Ancak onun ortaya koyduğu bu metot kendisinden sonra telif edilen hilâf eserlerinde takip edilmemiştir. Debûsî'nin ortaya koyduğu bu metot farklılığına binaen onun bu ilmin kurucusu olduğu kanaatine varmak çok sağlıklı görünmemektedir.⁴⁵

İlm-i hilâf eserleri bazı âlimler tarafından çeşitli gerekçelerle eleştirilmişlerdir. Bu konuda en ağır eleştirileri, kendisi de ilm-i hilâfa dair eser telif etmiş olan Gazzâlî yapmıştır. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde pek çok beldede zimmî doktorlar dışında doktor bulunmadığından ve tıp ilmini öğrenmek farz-ı kifâye olmasına rağmen Müslümanların bu ilimle uğraşmayıp hilâfîyat ve cedel konularıyla meşgul olmalarından şikâyet etmiştir.⁴⁶ Gazzâlî aynı zamanda hilâfîyatla uğraşanların her ne kadar mezheplerinin illetlerini ortaya koymak için bu ilimle meşgul olduklarını söylese de onların sadece şöhret ve makam elde etmek için böyle bir çaba sarf ettiklerini belirtmiştir. Yine Gazzâlî, hilâfîyatı ilmî açıdan da zararlı bulmaktadır. Nitekim hilâfin mezhep ilminde faydalı olmadığını bununla beraber fıkıh zevkini de bozduğunu zikretmiştir.⁴⁷

Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) de *et-Tahkîk fî mesâilü'l-hilâf* adlı eserinin girişinde bazı kimselerin yalnızca hilâf meseleleriyle meşgul olduğundan ve münazarada ise bu meselelerden sadece ellisiyle yetinerek meselelerin çoğunda da tek bir hadisi delil getirmediğinden şikâyet etmiş ve kınanmaya en lâyık olan fakihlerin, aslında muhaddislerin büyüklerinden olduklarını aynı zamanda onların sahih ve zayıf hadisleri bildikleri ve bu konuda eser verdikleri halde ancak kendi mezheplerine uymayan zayıf

⁴⁵ bk. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, thk. Mustafa Muhammed Dimaşkî (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.)

⁴⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/21.

⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1/41.

bir hadis gelirse hadisin kusurunu gösterip mezheplerine uygun olanların kusurunu söylemediklerinden şikayet etmiştir.⁴⁸

Ferhat Koca bu konudaki eleştiriler için şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

“Hilaf ilmi, sırf bir görüşü savunmak veya karşı görüşü yıkmak ya da salt dünyalık makamlar elde etmek, gururlanmak veya gösterişte bulunmak için değil; bizzat gerçeğe ulaşmak veya bir mezhebin sistematik ya da metodolojik bütünlüğünü ve tutarlılığını test etmek gibi birtakım olumlu amaçlar için kullanılır ve İslam hukuk tarihinde, adı geçen ilimleri, gerçeğe ulaşmak, mezhebin sistematik ya da metodolojik bütünlüğünü açığa çıkarmak için tahsil eden ve bu amaçlar doğrultusunda eserler yazan pek çok ilim adamı da bulunmaktadır.”⁴⁹

Koca, ilm-i hilâfa yöneltilen bu eleştirilerin bizzat bu ilmin özüyle değil, onun tatbikiyle alakalı olduğunu yani bunun aslında bilginin kötüye kullanımı olduğunu ve bu durumun sadece ilm-i hilâfın değil, bütün ilimlerin sorunu olduğunu eklemiştir.⁵⁰

Hilâf Literatürü

Bu alanda erken dönemden itibaren eserler telif edilmeye başlamıştır. Müellifler eserlerini farklı yöntemlerle kaleme almışlar ve görüş ayrılıklarını çeşitli yönlerden incelemişlerdir. Bu açıdan aşağıda zikri geçecek eserlerin bazılarının hilâf literatürüne dahil edilip edilemeyeceği konusunda bir ihtilâf söz konusudur. Bu yüzden bu bölüm oluşturulurken Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin “Hilâf” maddesi⁵¹ ve Ferhat Koca'nın *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* adlı eseri⁵² esas alınmıştır.

İslam Hukuk tarihinde, dört Sünnî mezhebe mensup fakîhler tarafından kaleme alınmış, hilâfla ilgili belli başlı eserler şunlardır:

Hanefî Mezhebi

- 1) Ebû Yûsuf (v. 182/798), *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*.
- 2) Ebû Saîd el-Berdaî (v. 317/930), *Mesâ'ilü'l-hilâf*.

⁴⁸ Ebû'l-Ferec, İbnü'l-Cevzî, *et-Taḥkîk fi mesâ'ilü'l-hilâf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 23.

⁴⁹ Koca, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 39.

⁵⁰ Koca, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 39.

⁵¹ Özen, “Hilâf”, 17/536.

⁵² Koca, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 40-47.

- 3) Ebû Ca'fer et-Tahâvî (v. 321/933), *İhtilâfû'l- 'ulemâ'*.
- 4) Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî (v. 428/1037), *et-Tecrîd*.
- 5) Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430/1039), *Te'sîsü'n-nazar*.
- 6) Ebû Muhammed en-Nâsîhî (v. 447/1055), *Kitâbü'l-muhtelef beyne Ebî Hanîfe ve's-Şâfi'î*.
- 7) Hüsâmeddin Ömer el-İsbîcâbî, *Muhtaşar fî hilâfiyyâtî'l-mebsût*.
- 8) Necmeddin en-Nesefî (v. 537/1142), *el-Manzûmetü'n-nesefiyye fî'l-hilâfiyyât*.
- 9) Cârullah ez-Zemahşerî (v. 538/1144), *Ru'ûsü'l-mesâ'il*.
- 10) Ebü'l-Feth Alâeddin el-Üsmendî (v. 552/1157 [?]), *Tarîkatü'l-hilâf beyne'l-e'immeti'l-eslâf*.
- 11) Burhâneddin en-Nesefî (v. 687/1289), *Muqaddime fî'l-hilâf*.

Şafîî Mezhebi

- 1) İmam Şafîî (v.204/820), *el-Üm*.
- 2) Muhammed b. Nasr el-Mervezî (v. 294/906), *İhtilâfû'l-ulemâ'*.
- 3) İbnü'l-Münzir en-Nisâbûrî (v. 319/921), *el-Evsat fî's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf ile el-İşrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-ilm*.
- 4) Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (v. 458/1066), *el-Hilâfiyyât*.
- 5) Ebû İshak eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *en-Nüket fî'l-mesâ'ili'l-muhtelef fihâ beyne's-Şâfi'î el-Muhtalibî el-Hâşimî ve beyne Ebî Hanîfe ile el-Muhtaşar fî ma'htelefe fihî Ebû Hanîfe ve's-Şâfi'î*.
- 6) İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085), *ed-Dürretü'l-muğıyye fîmâ vaқа'a fihî'l-hilâf beyne's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye*.
- 7) Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (v. 489/1096), *el-Iştilâm fî'l-hilâf*.
- 8) Gazzâlî (v. 505/1111), *Me'âhizü'l-hilâf*.
- 9) İbnü'd-Dehhân, *Takvîmü'n-nazar*.
- 10) Seyfeddin el-Âmidî (v. 631/1283), *eṭ-Tarîkatü'l-muşağğara fî mesâ'ili'l-hilâf*.
- 11) Sirâceddin el-Urmevî (v. 682/1283), *en-Nüket fî'l-mesâ'ili'l-hilâfiyye fî'l-fikh*.

Mâlikî Mezhebi

- 1) İbnü'l-Verrâk, *Mesâ'ilü'l-hilâf*.
- 2) İbnü'l-Cellâb (v. 378/988), *Kitâb fî mesâ'ili'l-hilâf*.
- 3) Ebherî, *Kitâbü Mesâ'ili'l-hilâf*.

- 4) Ebû Muhammed el-Asîlî (v. 392/1002), *el-Âşâr ve'd-delâ'il*.
- 5) İbnü'l-Kassâr (v. 397/1007), *Uyûnü'l-edille fî mesâ'ili'l-hilâf beyne fuķahâ'i'l-emşâr*.
- 6) Kadı Abdülvehhâb el-Bağdâdî, *el-İşrâf 'alâ mesâ'ili'l-hilâf ile 'Uyûnü'l-mecâlis*.
- 7) İbn Rüşd el-Hafîd (v. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*.

Hanbelî Mezhebi

- 1) Ebû Bekir en-Neccâd (v. 348/959), *Kitâbü'l-Hilâf*.
- 2) Gulâmü'l-Hallâl (v. 363/974), *Kitâbü'l-hilâf ma'a's-Şâfi'î*.
- 3) Ebû Hafs Ömer b. İbrâhim el-Ukberî (v. 387/997), *el-Hilâf beyne Mâlik ve Ahmed*.
- 4) İbn Hâmid (v. 403/1012), *Kitâbü'l-câmi' fî'htilâfi'l-fuķahâ'*.
- 5) Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî (v. 510/1116), *el-İntişâr fî'l-mesâ'ili'l-kibâr ile Ru'ûsü'l-mesâ'il (el-Hilâfü's-şagîr)*.
- 6) Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (v. 526/1131), *et-Ta'liķu'l-kebîr fî'l-mesâ'ili'l-hilâfiyye beyne'l-e'imme*.
- 7) Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre (v. 560/1165), *el-İşrâf 'alâ mezâhibi'l-eşrâf*.

1.2. Kudûrî

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân el-Kudûrî, hicrî 362 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir.⁵³ Kaynaklarda Bağdatlı olduğu için el-Bağdâdî, mezhebine nispetle el-Hanefî şeklinde zikredilse de daha ziyade el-Kudûrî diye meşhur olmuştur.⁵⁴ el-Kudûrî nisbesinin kökeni ise kesin olarak bilinmemekle birlikte ataları çömlek işiyle uğraştığı için “el-Kıdr (çömlek)” kelimesinin çoğulu olan “el-kudûr”a nisbet edildiği yönündeki görüş hakimdir.⁵⁵

Kudûrî'nin yaşadığı dönemde Bağdat, Abbâsî hakimiyeti altında olsa da merkezî otoritenin zayıflamasıyla beraber Büveyhîler de devlet işlerinde söz sahibi olmaya başlamışlardır. Bu durum ilmî faaliyetleri etkilemiştir. Ancak Ahmet Güner, bu etkinin olumsuz olmadığından, aksine Büveyhîlerin ilmî faaliyetlere yabancı bir kökenden

⁵³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali, Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Medînetü's-selâm*, thk. Dr. Beşşar Âvvâd Mârûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 6/31.

⁵⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1631.

⁵⁵ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed, Sem'ânî, *el-Ensâb*, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962), 10/352; Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn, İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 99.

gelmelerine rağmen Abbasî geleneğini devam ettirerek ilim ve kültürü desteklediklerinden ve Şîî-Sünnî entegrasyonunun oradaki ilmî yapıyı zenginleştirdiğinden bahsetmiştir. Büveyhî emirleri hem farklı fikirlere karşı hoşgörülü olmuşlar hem de ilim adamlarına çok değer vermişlerdir. İslam dünyasının dört bir yanından ilim ve sanat adamlarını kendilerine çeken devlet adamlarının Bağdat'taki sarayları o dönemde adeta bir akademi görevi görmüştür.⁵⁶

O dönemde Bağdat, medrese ve kütüphanelerin yaygınlaştığı, ilim ve münazara halkalarının toplandığı bir yer haline gelmiştir. Bu ilmî ortamın içinde yetişen Kudûrî de, hıfzını tamamlamıştır ki kaynaklarda onun çok Kur'an okuduğu vurgulanmaktadır. Kudûrî tefsir, hadis, kelim, fıkıh, usûl-i fıkıh gibi çeşitli ilimleri öğrenmiştir. Zamanla Kudûrî'nin şöhreti yayılmış ve kendi döneminde Bağdat'ta Hanefîlerin reisi konumuna yükselmiştir.⁵⁷

Hanefî mezhebinin yanında Şâfiî mezhebini de çok iyi bildiği anlaşılan Kudûrî, fıkıhtaki yetkinliğine ilaveten cedel ve münazara ilimlerinde de ön plana çıkmıştır. Nitekim kendisinin Şâfiî mezhebine mensup olan Ebû Hâmid el-İsferâyînî (v. 406/1016) ile münazara yaptığı kaydedilmiştir.⁵⁸

Kaynaklarda Kudûrî'nin Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Mehdî el-Cürcânî (v. 398/1008)'den fıkıh öğrendiği, Muhammed b. Ali Süveyd el-Müeddib (v. 381/991)'den hadis rivayet ettiği nakledilmiştir.⁵⁹ Kudûrî az sayıda rivâyette bulunmasına rağmen Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) onu sadûk olarak tavsif etmiştir.⁶⁰ Ubeydullah b. Muhammed el-Havşebî (v. 375/985) de Kudûrî'nin ilim öğrendiği hocaları arasında zikredilmektedir.⁶¹

Çok sayıda talebe yetiştirdiği bilinen Kudûrî'nin en meşhur talebeleri arasında şu isimler zikredilmektedir: Ebû Bekir Abdurrahman b. Muhammed es-Serahsî (v. 439/1047), el-Mufaddal b. Mes'ûd b. Muhammed b. Yahya et-Tennûhî (v. 442/1050), Ebü'l-Kâsım

⁵⁶ Ahmet Güner, "Şîî Yüzyılında yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu, ed. İsmail Safa Üstün (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 160-161.

⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrid*, 1/8 (neşredenin mukaddimesi); Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 6/31.

⁵⁸ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/79.

⁵⁹ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye* (Mir Muhammed Kütüphanesi), 1/93.

⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 6/31.

⁶¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, 1/8-9 (neşredenin mukaddimesi).

Abdülvâhid b. Ali el-Ukberî en-Nahvî (v. 456/1064), Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Nasr el-Akta‘ Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî (v. 474/1081), Ebû Abdullah ed-Dâmegânî (v. 478/1085), Ebü'l-Hâris Muhammed b. Ebü'l-Fadl es-Serahsî.⁶²

Kudûrî'nin fıkıh ilmine dair kaleme almış olduğu *el-Muhtaşar* adlı eseri uzun yıllar boyunca ders kitabı olarak okutulmuş aynı zamanda Türkçe, Farsça, Almanca, Fransızca ve Latince gibi dillere çevrilmiştir.⁶³ Eser üzerine pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır.⁶⁴ Öyle ki Hanefî literatüründe “el-kitâb” denildiği zaman Kudûrî'nin bu eseri anlaşılacaktır.⁶⁵

Müstakil bir başlık altında ele alınacak olan *et-Tecrid* ise Kudûrî'nin ilm-i hilâf alanında telif ettiği eseridir. Yine Kudûrî'nin, önce Ebu Hanife ile öğrencileri arasındaki mezhepçi ihtilâfları meselelerin delillerine yer vermeden ele aldığı *et-Takrîb* isiminde tek ciltlik bir nüsha hazırladığı daha sonra bu eseri delillerle birlikte *et-Takrîbü's-sânî* adıyla tekrar tasnif ettiği nakledilmiştir.⁶⁶

Kudûrî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* adlı eseri ise onun Kerhî'nin *Muhtasar* adlı eseri üzerine yazmış olduğu şerhtir. Kerhî'nin bu eseri Kudûrî'nin şerhi sayesinde günümüze ulaşmıştır.⁶⁷ Bu eserin başında Kudûrî'nin, Ebû Hanife'nin menkıbelerinin anlattığı *Nübze min menâkıbi Ebî Hanîfe* isimli bir risalesi de yer almaktadır.⁶⁸

Bu eserler dışında Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlı Kudûrî'nin rivayet ettiği bazı hadisleri kapsayan bir cüz bulunmaktadır. Ayrıca Kudûrî Hassâf'ın *Edebü'l-kâdî* eserini de şerh etmiştir.⁶⁹

428/1037 yılında Receb ayının on beşinde Bağdat'ta vefat eden Kudûrî'nin, önce Derbübîhalef'teki evinin hazîresine defnedildiği daha sonra naaşının Mansûr

⁶² Kudûrî, *et-Tecrid*, 1/9-11 (neşredenin mukaddimesi).

⁶³ Ferhat Koca, “el-Muhtaşar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/64-66.

⁶⁴ Eserin başlıca şerh ve hâşiyeleri için bk. Ferhat Koca, “el-Muhtaşar”, 31/64-66.

⁶⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1631.

⁶⁶ İbn Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, 99.

⁶⁷ Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, (Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991), 3/102.

⁶⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1838.

⁶⁹ Cengiz Kallek, “Kudûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/321-322.

caddesindeki türbede Hanefî ulemâsından Ebû Bekir el-Hârizmî'nin kabrinin yanına nakledildiği rivayet edilmiştir.⁷⁰

1.3. Tecrîd

Bu başlık altında Kudûrî'nin Tecrîd adlı eseri tanıtılacak sonrasında bu eser üzerine yapılan çalışmalardan bahsedilecektir.

1.3.1. Tecrîd'in Tanıtımı

Tecrîd, biyo-bibliyografik eserlerde Kudûrî'ye nispet edilen eserler arasında zikredilmektedir.⁷¹

Müellifin eserin mukaddime kısmında belirttiğine göre *Tecrîd*, 23 Zilkâde 405 (15 Mayıs 1015) tarihinde imlâ usulüyle telif edilmeye başlanmıştır. Yine mukaddime kısmında Kudûrî bu kitabı, Şâfiî ile ihtilâfa düştükleri konulara hasrettiğini ve orada konuları kısaca zikredip genişçe açıkladığını belirtmiştir. Ayrıca fıkıh öğrenmeye yeni başlayanlar (mübtedî) ile bu ilimde bir miktar ilerlemiş olanların (mütevassıt) istifade etmeleri için de kendi tercihini belirttiğini söyleyerek bu eseri telif etme sebebini açıklamıştır.⁷²

Muhakkikler, esere yazdıkları mukaddime kısmında *Tecrîd*'in önemi hakkında bazı hususlara değinmişlerdir:

“Tecrîd, -genelde iki mezhep arasında, özeldense Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında- ilm-i hilâf konusunda en büyük çalışma sayılır. Bu eser, erken dönemde ilm-i hilâf konusunda Müslümanların elinde bulunan ve bize kâmil bir şekilde ulaşmış ilk kitap kabul edilmektedir. Aynı şekilde Tecrîd hem Hanefî mezhebinin hem de Şâfiî mezhebinin delillerinin bir arada bulunduğu fikhî bir ansiklopedi niteliğindedir. Eser aynı zamanda, Hanefîlere yöneltilen; hadisleri reddedip, nasları göz ardı ederek reyle amel ettikleri yönündeki iddialara da cevap verir. Kitâbü't-Tecrîd, bize Kudûrî'nin ilmî derinliği hususunda da bilgi verir. Nitekim bu kitabı 43 yaşındayken telif etmeye başlamıştır ve kullandığı üsluptan onun fikhî fikirlerinin nihâi noktasını anlamak mümkündür.”⁷³

⁷⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/79.

⁷¹ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/93; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/346; Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 3/123; İbn Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, 98.

⁷² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/53.

⁷³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/25-26 (neşreden mukaddimesi).

Tecrîd'in, kitâbu't-tahâre ile başlayıp edebü'l-kâdî ile biten büyük bir ciltten oluştuğu, daha sonra birkaç müteahhirîn ulemasının onu, 1717 nüshasına göre 4 cilt haline getirdiği belirtilmişse de⁷⁴ bazı kaynaklarda eserin 7 ciltten oluştuğu yazmaktadır.⁷⁵ Eserin 4 ciltten oluşan nüshasının ihtiva ettiği konular şu şekildedir: “Tahâret, salât, zekât, sıyâm, i'tikâf, hac, buyû', selem, mesâilü's-sarf, rehn, teflîs, hacr, sulh, havâle, damân, şeriket, vekâlet, ikrâr, âriyet, gasb, şuf'a, mudârebe, el-abdu'l-me'zûn fi't-ticâra, müsâkât, icâre, ihyâu'l-mevât, vakıf, hibe, lukata, lakît, ferâiz, vesâyâ, vedîa, kısmü'l-ğânâim, kısmü's-sadakât, nikâh, sadâk, mesâilü'l-kasem, hul', talâk, ric'at, îlâ, zihâr, liân, iddet, mesâilü'r-radâ, nafakât, cinâyât, kıtâlü ehli'l-bağy, mesâilü'l-akîka, et'ime, sebk ve ramy, eyman, nüzûr, edebü'l-kâdî.”⁷⁶

Eserin Beyazıt Devlet Kütüphanesinde (nr. 18827-18829), Nuruosmaniye Kütüphanesinde (nr. 1405), Süleymaniye Kütüphanesinde (Fâtih, nr. 2040; Damad İbrâhim Paşa, nr. 679) ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde (III. Ahmed, nr. 981) kayıtlı nüshaları bulunmaktadır.⁷⁷

Çalışmamızda kullandığımız nüsha ise Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum'a Muhammed tarafından tahkik edilmiş ve 2004 yılında Merkezü'd-Dirâse ve'l-Buhûsü'l-Fıkhiyye ve'l-İktisadiyye tarafından “*el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-mukârane et-Tecrîd*” adıyla 12 cilt halinde yayımlanmıştır. Bu nüshada konular 53 kitap başlığı altında 1633 mesele şeklinde incelenmiştir.

İlm-i hilâf alanında erken dönemlerde yazılan temel kaynaklardan olan *Tecrîd*'de konular klasik fûrû sistematiğine göre tertip edilmiş, ancak yalnızca ihtilâflı meseleler ele alınmıştır. Bu eserde genelde Hanefiler ile Şâfiîler; özelde ise Ebû Hanîfe, İmâmeyn ve Şâfiî arasındaki ihtilâfları ele alan Kudûrî, ihtilâf eden tarafların delillerini zikrettikten sonra bu delillerin kritiğini yapmış ve tarafların birbirlerine verdikleri cevapları cedel usulüyle aktarmıştır. Kudûrî yalnızca mevcut itirazlara cevap vermekle kalmamış aynı zamanda yöneltmesi muhtemel soruları da titizlikle yanıtlamıştır.⁷⁸

⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/28 (neşredenin mukaddimesi); Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/346.

⁷⁵ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/93; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 98.

⁷⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/28-29 (neşredenin mukaddimesi).

⁷⁷ Kallek, “Kudûrî”, 26/321-322.

⁷⁸ bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*.

Kudûrî, görüşleri verirken önce Hanefilerin görüşlerini zikretmiş daha sonra Şâfiîlerin görüşlerine yer vermiştir. Muhakkikler de Hanefilerin bu görüşlerini meselelerin başlığı haline getirmişlerdir. Nitekim yazma nüshada yalnızca kitap isimlerinin ve “mesele” başlığının yer aldığı görülmektedir.⁷⁹

Kudûrî, şayet Hanefiler arasında bir ihtilâf bulunmuyorsa mezhebe ait görüşü “Ashabımız demişlerdir ki” (قال أصحابنا) şeklinde zikretmiş;⁸⁰ eğer bir ihtilâf varsa önce Ebû Hanîfe’nin görüşünü daha sonra İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf’un görüşlerini ayrı ayrı zikrederek vermiştir.⁸¹ Hanefî mezhebinden sonra “Şâfiî demiştir ki” (قال الشافعي) şeklinde İmam Şâfiî’nin görüşünü zikretmiştir.⁸² Kudûrî, bazı meselelerde Şâfiî’nin hem kavli-i kadîmini hem de kavli-i cedîdini birlikte vermiştir.⁸³ Şayet Şâfiî mezhebi içerisinde de bir ihtilâf bulunuyorsa “Onun ashabından şöyle diyenler vardır” (من أصحابه من قال) şeklinde bu ihtilâflı görüşü belirtmiştir.⁸⁴

Görüşleri zikrettikten sonra deliller kısmına geçen Kudûrî, genelde (لنا) şeklinde önce Hanefî mezhebinin delillerini serdetmeye başlamıştır. Daha sonra gelmesi muhtemel olan itirazları “şayet şöyle denilirse” (فإن قيل), “biz de şöyle cevap veririz” (قلنا) şeklinde cevaplamıştır. Böylece kendi delillerinin doğruluğunu pek çok açıdan ortaya koyduktan sonra (احتجوا) diyerek Şâfiîlerin delillerini zikretmiş ve neden o delillerin kaynak olarak kullanılamayacağına dair detaylı açıklamalar yapmıştır.⁸⁵ Ancak belirtmek gerekir ki Kudûrî’nin bu üslubu bazı meselelerde farklılık arz edebilmektedir.⁸⁶

Tecrîd’i önemli kılan hususlardan biri çalışmanın ikinci bölümünde daha net görüleceği üzere müellifin, hakkında nas bulunan konularda önce naklî delillerle meseleyi izah etmesi daha sonra ise aklî delillere yer vermesidir. Kudûrî meseleleri delillendirirken âyetler yanında oldukça fazla hadise yer vermiştir. Onun hadis alanında eğitim gördüğünden hatta rivayet ettiği bazı hadisleri kapsayan bir cüzün bulunduğu bahsetmiştik. Kudûrî’nin eserinde çok sayıda hadise yer vermesi ve yine onun hadislere olan vukûfiyeti muhakkiklerin de belirttiği gibi Hanefilere yöneltilen, onların salt reyici

⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2040), 372.

⁸⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1437.

⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1453.

⁸² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1447.

⁸³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1476.

⁸⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1495.

⁸⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1435-1581.

⁸⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1540. bk. “Yolculukta Oruç Tutmanın Hükümü” meselesi.

tavır sergiledikleri yönündeki iddialar açısından önem arz etmektedir. Nitekim Kudûrî, rivâyetleri sadece zikretmekle kalmamış, onları sened bakımından incelemeye tabi tutmasının yanında kronolojik olarak da incelemiş, aynı zamanda rivâyetleri lugavî bakımdan da değerlendirmiştir.⁸⁷

Kudûrî delillerini sunarken sık sık mezhep asıllarına da vurgu yapmıştır. Böylece çelişkileri ortadan kaldırmayı amaçlamış ve savunulan görüşleri daha sağlam bir zemine oturtmuştur. Bu sayede mezhepçi tutarlılığın korunmasını sağlamıştır.⁸⁸

Ayrıca bazı meselelerde İmam Şâfî ilk görüşünden vazgeçmesine rağmen Kudûrî, onun ihtilâflı görüşünü nakledip o görüş üzerinden savunmaya geçmiştir. Kudûrî'nin bu tavrının sadece hasmını haksız konuma düşürmek için olduğunu söylemek onun Hanefî mezhebindeki konumu göz önünde bulundurulduğunda çok makul görünmemektedir. Mukaddime kısmında kendisinin de belirttiği gibi Kudûrî'nin bu metodu ilim talebelerine fikhî bir formasyon kazandırmak için uyguladığı anlaşılmaktadır.⁸⁹

Yine sıyâm bölümü özelinde ifade etmek gerekirse Kudûrî'nin eserinde yer vermiş olduğu konuların pek çoğunun fûrû kaynaklarda bulunmadığı dikkati çekmektedir. Yani Kudûrî eserinde oldukça fazla ihtilâfa yer vermiştir. Aynı zamanda ihtilâflı görüşleri ve delilleri aktarma tarzından Kudûrî'nin Hanefî mezhebi kadar Şâfî mezhebine de son derece hâkim olduğu dikkat çekmektedir. Bu da onun ilmî birikiminin bir yansımasıdır.⁹⁰

Son olarak belirtmek gerekir ki yukarıda da açıkladığımız ve ikinci bölümde de görüleceği gibi Kudûrî'nin *Tecrîd*'de oldukça fazla delile yer vermesi, onun delillerden arındırılmış olduğu yönündeki iddiaları çürütmektedir. Nitekim eserin isminin *Tecrîd* olması da yine delilsiz olmasıyla değil yalnızca ihtilâflı konuları içermesiyle alakalı olmalıdır.⁹¹

⁸⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1437-1446.

⁸⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1449.

⁸⁹ bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1518-1521.

⁹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1435-1581.

⁹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/ 32 (neşredenin mukaddimesi).

1.3.2. Üzerine Yapılan Çalışmalar

İlk olarak Kudûrî'nin öğrencisi Ebûbekir es-Serahsî (v. 439/1047), *Tecrîd*'de eksik kaldığını düşündüğü hususları içeren *Tekmiletü't-tecrîd* adıyla bir eser kaleme almıştır.⁹² Bu eserin yazma nüshalarından biri, Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır.⁹³

Eser üzerine yapılan diğer çalışma ise, Cemâleddin el-Konevî (v. 770/1369) tarafından *et-Tefrîd* adıyla yapılan dört ciltlik çalışmadır. Bazı kaynaklar bu çalışmayı şerh, bazıları ise muhtasar olarak kaydetmiştir.⁹⁴

Tecrîd hakkında ülkemizde yapılan yüksek lisans ve doktora çalışmalarından literatür değerlendirmesi bölümünde bahsetmiştik. Bunun haricinde Arapça yüksek lisans ve doktora çalışmalarında eserin muhtelif bölümleri parça parça tahkik edilmiş olsa da en kapsamlı tahkik çalışması Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum'a Muhammed tarafından yapılan ve bizim de çalışmamızda kullandığımız tahkiktir.

⁹² Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/308.

⁹³ Ebûbekir es-Serahsî, *Tekmiletü't-tecrîd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 422).

⁹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/346; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 289.

2. BÖLÜM:

TECRÎD'DE KİTÂBÜ'S SIYÂM

Bu bölümde kitâbü's-siyâm kısmındaki oruçla alakalı otuz dört mesele tahlil edilecek daha sonra bu meselelerle ilgili değerlendirme yapılacaktır.

2.1. Niyetle İlgili Meseleler

2.1.1. Ramazan Orucuna Zevalden Önce Niyet Edilmesi

“Ashabımız demişlerdir ki: Ramazan orucuna zevalden önce niyet edilmesi caizdir. Şâfiî demiştir ki: Ramazan orucu, yalnızca geceden niyetlenmekle caiz olur; imsak vaktinden sonra niyet eden kimsenin orucu, güneş doğmadan niyet etmiş olsa bile, bozuktur.”⁹⁵

Âyet-i kerîmede “فمن شهد منكم”⁹⁶, ramazan ayına erişen kimselerin oruç tutması emredilmektedir ve burada kastedilen hiç şüphesiz (lugavî anlamdaki değil) şer‘î manadaki oruçtur. Prensip olarak şer‘î orucun, niyetin önceden veya sonradan yapılması ile sahih olduğu bütün fakihlerce kabul edilmiştir. Nitekim ele almakta olduğumuz konuda Hanefilerle farklı düşünen Şâfiî de, nâfile orucun imsak vaktinden sonraki bir niyetle sahih olduğu kanaatinde. Ramazan orucu konusunda farklı düşünmesinin nedeni, konuyla ilgili rivâyetlerdir ki, bu rivâyetlere dair değerlendirmeler aşağıda gelecektir.

Diğer yandan yukarıdaki başlık altında ele alınmakta olan ve Hanefilerle Şâfiîlerin ihtilâflı olduğu konu hususen ramazan orucuna geceden niyet etmenin şart olup olmadığı konusudur. Esasen bunu şart görmeyen Hanefiler meseleyi “vakti belli olan oruçlar” şeklindeki bir üst başlık çerçevesinde ele almışlardır ki “لأنه صوم متعلق بعين فجاز بنية من”⁹⁷ ibaresi, hatta bu maddenin tümü de bu anlamı ifade etmektedir, bu oruçlar ramazan orucu, vakti belirlenmiş olan adak orucu ve bir de nâfile oruçlardır⁹⁷; zira ramazan dışındaki günler nâfile oruçlar için taayyün etmiş kabul edilmektedir. Dolayısıyla, yukarıda zikredilen âyet-i kerîmede “فمن شهد منكم”, “bu ayda oruç tutulsun” denerek vakti tayin edilmiş oruç türlerinden birisi olan ramazan orucundan söz edilmektedir ki, geceden

⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1437.

⁹⁶ el-Bakara 2/185.

⁹⁷ Vehbe, Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/1672.

niyetin şart olmaması, Hanefî düşüncesi bakımından ramazan orucunun bu özelliği ile irtibatlıdır.

Ramazan orucu için geceden niyetin şart olmadığı bağlamında Kudûrî'nin ön plana çıkardığı bir diğer âyet "إلى قوله {وكلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود} ثم { إلى قوله {وكلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود} "âyetidir.⁹⁸ Müellifin de işaret ettiği üzere bu âyetin ilk kısmında "وكلوا" fecir değil, güneş doğuncaya kadar, orucu bozan şeylerden uzak durulması emredilirken, "ثم أتموا الصيام إلى الليل" kısmıyla orucun bu saatten, yani güneşin doğmasından sonra tamamlanması gereği ifade edilmiştir ki, bu durum söz konusu zaman diliminde niyetin sahih olacağını ortaya koymaktadır.

Kudûrî'nin kullandığı ikinci delil ve bu delili ele alma biçimi dikkat çekicidir. Bu delil aşure orucunun tamamlanmasıyla ilgili şu rivâyettir: "من لم يأكل فليصم، ومن أكل فليمسك بقية" Müellifin aşure orucunun, bu emrin vârid olduğu dönemde vâcip bir oruç olduğu konusunda özellikle durması anlamlıdır ve hiç şüphesiz, geceden niyetin farz/vâcip oruçlar için gerekli olduğunu savunan Şâfiî'ye cevaptır. Meseleyi ele alış tarzını dikkat çekici bulduğumuz için bu konuya biraz odaklanmayı ve Kudûrî'nin son derece dakîk hukukî tahlillerine burada kısaca yer vermeyi uygun görüyoruz.

Ramazan orucuna zevalden öncesine kadar niyet edilebileceği hususunda Kudûrî'nin, İkrime'den gelen bir rivâyet çerçevesinde yaptığı ve orucun mahiyetine taalluk eden aklî değerlendirmeleri dikkat çekici ve tutarlı görünmektedir. Bu rivâyet şöyledir:

"أن الهلال غم، فأصبحوا متلومين، فشهد أعرابي عند النبي- صلى الله عليه وسلم- بروية الهلال، فأمر بلال ينادي في الناس بالصوم"¹⁰⁰

Bu rivâyete göre, Hz. Peygamber, sabah olduktan sonra bir ârâbînin şahitliği ile insanların oruç tutmalarını/oruca devam etmelerini emir buyurmuştur.

⁹⁸ el-Bakara 2/187.

⁹⁹ "Bir şey yemeyen kimse oruç tutsun, yiyen kimse de günün geri kalanında yeme, içme ve cinsî münasebetten uzak dursun." Yaklaşık lafızlar için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, Buhârî, *Sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Boga (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr- Dâru'l-yemame, 1414/1993), "Savm", 68 (No. 19).

¹⁰⁰ "Hilâl bulutluydu, insanlar birbirini kınamaya başladı. Daha sonra bir bedevî, Nebî'nin (s.a.v) yanında hilâlî gördüğüne dair şahitlik yaptı. Bunun üzerine Nebî, Bilal'e insanlara oruç için çağrıda bulunmasını emretti." Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût- Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Savm", 14 (No: 2340).

Konuyla ilgili farz-nâfile oruç ayırımı yapan Şâfiî'ye cevap sadedinde, müellif tarafından ortaya konan, "Tıpkı namaz örneğinde olduğu gibi, niyetin mahalli bakımından ibadetlerin farz ve nâfilesi değişiklik göstermez", şeklindeki tespiti de dikkat çekicidir. Buna göre müellif, nâfile oruç için geceden niyetin şart koşulmadığı gibi, aynı türden farz oruç için de şart koşulmamasını savunmaktadır.

Burada akla, nâfile ibadetlerin şartları bakımından farz olanlara göre hafifleştirilmiş olduğu şeklindeki itiraz müellif tarafından, makul bir şekilde ve ilave aklî değerlendirmelerle cevaplanmıştır.¹⁰¹

Hanefî perspektiften konu bu şekilde ortaya konduktan sonra, muhalif görüşün delil olarak kullandığı naslar değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda özellikle ön plana çıkarılan rivâyet şudur:

"أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له"¹⁰²

Hanefîler bu rivâyetin merfû olduğu hususunda ihtilâf olduğunu zikretmişlerdir. Yine Hz. Aişe'den (r.a) rivâyet edilen şu hadisin¹⁰³ "من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له" İslâm'ın ilk dönemlerine ait olduğunu; o zamanlarda orucun, gecenin bir kısmında vacip olduğunu belirtmişlerdir. Hanefîler, Şâfiîlerin delil olarak getirdiği bir başka rivâyet olan Meymûne (r.a) hadisi hakkında ise o hadisi rivâyet eden bir râviyi Dârekutnî'nin kitabında zayıf olarak tavsif ettiğini zikretmişlerdir.¹⁰⁴

Müellifin, ele almakta olduğumuz konu bağlamında, Şâfiî mezhebi tarafından kullanılan rivâyetleri değerlendirirken izlediği yöntemlerden ön plana çıkanlar şunlardır: Rivâyetlerin sened bakımından tenkidi, rivâyetlerin lugavî bakımdan değerlendirilmesi, muhalif nasların te'vîl edilmesi, rivâyetlerin şöhret kazanmamış olması üzerinde durulması, her iki görüşün mezhebi asıllarının vurgulanması, aklî izahlar ve farklı bahisler arasında tutarlılık arayışı.

¹⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1442.

¹⁰² "Nebî (s.a.v.) şöyle buyurdu: Oruca fecirden önce niyet etmeyen orucu yoktur." Ebû Dâvûd, "Savm", 71(No: 2454).

¹⁰³ "Fecir doğmadan önce geceden niyet etmeyen kişinin orucu yoktur." Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/128.

¹⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1443.

2.1.2. Ramazanda Mutlak Niyetle Başlanan Orucun Hükümü

Mutlak kelimesi terim olarak muayyen olmayan bir şeye delalet eden¹⁰⁵ yahut herhangi bir kayıtle kapsamı sınırlandırılmamış lafız¹⁰⁶ manasına gelmektedir. Buradaki mutlak niyet terkibi “تَوَيْتُ الصَّوْمَ”¹⁰⁷ şeklinde herhangi bir kayıt konulmadan, yani orucun türüyle ilgili bir belirleme yapmadan yapılan niyeti ifade eder. Bu başlık altında ramazan ayında mutlak niyetle tutulan orucun sahih olup olmadığına dair Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin değerlendirmeleri incelenecektir.

Hanefî mezhebinin bu konudaki tavrı ramazan ayında mutlak niyetle tutulan orucun sahih olduğu yönündedir.¹⁰⁸ Şâfiî mezhebine göre ise nâfile oruç dışındaki bütün oruçların zaman ve hüküm yönünden belirlenerek yani muayyen bir niyetle tutulması gerekmektedir.¹⁰⁹

Bu tartışmanın mefhumu *et-Tecrîd*'de şu şekilde yer almaktadır:

*“Ashabımız demişlerdir ki: Ramazan ayında mutlak niyetle oruç tutmak sahihtir. Kişi ister ramazan orucuna niyet etsin isterse başka bir oruca niyet etsin ramazan orucu yerine geçer. Şâfiî'ye göre ise “Yarınki farz olan ramazan orucunu tutmaya” şeklinde olmadıkça niyet sahih olmaz.”*¹¹⁰

Hanefî mezhebinin bu konudaki en temel dayanağı ramazan orucu hakkında nâzil olan âyet-i kerîmede yer alan “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ”¹¹¹, “Sizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin” ibaresidir. Şâfiî mezhebine göre bu ibarede kastedilen “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ”¹¹², “Sizden kim bu aya erişirse, o ayı oruçlu geçirsin.” dir. Dolayısıyla âyet-i kerîmede orucun “هاء” zamiriyle kayıtlı olması, niyetin tayin edilmesinin vâcip olduğunu gösterir. Hanefîler ise orucun yalnızca ramazan ayının gündüzlerinde tutulduğu,

¹⁰⁵ Cürcâni, *Târifât*, 1/218.

¹⁰⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 104.

¹⁰⁷ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud, Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye* (İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-kadîr' ile birlikte) (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1389/1970), 2/308.

¹⁰⁸ Muhammed b. el-Hasan, Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efganî (İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, ts.), 2/197; Ebû Bekir Şemsüddîn Muhammed b. Ebû Sehl, Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1994), 3/59-61.

¹⁰⁹ Ebû Zekeriyâ, Nevevî, *el-Mecmû* (Dârü'l-Fikr, ts.), 5/294-295; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 3/1678.

¹¹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1447.

¹¹¹ el-Bakara 2/185.

¹¹² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 3/403.

gecelelerinin oruca dahil olmadığı gerekçesiyle Şâfiî mezhebinin bu izahına itiraz etmişlerdir. Hanefî mezhebine göre bu ibarenin açılımı “فمن شهد منكم الشهر فليصم فيه”, “Sizden kim bu aya erişirse o ayda oruç tutsun” şeklindedir ve âyet-i kerîmede oruçla ilgili bir kayıt konulmamıştır. Bu nedenle ibarenin zahiri, mutlak bir niyetle de muayyen bir niyetle de oruç tutmanın caiz olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde her iki mezhep tarafından muteber kabul edilen ve Hz. Hafsa (r.a) tarafından rivâyet edilen hadis-i şerif de bu düşünceyi desteklemektedir. Hadis-i şerif şu şekildedir: “لا صيام لمن لم يُجمِع الصيام من الليل”¹¹³, “Geceden niyet etmeyen kişinin orucu yoktur”. Bu hadisin zahirine göre niyetini mutlak yapan kişinin orucu sahihtir; çünkü hadiste niyetin vaktiyle ilgili bir açıklama olmakla beraber, türü konusunda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Şâfiî mezhebine göre, ramazan orucunun aksine nâfile oruca niyet ederken mutlak bir ifade kullanmak caizdir.¹¹⁴ Onlar bu konuda orucu namaza mukayese etmişlerdir.¹¹⁵ Nasıl ki, nâfile namazda niyeti tayin etmek gerekmezken farz olan namazda niyeti tayin etmek gerekir, aynı durum oruç konusunda da geçerlidir.

Bir önceki meselede Hanefîlerin, ramazan orucunu “vakti belirli oruçlar” başlığı altında ele aldığından bahsetmiş ve buna göre vakti belirli oruçlarda mutlak niyet olduğunu ifade etmiştik. Hanefîlerin, o konudaki tutarlılığını burada da sürdürdüklerini görüyoruz. Ramazan orucunu ve belirli bir vakitte tutmak üzere adanmış adak oruçlarını mutlak niyetle tutmak yeterlidir. Ancak kaza orucu yahut vakit belirtmeksizin adanmış adak oruçları, kişinin istediği zaman tutabileceği oruçlar olduğu için bu oruçları tutarken niyeti tayin etmek gerekmektedir.

Şâfiîlerin konuyu namaza mukayese etmeleri Hanefîlere göre yerinde bir kıyas değildir. Usul eserlerinde de ortaya konduğu üzere vakit namaz için *zarf* iken, oruç için *mi'yadır*.¹¹⁶ Bu şu anlama gelmektedir: Aynı vakit içerisinde hem farz hem de nâfile namaz kılmak mümkündür. Bu bakımdan namazların arasını ayırt etmek için namazın türünü tayin etmek gerekir. Ancak burada Hanefîlerin ısrarla savunduğu konu ramazan

¹¹³ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Şirketi Mektebe ve matbaa Mustafa el-Babi, 1395/1975), “Savm”, 33 (No:730).

¹¹⁴ Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, çev. Soner Duman (İstanbul: Mirac Yayınları, 2010), 5/385.

¹¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, Şâfiî, *el-Ûm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990), 2/104.

¹¹⁶ Nesefî, *Menâru'l-Envâr*, çev. Doç. Dr. Soner Duman- Doç. Dr. Osman Güman- Doç. Dr. Süleyman Kaya (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016), 49-51.

ayında ramazan orucundan başka bir oruç tutmanın mümkün olmamasıdır. Ramazan orucu öyle bir farzdır ki, bu orucu öne almak ya da ertelemek mümkün olmayıp, vakitle kayıtlıdır. Yani ramazan ayının kendisi zaman olarak orucu tayin etmiş olmaktadır. Dolayısıyla kişi ramazan ayında mutlak bir ifade kullanarak niyet ettiğinde o oruç ramazan orucu olmaktadır. Nitekim bu zaman dilimi kendisine farz olan kişiye aynı tür başka bir farzı eda etme imkânı vermemektedir ki, *mi'yâr* ile kastedilen de budur. Buradaki 'kendisine farz olan kişiye' ifadesi dikkat çekicidir. Aslında Hanefiler bu ifadeyle Şâfiîler tarafından kendilerine yöneltilen başka bir itiraza cevap vermektedirler ki, bu itiraz şöyledir: Size göre yolcu kimse ramazan ayında başka bir oruca niyet etse niyetini tayin etmesine gerek yoktur. Hanefiler "kendisine farz olan kimse" ifadesiyle yolcu kuralın dışında tuttuklarını vurgulamaktadırlar. Çünkü yolcu kimse için ramazan ayı, mukim kimseler için şâban ayı gibidir¹¹⁷. Bu yüzden yolcu kimsenin niyetini tayin etmesi gerekir.

Hanefiler ise meseleyi hacca mukayese etmeyi daha uygun görmüşlerdir. Nitekim oruç ile hac konusunda pek çok yönden benzerlik bulunmaktadır. Hac ibadeti malî ibadet olmasının yanı sıra oruç gibi bedenî bir ibadettir ve o da yılda bir defa eda edilebilmektedir. Aynı zamanda hac ibadeti de ifsat olduğunda kefâret gerekir. Bu gerekçelerle nasıl ki hac ibadetini mutlak niyetle eda etmek sahihse oruç ibadetini de mutlak niyetle ifa etmek sahihtir. Şâfiî mezhebi de Hanefî mezhebinin bu mukayesesine şöyle itirazda bulunmuştur: Hac ibadeti fasid olduğunda kefâretini ödeyip ibadete devam etmek mümkündür; ancak oruç ibadeti böyle değildir. Bu yüzden orucu mutlak niyetle eda etmek sahih değildir. Hanefilere göre bir kimsenin üzerinde hem kaza haccı hem adak haccı bulursa, haccını mutlak niyetle ifa etmesi caiz değildir. Hanefî fakihler Şâfiîlerin burada gösterdiği gerekçeyi tutarlı bulmamışlardır.

Şâfiîlerin niyetin muayyen olması gerektiğine dair diğer bir delilleri şudur: Kaza orucunda niyeti tayin etmek gerekiyorsa farz olan oruçta da tayin gerekir. Hanefiler bu açıklamaya da itirazda bulunmuşlar ve kaza orucunun fer, farz orucun ise asıl olduğunu, bu sebeple aslın hükmünü ferden almadığını vurgulamışlardır.

¹¹⁷ Serahsî, *el-Mebsûr*, 3/61.

Bu meseledeki diğerk bir konu şudur: Hanefilere göre kişi ramazan ayında nâfileye yahut adak orucuna niyet etse ramazan orucu yerine geçer. ¹¹⁸ Bu konudaki delilleri Hz. Ayşe (r.a) ve Hz. Ali (r.a.) rivâyetidir:

“أنهما كانا يأمران بصوم يوم الشك ويقولان: لأن نصوم يوماً من شعبان أحب إلينا من أن ناطر يوماً من رمضان”

“Hz. Ali ve Hz. Ayşe şek günü oruç tutmayı emrederlerdi ve bizim şâban ayından bir gün oruç tutmamız, ramazan ayından bir gün tutmamamızdan daha iyidir derlerdi.”¹¹⁹

Onlar nâfile niyetiyle oruç tutmuşlardır. Zira şek günü farz niyetiyle oruç tutmak Hanefilere göre tahrimen mekruhtur. ¹²⁰ Şayet onlara göre şek gününde nâfile niyetiyle tutulan oruç o günün ramazan ayından olduğu ortaya çıkınca farz yerine geçecek olmasaydı, ihtiyaten o günü oruçlu geçirmelerinin bir anlamı olmazdı. ¹²¹

Görüldüğü üzere incelemiş olduğumuz konuda mezheplerin görüş ayrılıkları öncelikle ilgili âyet-i kerîmenin lugavî bakımdan farklı değerlendirilmesine dayanmaktadır. Nitekim “فليصمه” ibaresini Şâfiiler “فليصم الشهر”, Hanefiler “فليصم فيه” şeklinde yorumlamışlardır. Daha sonra bir önceki meselede “vakti belirli oruçlar” ayrımı yapan Hanefiler, buna dayanarak zevalden önce ramazan orucuna niyet edilmesini kabul ettikleri gibi bu meselede de ramazan orucuna mutlak olarak niyet edilebildiğini savunarak farklı bahisler arasındaki tutarlılığı sağlamaya çalışmışlardır. Yine buradaki görüş ayrılığının bir başka sebebini Şâfiî mezhebinin konuyu namaza, Hanefilerin ise hacca mukayese etmeleri oluşturmaktadır ki mezhepler birbirlerini bu noktada eleştirmektedirler.

2.1.3. Nâfile Oruca Zeval Vaktinden Sonra Niyet Edilmesi

Oruç bahsini niyet açısından genel bir ayrıma tabi tutmak gerekirse “Geceden niyet edilmesi ve belirlenmesi şart olan oruçlar” ve “Geceden niyet edilmesi ve belirlenmesi şart olmayan oruçlar” diye ikiye ayırmak mümkündür. Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre bu iki başlıklandırmanın içeriği değışse de her iki mezhebin ittifak ettiğı husus nâfile oruçlara geceden niyet etmenin gerekli olmamasıdır. Ancak nâfile oruca gündüzün hangi

¹¹⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 3/1677.

¹¹⁹ Alâüddîn, Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986), 2/78.

¹²⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 3/1636.

¹²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/61.

vaktine kadar niyet edilebileceği konusunda âlimler ihtilâf etmişlerdir. *Tecrîd*'i incelediğimizde bu ihtilâfin iki mezhep arasında olmasından ziyade bilhassa Şâfiî âlimleri arasında olduğunu görüyoruz. Kudûrî meseleyi şöyle ele almaktadır:

“*Ashabımız demişlerdir ki: Nâfile oruca zeval vaktinden sonra niyet etmek caiz değildir.*¹²² *Şâfiî de el-Üm’de*¹²³ *bu görüşü savunmaktadır.*”¹²⁴

Bazı Şâfiî âlimler, ne zaman niyet ederse etsin kişinin bu niyetinin geçerli olduğu görüşündedirler.¹²⁵ *Muğni’l-muhtâc*’ı incelediğimizde bu görüşün zayıf bir görüş olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁶ Kudûrî’nin ifadelerine göre, Şâfiî mezhebinde zahir olan görüş, gündüzün ilk vaktinde niyet etmenin caiz olduğu yönündedir.¹²⁷

Kudûrî, her iki mezhebin görüşünü zikrettikten sonra Hanefî mezhebinin delilleriyle konuyu izah etmeye devam etmektedir. Buna göre Hanefîlerin bu konudaki temel delili şu hadistir: “Oruçlu kimse gündüzün yarısı olmadıkça muhayyerdir”.¹²⁸ Hanefîlere göre burada kastedilen, gündüzün yarısı olmadıkça, kişinin oruç tutup tutmama konusunda muhayyer olduğudur. Kişi zevale kadar niyet ettiğinde günün çoğunu niyetli bir şekilde geçirmiş olur. Ancak zeval vaktinden sonra niyet ettiğinde günün az bir kısmını niyetli geçirmiş olmaktadır.¹²⁹

Müellif, Hanefîlerin diğer bir izahı ile konuya devam etmektedir. Onlara göre farz oruca niyet edilmeyen vakitte nâfile oruca da niyet edilmez.¹³⁰ İki mezhebin farz oruca niyet etme zamanı ile ilgili kuralları farklı olduğundan, bu izah itiraza sebep olmaktadır. Nitekim Hanefî mezhebine göre farz olan ramazan orucuna gündüzün yarısından önceye kadar niyet etmek caizken Şâfiî mezhebine göre bu oruca geceden niyet etmek gerekir.¹³¹ Dolayısıyla Şâfiîler gündüzün, nâfile oruca niyet etme vakti olduğunu ve gündüzün başı ile sonunun eşit olduğunu ileri sürerek itirazda bulunmuşlardır. Şâfiîlerin diğer bir

¹²² Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/85.

¹²³ Şâfiî, *el-Üm*, 2/104.

¹²⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1455.

¹²⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1455.

¹²⁶ Şirbîni, *Muğni’l-muhtâc*, 5/380.

¹²⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1455.

¹²⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1455. Yakın lafızlar için bk. Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 4/460.

¹²⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1455.

¹³⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1456.

¹³¹ Detaylı bilgi için bk. Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletühü*, 3/1672.

açıklamasına göre ise kişi, zevalden sonra niyet etse bile o vakte kadar yeme-içme ve cinsî münasebetten uzak durduğu için sanki zevalden önce niyet etmiş gibi olmaktadır.¹³²

Hanefilerin bu itiraza, genel bir asılla cevap verdiğini görüyoruz: “İbadetin çoğunu yapmış olmak tamamını yapmış olmak gibidir.” Nitekim birinci rek’atın rükûsunda imama yetişen kimse/müdrük, rek’atın tamamını kılmış gibi kabul edilir. Aynı şekilde hac rükünlerinin çoğunu yapan kimsenin de haccı fasid olmaz. Bu durumda Hanefilere göre niyet gündüzün az bir vaktine tekabül ederse o oruç caiz değildir; nitekim güneşin batmasıyla birlikte niyet eden kimsenin niyeti, günün çok az bir kısmını niyetli geçirdiği için geçerli değildir. Çünkü; bir ibadetin az bir kısmının yerine getirilmesi, o ibadetin tamamının yapılması hükmünde değildir.¹³³

Bu konu bağlamında dikkatimizi çeken husus, öncelikle nasların lugavî bakımdan değerlendirilmiş olmasıdır. Nitekim “المراد به” ifadesiyle ilgili hadisin açıklanmaktadır. Diğer yandan, Hanefiler diğer meselelerde görüldüğü üzere aklî izahlara da başvurmuşlardır. Örnek olarak şunu zikredebiliriz: “Farz oruca niyet edilmeyen vakitte nâfile oruca da niyet edilmez.” Hanefiler açısından tipik bir husus olarak mezhep içindeki genel ilkeler bu konu bağlamında da gündeme gelmiştir. “İbadetler konusunda az, çok hükmündedir.” kaidesi bunun bir örneğidir.

2.1.4. Şek Günü Nâfile Oruca ya da Ramazan Orucuna Niyet Edilmesi

Ramazan ayından olup olmadığı konusunda şüpheye düşülen şâban ayının otuzuncu gününe “şek günü” denilir. Burada genel bir tanım ile yetindik; çünkü hangi durumlarda şüpheye düşüldüğü hakkında mezhepler farklı tanımlar yapmıştır.¹³⁴ Yine o günde ne tür oruçların tutulabileceği konusunda âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Konuyu detaylı bir şekilde inceleyen Kudûrî eserinde bu konuyu şöyle ele almıştır:

“Ashabımız demişlerdir ki:¹³⁵ Şek günü nâfile niyetiyle oruç tutmak mekruh değildir; ramazan orucu niyetiyle ya da ihtiyaten ramazan orucu niyetiyle oruç tutmak mekruhtur.

¹³² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1456.

¹³³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1456.

¹³⁴ Meselenin detayı için bk. Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 3/1631; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/440.

¹³⁵ Krş. Şeybânî, *el-Hüccetü 'alâ ehli'l-Medîne*, 1/403; Alâüddîn, Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1414/1994), 1/343.

Şâfiî demiştir ki.¹³⁶Şek günü tutulan oruç, kişinin adet haline getirerek tuttuğu oruçlarına denk gelmiyorsa mekruhtur.”¹³⁷

Aslında şek günü farz niyetiyle oruç tutmanın mekruh olduğu konusunda mezhepler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.¹³⁸ Bu meseledeki tartışma konusu şek gününde kişinin nâfile oruca niyet etmesidir.

Kudûrî her iki mezhebin görüşlerine yer verdikten sonra Hanefî mezhebinin delillerini serdetmeye başlamıştır. Hanefîlerin bu konudaki birinci delili İmrân b. Husayn’dan rivâyet edilen şu hadisi şeriftir:

“أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال لرجل. هل صمت من بعد شعبان؟ قال: لا، قال: فإذا أفطرت رمضان فصم يومين”

“Rasûlullah (s.a.v) bir adama şöyle dedi: Şâbanın sonunda oruç tuttun mu? Adam hayır dedi. Rasûlullah, ramazanı bitirince iki gün oruç tut, buyurdu.”¹³⁹

Hanefîlere göre bu hadis, şâban ayının sonunda oruç tutmanın mubah olduğuna delalet etmektedir.¹⁴⁰ Aynı şekilde bu görüşlerini desteklemek için iki hadis-i şerifi daha delil getirmişlerdir. Bunlardan birincisi Hz. Enes (r.a) rivâyetidir:

“أن النبي- صلى الله عليه وسلم- قال: أفضل الصيام بعد رمضان شعبان”، “Nebî (s.a.v) şöyle buyurdu: Ramazandan sonra en faziletli oruç şâban orucudur.”¹⁴¹

Diğeri ise Üsâme b. Zeyd’in rivâyetidir:

“أن النبي- صلى الله عليه وسلم- قال في شعبان: هو شهر يغفل الناس عن صومه”، “Nebî (s.a.v) şâban ayı hakkında şöyle buyurdu: O, insanların orucundan gafil olduğu bir aydır.”¹⁴²

¹³⁶ Krş. Ebû Bekr, Şâsî, *Hilyetü'l-'ulemâ' fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'*, thk. Yâsîn Ahmed İbrâhim Derâdike (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980) 3/177.

¹³⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1457.

¹³⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1460; Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/63.

¹³⁹ Yaklaşık bir ifade için bk. Buhârî, “Savm”, 61 (No: 1886).

¹⁴⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1458.

¹⁴¹ Krş. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak, (Âlemu'l-Kutub, 1414/1994), 2/83.

¹⁴² Krş. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 2/83.

Hanefilere göre bu hadis-i şerifler şâban ayında oruç tutmanın, oruç tutmamaktan daha faziletli olduğuna delalet eder. Şâfiîler, Hanefilerin bu hadislere dayanarak konuyu şâban ayına tahsis etmelerini uygun bulmamaktadır. Çünkü onlara göre şâban ayı dışında da oruç tutmak caizdir. Oysa şâban ayı dışında oruç tutmanın caiz olduğu günler de vardır; caiz olmadığı günler de vardır. Bu yüzden Hanefiler tahsis yapmayı faydalı görmüşlerdir.¹⁴³

Konuları mümkün olduğunca naklî delillerle izah eden Kudûrî'nin bu konu bağlamında pek çok hadis zikrettiği görülmektedir. Yeri geldikçe bu hadis-i şerifler zikredilecektir.

Naklî delillerin yanı sıra aklî delillere de oldukça fazla yer veren Kudûrî'nin bu konudaki bir başka dayanağı ise şek gününde adak orucu ve kaza orucu tutmanın mekruh olmamasından ötürü nâfile oruç tutmanın da mekruh olmaması gerektiğidir. Aynı şekilde müellif kendinden önceki günlerin orucuyla birleştiren şek günü oruç tutmak mekruh olmuyorsa sadece o gün oruç tutmanın da mekruh olmaması gerektiği kanaatindedir. Her konuda gelen itirazların yanı sıra gelmesi muhtemel itirazlara da cevap veren Kudûrî'nin yine bu aklî izahlarını temellendirdiği görülüyor. Kudûrî şöyle bir açıklamada bulunuyor: “Şayet bu kıyasların nassa muhalif olduğuna dair bir itiraz gelecek olursa biz o nasları tahsis ve te'vil ettik. Diğer yandan kıyaslarımız zikrettiğimiz hadislerle de uygundur.”¹⁴⁴

Müellif konuya Şâfiî mezhebinin delillerini zikrederek devam etmiştir. Hanefiler, Şâfiî mezhebinin bu konu bağlamında delil getirdiği Ebû Hüreyre rivâyetini¹⁴⁵ şek günü oruç tutmanın yasak olmasıyla değil, o gün ramazanı karşılamak niyetiyle oruç tutmanın yasak olmasıyla ilgili olduğunu vurgulayarak, kabul etmemişlerdir. Nitekim onlara göre şek günü iki değil bir gündür. Dolayısıyla bu rivâyet ramazan ayını karşılamak amacıyla oruç tutma konusuyla alakalıdır.

Şâfiîlerin bu konuda kullandığı bir başka delil yine Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen şu hadis-i şeriftir:

¹⁴³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1458.

¹⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1459.

¹⁴⁵ “لا تقدموا الشهر بصوم يوم ولا يومين” “Ramazanı bir ya da iki gün önceden (oruçla) karşılamayın.” Hadis için bk. Buhârî, “Savm”, 14 (No:1815).

“إذا انتصف شعبان فلا صوم حتى يكون رمضان”¹⁴⁶, “Şâban ayının yarısı olunca ramazan ayına kadar oruç yoktur.”¹⁴⁶

Rivâyetleri çok yönlü bir şekilde ele alan Hanefiler bir önceki rivâyette olduğu gibi bu hadis-i şerife de “farz orucu karşılama” manasını yüklemişlerdir. Aynı zamanda onlara göre bu hadis-i şerif farz orucu tutmaktan güçsüz düşüreceği için oruç tutulmaması ile ilgilidir. Nitekim Rasûlullah (s.a.v.) arefe günü oruç tutmayı mendup görmeye beraber, hac yaptığı sırada vakfe yapmaya güç yetebilsin diye o günde oruç tutmamıştır.

İncelemiş olduğumuz diğer meselelerde delil getirilen hadis-i şeriflerin sıhhati konusunda herhangi bir sorun olduğunda bunu mutlaka karşı delil olarak zikrettiğini tespit ettiğimiz Kudûrî'nin yukarıda bahsi geçen hadis-i şerifler konusunda bir itirazda bulunmaması bu rivâyetlerin iki mezhep tarafından da kabul edildiğini göstermektedir. Müellif konuyu öncelikle ortak kabul gören rivâyetler üzerinden delillendirmiş, konunun ilerleyen yerlerinde ihtilâflı rivâyetlere yer vermiştir. Zira Şâfiî mezhebinin öne sürdüğü diğer bir delil ise Ammâr hadisi diye bilinen Sıla b. Züfer'in şu rivâyetidir:

“كنت عند عمار بن ياسر في اليوم الذي يشك فيه فأمر بشاة مصلية فتحنى بعض القوم وقال: إني صائم، فقال عمار: من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم”

“Şek günü Ammâr b. Yâsir'in yanındaydım. Kızarmış bir koyun eti getirilmesini emretti. Bazı kişiler uzaklaştı ve ben oruçluyum dedi. Bunun üzerine Ammâr: ‘Kim bu günde oruç tutarsa Eba'l Kâsım'a (s.a.v) karşı gelmiş olur’ dedi.”¹⁴⁷

Hanefilere göre bu rivâyet İbn-i Ömer (r.a), Aişe (r.a) ve Esmâ (r.a)'dan rivâyet edilen haberlere ters düşmektedir. Çünkü onlar şek günü oruç tutmuşlardır. Şayet Ammâr'ın bu sözü ihtiyaten söylediği zikredilecek olursa, bu açıklamaya onun nehyi umuma hamlettiğine dair bir itiraz gelir. Nitekim Ammâr o kişilerin önceki gün oruç tutup tutmadığını sormamıştır. Dolayısıyla onun sözleri ramazan orucundan nehyetmek istediğine delalet etmektedir. Ayrıca “من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم” lafzının Peygamberimizden naklettiği bir rivâyet değil, kendi sözleri olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Yaklaşık bir ifade için bk. Ebû Dâvûd, “Savm”, 16 (No: 2337).

¹⁴⁷ Ebû Dâvûd, “Savm”, 10 (No: 2334).

¹⁴⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1461.

Bu konuda Şâfiîlerin aklî deliller de ileri sürmeleri dikkat çekici görünmektedir. Bunlardan ilki ramazan ayına bitişik olan günlerde oruç tutmanın yasak olması gerektiğine yöneliktir. Onlara göre ramazan bayramı günü oruç tutmanın yasak olması gibi ramazandan bir gün önceki günde de oruç tutmanın yasak olması gerekir. Şâfiîlerin bu yaklaşımı Hanefilerce pek tutarlı bulunmamaktadır. Nitekim ramazan bayramı gününde adet haline gelen orucu tutmak da, adak orucu tutmak da aynı şekilde nâfile oruç tutmak da mekruhtur (Haramdır/tahrimen mekruhtur).¹⁴⁹ Burada müellifin, mezhebin bu yaklaşımını kendilerinin öne sürdüğü gerekçelerle bertaraf etmesi diğer konularda olduğu gibi mezhepiçi tutarlılık arayışını devam ettirdiğini göstermektedir. Zira müellifimiz konunun başında Şâfiî mezhebinin şek gününü, tutulması adet haline gelen oruçların tutulmasında bir sakınca görmediklerini zikretmişti.

Yine Şâfiîlerce öne sürülen ikinci aklî gerekçe şek günü oruç tutmanın farz oruç tutmaya güç yetirmekten alıkoymasıdır. Örnek olarak Peygamber Efendimiz'in arefe günü oruç tutmaması ve cuma günü orucundan nehyetmesini zikretmişlerdir. Ancak bu izah, 'Kişinin oruç tutmaya alışması farz orucu tutmasını daha da kolaylaştırır' gerekçesiyle Hanefilerce kabul görmemiştir. Ayrıca bu açıklamaya göre kişi şâban ayının tamamını oruçlu geçirirse farz oruca güç yetirmesi daha zor olur. Ancak bütün ayın ya da birden fazla günün oruçlu geçirilmesinde bir sakınca görülmemektedir.¹⁵⁰ Dolayısıyla müellifimize göre bu izah yerinde bir izah değildir.

İncelemiş olduğumuz meselede dikkatimizi çeken husus müellifin konuyu mümkün olduğunca ortak kabul gören rivâyetler üzerinden açıklamaya çalışmasıdır. Her iki mezhebin de aynı hadisleri farklı izahlara tabi tutmaları, iki mezhep arasındaki ihtilâfın sebebini teşkil etmektedir. Delil getirdiği rivâyetleri aklî izahlarla da destekleyen müellif, bu konuya oldukça uzun bir şekilde yer vermiştir. Ayrıca dikkat çeken bir diğer husus da Kudûrî'nin diğer meselelerde açıkça vurguladığı mezhepiçi tutarlılık anlayışını Şâfiî mezhebinin kendi delillerini yine onların aleyhlerine kullanarak üstü kapalı bir şekilde devam ettirmesidir.

¹⁴⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1461.

¹⁵⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1462.

2.1.5. Kişinin Oruç Bozmaya yahut Oruçtan Çıkmaya Sadece Niyet Etmesi

“Ashabımız demişlerdir ki: Kişi oruç bozmaya yahut oruçtan çıkmaya sadece niyet ederse orucu fasid olmaz. Şâfiî'nin ashâbı demiştir ki: Fasid olur.”¹⁵¹

Hanefîlerin bu konudaki delili önceki meselelerde de zikri geçen şu hadis-i şeriftir:

”إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان“¹⁵²

Yine delil getirdikleri bir başka hadis-i şerif ise şudur:

”عما حدثت به أنفسنا ما لم يقولوا، أو يفعلوا“¹⁵³

Nitekim oruç, ifsad edilmesiyle kefaretin vâcip olduğu bir ibadettir bu yüzden Hanefîlere göre sadece orucu bozmaya niyet etmekle oruçtan çıkılmamaktadır. Aynı şekilde Kudûrî orucun şer'î bir ibadet olduğunu bu yüzden hac ibadetinde de olduğu gibi sırf niyetle bozulmadığını söylemiştir.¹⁵⁴

Şâfiîlerin bu konudaki delili ise niyetin bir tane olması ve oruç bozmaya niyet edildiğinde, baştaki niyet ortadan kalktığı için orucun ifsad olmasıdır.¹⁵⁵ Hanefîler ise orucun imsaktan ibaret olduğunu niyetin Allah'a bir yakınlık olması açısından şart olduğunu söylemişlerdir. Bu yüzden Hanefîlere göre oruç başladıktan sonra niyetin kaybolması oruca bir zarar vermemektedir.¹⁵⁶

Oruca niyet etmek Şâfiî mezhebine göre oruç ibadetinin bir rüknü iken Hanefî mezhebine göre ise şarttır. Bu yüzden diğer meselelerde de gördüğümüz üzere Şâfiîler niyetin vaktine ve şekline çok önem vermişlerdir. Hanefîler için orucun rüknü imsaktır. İncelemiş olduğumuz meselelerin pek çoğunda iki mezhep arasındaki ihtilâfların temeli bu farklı bakış açıları ve asıllardır.

¹⁵¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1572.

¹⁵² “Allah ümmetinden hata, unutmayı kaldırmıştır.” Yaklaşık lafızlar için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, İbn Mâce, *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Sıyâm” 51(No: 1758).

¹⁵³ “(Allah), söylemedikçe yahut fiiliyata dökmedikçe içlerinden geçen şeylerden dolayı (hoş görür.)” Yaklaşık lafızlar için bk. Ebü'l-Hasan en-Nisâbü'rî, Müslim b. Haccâc, *Sahih*. thk. Türkiyye (Türkiye: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1334), “İman”, 201.

¹⁵⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1572. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/86.

¹⁵⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1572. Ayrıca bk. Ebü İshak, Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1/333.

¹⁵⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1572.

2.1.6. Bir Kimsenin “Falanca Kişinin Geldiği Gün Allah İçin Bana Oruç Vâcip Olsun” Diye Adakta Bulunması ve O Kişinin Zevalden Önce Gelmesi

“Ashabımız demişlerdir ki: Bir kimse “Falanca kişinin geldiği gün Allah için bana oruç vâcip olsun.” diye adakta bulunur ve o kişi zevalden önce gelirse, adakta bulunan kişi bir şey yememiş olursa oruç tutması gerekir. Bu Şâfiî'nin iki görüşünden biridir. Diğer görüşünde şöyle demiştir: Oruç tutması gerekmez. Şayet “Falanca kişinin geldiği günün itikaftı üzerime vâcip olsun.” diye adakta bulunursa tek görüş olarak bu kişinin oruç tutması gerekir.”¹⁵⁷

Hanefîlerin bu konudaki delili bir şarta bağlanmış muallak adakların¹⁵⁸ hükmen şartın bulunduğu esnada adanmış gibi olmasıdır. Yani kişi aslında falanca kişi geldikten sonra sanki “Bugün Allah için oruç tutmak bana vâcip olsun.” diye adakta bulunmuş gibidir. Bu yüzden Hanefîlere göre kişi şartını ister itikafta bulunmaya isterse oruç tutmaya bağlasın iki durumda da adağı sahihtir.¹⁵⁹

Şâfiîlere göre falanca kişi gündüz gelirse günün ilk kısmı oruçsuz son kısmı ise oruçlu olacağı için o gün oruç tutmak imkânsız olmaktadır.¹⁶⁰ Ancak Hanefîlere göre kişi bu şekilde adakta bulunduğu günün ilk kısmı oruçsuz geçmemektedir. Adakta bulunan kişi falanca kişinin gelişini gözetler ve imsakta bulunur. Niyet de bulunduğu kişi o gün oruçlu olmaktadır.¹⁶¹

Şâfiî mezhebine göre farz ve adak oruçlara geceden niyet etmek gerektiğini diğer meselelerde ele almıştık. Her iki mezhebe göre nâfile oruçlara ise zeval vaktinden önceye kadar niyet edilebilmektedir. Hanefîler bu meseleyi nâfile oruca benzetmişler ve kişinin fecirden sonra yeme-içme ve cinsî münasebetten uzak durması halinde yani orucun rüknü olan imsakın mevcut olması halinde falanca kişinin gelmesine bağlanan adak orucuna niyet edilebileceğini ve bu orucun sahih olduğunu savunmuşlardır. Şâfiîler ise niyet meselelerinde birçok kez zikrettiğimiz üzere orucun rüknü olan niyetin fecirden sonra meydana gelmesinden dolayı bu orucun batıl olacağını söylemişlerdir.

¹⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1574.

¹⁵⁸ Muallak adak için bk. Ahmet Özel, “Adak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/337-340.

¹⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1574. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsûr*, 3/97.

¹⁶⁰ Detaylı bilgi için bk. Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/446.

¹⁶¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1575.

2.2. Yolculukla İlgili Meseleler

2.2.1. Yolcu Kimsenin Ramazan Ayında Kaza ya da Kefâret Gibi Zimmetindeki Başka Bir Farz Oruca Niyet Etmesi

Her zaman insanın yararını gözeten İslam dini, birçok âyet ve hadiste de belirtildiği gibi ona gücünün yetmeyeceği sorumluluklar yüklememiş ve gerektiğinde kolaylaştırma ilkesini işletmiştir.¹⁶² Bunun bir örneği olarak ramazan orucu ile ilgili âyette de hastalık ve yolculuk hallerinin orucu ertelemeyi meşrû kılan gerekçeler olduğu belirtilmiştir.¹⁶³ Bu durum İslam hukukunda “ruhsat” terimiyle ifade edilmektedir. Sözlükte “kolaylık ve rahatlık” gibi anlamlara gelen ruhsat kelimesi, terim olarak “haramlık sebebi devam etmekle birlikte kullarda bulunan bir özür ve acziyetten dolayı mükellefe, fiilinde genişlik sağlanması”, anlamına gelmektedir.¹⁶⁴

Ruhsat hükümlerine binaen yolcu kimsenin başka bir oruca niyet edip edemeyeceği konusu âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu konu incelemekte olduğumuz *et-Tecrîd*'de şu şekilde yer almaktadır:

*“Ebû Hanîfe demiştir ki: Ramazan ayında yolcu olan kimse, kaza ya da kefâret gibi zimmetinde bulunan başka bir farz oruca niyet ederse, niyet ettiği oruç zimmetinden düşer. Nâfile oruca niyet ettiğinde ise meşhur olan görüşe göre tuttuğu bu oruç farz oruç yerine geçer. İbn Semâa'nın rivâyetine göre Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ise bu orucun nâfile yerine geçtiğini söylemişlerdir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bütün durumlarda farz yerine geçer demişlerdir. Şâfî demiştir ki: Farz yerine de nâfile yerine de geçmez, kişi oruç tutmamış olur.”*¹⁶⁵

Cumhurdan nakledilen görüşe göre yolcunun ramazan ayında adak ve benzeri ramazan dışı oruçlar tutması caiz değildir. Çünkü oruç tutmamak yolcuya ruhsat olarak mubah kılınmıştır. Yolcunun kendisi için herhangi bir kolaylık söz konusu değilse yahut yolcu

¹⁶² İslamda kolaylık konusunda âyet ve hadis örnekleri için bk. Recep Cici, “Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (Ocak 2005), 61-88.

¹⁶³ el-Bakara 2/184. Ayrıca bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Oruç (İslâm'da Oruç)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/416-425.

¹⁶⁴ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 78, İbrahim Kâfi Dönmez, “Ruhsat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/210.

¹⁶⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1453.

bu kolaylıktan yararlanma ihtiyacında değilse, aslı yerine getirmesi, yani o yılın ramazan orucunu tutması gerekir.¹⁶⁶

Ebû Hanîfe'ye göre ise yolcu kimse ramazanda niyet ettiği orucu tutmuş olur; çünkü yolculukta oruç tutmak vâcip olmayıp, oruç tutmamak konusunda kişiye ruhsat verilmiştir.¹⁶⁷ Bu kimse sahip olduğu maslahatı kendisi için en önemli gördüğü oruç çeşidine yani zimmetinde borç olarak sabit bulunan farz oruç konusunda kullanınca ruhsatı terk etmiş olmaz. Sadece kendisine tanınan bu kolaylığı oruç tutmayarak değil de başka bir oruca niyet ederek kullanmış olur. Dolayısıyla yolcunun başka bir farz oruca niyeti geçerlidir.¹⁶⁸

Bu konuda dikkat edilmesi gereken nokta, Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşün yolcunun zimmetindeki farz olan oruca niyet etmesi ile alakalı olduğudur. Yolcu kimsenin nâfileye niyet etmesi durumunda ise, Ebû Hanîfe'den iki farklı görüş rivâyet edilmiştir: İbn Semâa'nın rivâyetine göre bu oruç ramazan orucu sayılır ki, meşhur olan görüş budur. Hasan b. Ziyâd'ın naklettiğine göre ise bu oruç nâfileye sayılır.¹⁶⁹ Farz oruç ile nâfile orucun hükümlerinin farklı olmasının sebebinin müellifimiz şöyle izah etmektedir: Yolcu kişi ramazan ayında o ayın ramazan orucuna değil de zimmetindeki başka farz oruca niyet etmekle üzerindeki bir borçtan kurtulmuş olmaktadır; ancak nâfileye niyet etmedeki amacı sevap elde etmektir. Oysa vaktinde tutulan ramazan orucunun sevabı nâfile oruçtan daha fazladır bu yüzden iki rivâyetten birine göre yolcu kimse nâfile oruca niyet etse bile bu farz oruç yerine geçmektedir.¹⁷⁰

İmameyn ise bütün durumlarda, yani yolcu ister zimmetindeki başka oruca niyet etsin isterse nâfileye niyet etsin, niyet ettiği orucun ramazan orucu yerine geçeceği görüşündedir. Çünkü ramazan orucunu eda etmenin farz oluşu yolcu için de mevcut olup, kendisine sadece oruç tutmama konusunda ruhsat verilmiştir. Yolcu kimse şayet bu ruhsatı kullanmazsa mukim kimse ile eşit duruma gelmektedir.¹⁷¹

¹⁶⁶ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 3/1697.

¹⁶⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1453.

¹⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsûû*, 3/61.

¹⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsûû*, 3/61; Aynî, *el-Binâye*, 4/14.

¹⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1454.

¹⁷¹ Serahsî, *el-Mebsûû*, 3/61.

Şâfiî mezhebi âlimleri ise bu durumu hasta kimseye mukayese edip hem hastanın hem de yolcu kişinin ramazan orucundan başka bir oruca; kaza orucu, adak orucu, kefâret orucu yahut nâfile oruca niyet etmesinin caiz olmadığını söylemişlerdir.¹⁷² Onlara göre şayet mukim ve yolcu ya da hasta kişi ramazan orucundan başka bir oruca niyet ederse ya da niyetini mutlak yaparsa niyeti sahih olmaz ve ramazan orucu yerine de, niyet ettiği oruç yerine de geçmez.¹⁷³ Kudûrî Şâfiî âlimlerin bu konuda Hanefî mezhebine karşı şu delili ileri sürdüklerini ifade etmiştir: “Nasıl ki mukim kişi ramazanda kazaya niyet edince kaza borcu zimmetinden düşmüyorsa, yolcu kimsede de aynı durum geçerlidir”. Yine müellife göre bu yaklaşıma Hanefilerce verilen cevap şöyledir:

“Yolcu kimseye ruhsat verildiğinden artık ramazan orucu onun için muayyen olmaktan çıkmıştır. Bu sebeple başka bir farz oruca niyet etme ruhsatı mevcuttur.”¹⁷⁴

Görüldüğü üzere bu meseledeki ihtilâfın özünü her iki mezhebin asıllarının farklı olmasının teşkil ettiği söylenebilir. Şöyle ki mezheplerin ruhsat konusundaki yaklaşımları hükümlerdeki ihtilâfı ortaya çıkarmıştır. Nitekim İmam Şâfiî’ye ve İmameyn’e göre kişiye sadece oruç tutmama konusunda ruhsat verilmiştir. Şayet bu kişiler ruhsatı terk edip oruç tutmaya niyet ederlerse tutacakları orucun ramazan orucu olması gerekir. Ebû Hanîfe ise görüldüğü üzere kişiye sadece oruç tutmama değil ramazan orucunu tutmama konusunda bir ruhsat verildiği görüşündedir. Bu durumda kişi ramazan orucu dışında başka bir oruca da niyet edebilmektedir. Dolayısıyla Hanefilere göre ramazan ayı ramazan orucu için taayyün etmiş olup bu ayda başka oruç tutmak mümkün değildir. Bu konu önceki meselelerde detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Ancak hasta ve yolcuya tanınan ruhsattan dolayı ramazan ayı bu kimseler için ramazan dışındaki ayların hükmünü almıştır ve bu durum onların ramazan orucundan başka bir oruca niyet etmelerine imkân vermektedir.

¹⁷² Nevevî, *el-Mecmû*, 6/263.

¹⁷³ Nevevî, *el-Mecmû*, 6/299.

¹⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1454.

2.2.2. Yolculukta Oruç Tutmanın Hükümü

“Ashabımız demişlerdir ki: Şayet zarar görülmeyecekse yolculukta oruç tutmak daha faziletlidir. Tahâvî, Şâfiî'den şöyle nakletmiştir: Oruç tutmamak daha faziletlidir. Şâfiî'nin ashâbı buna karşı çıkmıştır.”¹⁷⁵

Hanefîlerin bu konudaki ilk delili âyette geçen “وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ”¹⁷⁶ ibaresidir. Bu ifade âyette hasta kimseden sonra zikredilmiştir. Bu görüşlerini şu hadisi şerifle desteklemişlerdir: “مَنْ كَانَتْ لَهُ حَمُولَةٌ تَأْوِي إِلَى شَيْعٍ، فَلْيَصُمْ رَمَضَانَ حَيْثُ أَدْرَكَهُ”¹⁷⁷. Hanefîlere göre bir ibadeti vaktinde eda etmek şayet zarar vermiyorsa ertelemekten daha faziletlidir.¹⁷⁸ Nitekim ramazan orucunu vaktinde tutmak ibadetin aslıdır. Oruç tutmamak ise ruhsattır. Zararı olmuyorsa azimetin yerine getirilmesi -ayakların yıkanması ve mesh edilmesi gibi- şayet yerini başka bir ibadet tutmuyorsa daha faziletlidir.¹⁷⁹

Hanefîler, “لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ”¹⁸⁰ hadisinin ise bir sebeple sınırlı olduğunu, Nebî'nin bunu aşırı sıcak olduğu halde oruç tutan kişiye söylediğini zikretmişlerdir.¹⁸¹

İncelemiş olduğumuz meselede Kudûrî diğer meselelerde alışık olmadığımız bir tarzda Şâfiî mezhebinin görüşlerini zikrettikten sonra onların delillerine yer vermemiştir. Sadece Hanefî mezhebinin delillerini zikrederek konuyu bitirmiştir.

2.3. Şahitlikle İlgili Meseleler

2.3.1. Gökyüzü Bulutlu Olduğunda Ramazan Hilâlinin Görülmesinde Bir Kişinin Şehadetinin Kabul Edilmesi

Kur'an-ı Kerîm'de ve bazı hadis-i şeriflerde oruç ve hac gibi yılın belirli zamanlarında eda edilen ibadetlerin başlangıç ve bitişlerinde kamerî ayların ölçü alındığı belirtilmiştir.¹⁸² Bu nedenle hilâlin görülmesi Müslümanlar için büyük önem arz etmektedir. Ancak hava şartlarının farklılık göstermesi nedeniyle bazı aylarda hilâlin

¹⁷⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1513.

¹⁷⁶ “Oruç tutarsanız sizin için daha hayırlıdır.” el-Bakara 2/184.

¹⁷⁷ “Kendisini karnını doyurabileceği bir mekâna ulaştıracak bineği olan kimse yettiği zaman ramazan orucunu tutsun.” Ebû Dâvûd, “Savm”, 44 (No. 6410).

¹⁷⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1513.

¹⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1514. Detaylı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsûr*, 3/92.

¹⁸⁰ Buhârî, “Savm”, 35 (No. 1844).

¹⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1514.

¹⁸² et-Tevbe, 9/36; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût & Âdil Mürşid, 1.b, y.y: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001, 26/221.

herkes tarafından görülmesi mümkün olmamaktadır. Bu durumda gören kişilerin hilâli gördüklerine şahitlik etmeleri ile bu ibadetler eda edilmektedir.¹⁸³

Ramazan orucu konusunda iki ayın hilâlinin görülmesi söz konusudur. Birincisi ramazan ayının başlangıcını belirleyen ramazan hilâli, diğeri ise ramazan ayının bittiğini gösteren şevval hilâlidir. Müellif bu başlık altında ramazan ayının başlangıcını gösteren hilâlin görülmesini ele almıştır. Şevval hilâli meselesindeki görüşler başka bir başlık altında incelenecektir. Ramazan hilâli meselesine gelince bu konu *et-Tecrîd*'de şöyle yer almaktadır:

“Ashabımız demişlerdir ki: Gökyüzü bulutlu olduğunda ramazan hilâlinin görülmesinde bir kişinin şehadeti kabul edilir. Şâfiî 'nin kavl-i kadîmindeki ve el-Üm'deki görüşü de böyledir.¹⁸⁴ Şâfiî el-Büveyti'de ve kavl-i cedîdinin kitabü's-şehâdât bölümünde şöyle demiştir: Ancak iki kişinin şehadetini kabul ediyorum.¹⁸⁵”¹⁸⁶

Her iki mezhebin görüşlerini zikrettikten sonra Hanefî mezhebinin delilleriyle konuyu izah etmeye başlayan müellif yine ilk olarak naklî delilleri ele almaya başlamıştır. Hanefîlerin naklî delilleri göz ardı edip salt reyici bir tavır sergiledikleri yönündeki eleştirilere bir cevap olması yönünden Kudûrî'nin zikrettiği hadis-i şeriflere detaylı bir şekilde yer vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Hanefîlerin bu konudaki ilk delili şu hadis-i şeriftir:

“جاء أعرابي إلى النبي (ص) فقال إني رأيت الهلال يعني رمضان فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله، قال: نعم، قال: أتشهد أن محمدا رسول الله، قال: نعم. قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غدا ”

“Bir bedevî Nebî'ye (s.a.v.) gelerek ‘Ben ramazan hilâlini gördüm’ dedi. Nebî (s.a.v.) ‘Sen Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik ediyor musun?’ diye sordu. Adam ‘Evet’ dedi. Nebî, ‘Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğuna şahitlik ediyor musun?’ diye sordu, adam ‘Evet’ dedi. Bunun üzerine Nebî (s.a.v.), ‘Bilâl! İnsanlara yarın oruç tutmalarını duyur.’ buyurdu.”¹⁸⁷

¹⁸³ İrfan Yücel, “Hilâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/1-11.

¹⁸⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 7/50.

¹⁸⁵ Krş. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/412.

¹⁸⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1463.

¹⁸⁷ Ebû Dâvûd, “Savm”, 14 (No: 2340).

Daha önceki meselelerde de görüldüğü üzere Kudûrî eserinde mezhebinin delillerine yöneltilebilecek muhtemel itirazları “قيل” lafzıyla sunmuş ve bunlara cevap vermiştir. Birinci muhtemel itiraz yukarıdaki hadis-i şerifin mürsel hadis olduğu yönündedir. Hanefîler bu itiraza zikredilen bu rivâyetin yanı sıra İbn Ömer’in bu konuda rivâyet ettiği aşağıda yer alan hadis-i şerifin müsned olduğu ve önceki rivâyeti desteklediği şeklinde cevap vermişlerdir.

"ابن عمر قال: (ترأى الناس الهلال فأخبرت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إنى رأيتَه فصام وأمر الناس بصيامه)."

İbn Ömer (r.a.) şöyle buyurdu: İnsanlar hilâli görmeye çıktılar. Ben de Rasûlullah’a (s.a.v.) hilâli gördüğümü haber verdim. Rasûlullah (s.a.v.) hem kendisi oruç tuttu hem de insanların oruç tutmalarını emretti.¹⁸⁸

Kudûrî, zikredilen bu rivâyete Şâfiîler tarafından İbn Ömer’den başkasının da hilâli görmüş olabileceği yani birden fazla kişi hilâli gördüğü için İbn Ömer’in şahitliğinin kabul edildiği yönünde bir itiraz gelecek olursa, şöyle cevap verileceğini söylemiştir: Hanefî mezhebinin kurallarına göre hüküm ve onunla alakalı sebep birlikte nakledildiğinde başka manaya gelmesi caiz olsa bile ilk anlaşılan manaya itibar edilir. Yani Şâfiî mezhebinden gelmesi beklenen itirazda olduğu gibi hadis-i şerifte açıkça belirtilmese bile iki ya da daha fazla kişinin hilâli görmüş olması muhtemeldir; ancak burada oruç tutma hükmü ve hükümle alakalı olan aynı zamanda oruç tutmanın sebebini teşkil eden hilâlin görülmesi birlikte nakledildiği için hadisten ilk anlaşılan manaya, yani sadece İbn Ömer’in hilâli görmesiyle Rasûlullah’ın oruç tutulmasını emretmesi manasına itibar edilir.¹⁸⁹ Kudûrî bu kuralı izah etmek için ayrıca Mâiz örneğini zikretmiştir. Bu örneğe göre Mâiz zina yapmıştır ve bunu Nebî’ye (s.a.v) gelerek itiraf etmiştir. Nebî (s.a.v.) de Mâiz’in kendi ikrarına dayanarak onun recmedilmesini emretmiştir. Çünkü recm hükmünü gerektiren sebep Mâiz’in zina yaptığına dair itirafıdır. Bu yüzden Nebî (s.a.v) ayrıca dört şahit aramadan onun recmedilmesini emretmiştir. Çünkü şahitlik, ikrar gibi tekrara gerek kalmaksızın kendisiyle hüküm verilen manadır.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Ebû Dâvûd, “Savm”, 14 (No: 2342).

¹⁸⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1464.

¹⁹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1465.

İlm-i hilâfin mezheplerin kendi iç denetimlerini yapmalarını sağladığını önceki bölümlerde zikretmiştik. Kudûrî'nin delilleri serdederken aynı zamanda muhalif görüş sahipleri gibi kendi mezhebinin delillerine itirazda bulunması ve daha sonra bunları izah etmesi konuyu çok yönlü ele aldığı bir göstergesi sayılabilir. Yine müellif sadece mezhebinin görüşünü savunmakla yetinmeyip bu konudaki delilleri diğer Hanefî kaynaklarında görmediğimiz şekilde izah etmekte ve yukarıda görüldüğü üzere mezhep kurallarını daha anlaşılır kılmak için diğer fûrû meselelerden örnekler getirerek konuyu açıklamaktadır.

Hanefî mezhebinin bu konudaki diğer bir delili ise “Haber-i vâhidi kabul edilen kişinin o günün ramazandan olduğuna dair şahitliği de kabul edilir.” şeklindeki ilkedir. Ayrıca ramazan ayı bir ibadetin başlangıcıdır. Bu yüzden tek kişinin şahitliği ile başlaması caizdir. Nitekim a‘mâ bir kimseye namaz vaktinin girdiğini bir kişinin haber vermesi onun namazı eda etmesi için yeterlidir.¹⁹¹

Şâfiî mezhebinin bu konudaki dayanağı ise bir başka hadis-i şeriftir:

أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين، فإن شهد ذوا عدل فصوموا وأفطروا، وانسكوا

“Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: Onu (hilâli) gördüğünüzde oruç tutun ve yine onu gördüğünüzde bayram yapın. Şayet hava bulutlu olursa o ayı otuza tamamlayın. Eğer iki adil kişi şahitlik yaparsa oruç tutun, bayram yapın, hac menâsikini yerine getirin.”¹⁹²

Şâfiîler bu hadise dayanarak hilâlin görülmesi konusunda tek kişinin değil ancak iki kişinin şahitlik etmesi gerektiğini şart koşmuşlardır. Hanefîlere göre ise bu hadis-i şerif iki kişi şahitlik ettiğinde ramazan orucunun başlayacağına delalet etmektedir. Hanefîler de görüldüğü üzere iki kişi şahitlik ettiğinde orucun farz olduğunu kabul etmektedirler fakat tek kişinin şahitlik etmesi durumunda ne olacağı hususunda bu hadis-i şerifi delil olarak kullanmamaktadırlar. Nitekim bir rivâyetin bulunması onun delil olarak

¹⁹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1465.

¹⁹² Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Dârekutnî*, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût- Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004) 3/120.

kullanılması için yeterli değildir. Kudûrî'nin belirttiğine göre onların tevarüs ettiği haberler, burada (Şâfiîler tarafından kullanılan) delilden daha üstündür.¹⁹³

Şâfiî mezhebinin bir diğer itirazı ise şahitlikler konusunda sayının şart olduğu yönündedir. Ancak müellif ramazan hilâlinin görülmesindeki şahitliğin Allah hakkı konusunda olduğunu bu yüzden sayının şart olmayıp buradaki şahitliğin rivâyet hükmünde olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁴ Kudûrî'nin bu açıklamasıyla daha önceki izahında meseleyi haber-i vâhidi kabul edilen kişiye benzettiği görüşünü de desteklediği görülmektedir.

Yine Şâfiîler bu konuyu Hanefîlerin de kabul ettiği bir görüşe kıyas ederek itirazlarına devam etmişlerdir: Şevval hilâli konusunda Hanefîler de tek kişinin şahitliğini kabul etmemektedirler. Şâfiîler ramazan hilâli konusundaki şahitliğin şevval hilâli gibi olduğunu savunmuşlardır. Ancak Hanefîlere göre şevval hilâlinde fitır sadakası gibi kul hakkı kapsamındaki hükümler de mevcuttur. Bu yüzden şahitlerin sayısı önemlidir.¹⁹⁵ Fakat ramazan orucu sadece Allah hakkı ile ilgili bir meseledir.¹⁹⁶ Bu nedenle tek kişinin hilâli görmesi yeterlidir.

Görüldüğü üzere incelemiş olduğumuz meseledeki ihtilâfin temelini mezheplerin delil olarak kullandığı hadislerin farklı olması oluşturmaktadır. Bu konuda rivâyet edilmiş birden fazla haber bulunmaktadır ve mezhepler kendi kabul şartlarına uyan hadisi delil olarak kullanmışlardır. Bir de bu meselenin özü, hilâl konusunda yapılan şahitliğin diğer şahitlik meseleleri gibi mi, yoksa haber rivâyeti gibi mi değerlendirileceğidir. Hanefîler meseleyi hadis rivâyeti gibi ele almış bu yüzden sayı şartı aramamışlardır. Şâfiîler ise meseleye şahitlik nazarıyla bakmışlar bu nedenle tek kişinin şahitliğini kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla aradaki ihtilâfin ikinci sebebi ise aklî izahlardır.

2.3.2. Hilâlin Görülmesi Konusunda Herhangi Bir Engel Bulunmadığında Şehir Halkından Bir ya da İki Kişinin Hilâli Gördüğüne Dair Şahitliğinin Kabul Edilmemesi

Kudûrî bir önceki meselede havanın kapalı olması durumunda hilâlin görülmesini ele almıştı. Bu meselede ise hilâlin görülmesi konusunda herhangi bir engel bulunmadığında

¹⁹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1465.

¹⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1465; Krş. Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/364; Krş. Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 3/1651.

¹⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1465.

¹⁹⁶ Krş. Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, 2/322.

kaç kişinin şahitliğinin kabul edileceğini ele almış ve bu konuya *et-Tecrîd*'de şöyle yer vermiştir:

*“Ashabımız demişlerdir ki: Gökyüzünde bulut olmadığı ve hilâlin görülmesi konusunda herhangi bir engel bulunmadığında şehir halkından bir ya da iki kişinin hilâli gördüğüne dair şahitlik yapması durumunda bu kişilerin şahitlikleri kabul edilmez. Bu konuda ancak verdikleri haber ile kesin bir bilgi meydana gelecek kadar çok sayıda kişiden oluşan topluluğun şahitliği kabul edilir. Şevval hilâli konusunda da aynı kural geçerlidir. Şâfî iki görüşünden birinde tek kişinin şahitliğinin kabul edileceğini söylemiştir. Diğer görüşünde ise ancak iki kişinin hilâli gördüğüne dair şahitliğinin kabul edildiğini söylemiştir.”*¹⁹⁷

Delilleri zikretmeye başlamadan önce Kudûrî'nin hilâlin görülmesi meselesini neden iki farklı başlık altında ele aldığı konusuna açıklık getirmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Müellif ramazan hilâlinin tespiti meselesini havanın kapalı olduğu durumda hilâlin tespiti ve havanın açık olduğu durumda hilâlin tespiti şeklinde iki ayrı başlıkta ele almıştır. Bu ayrımın nedeni diğer Hanefî kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla hilâli gördüğünü haber veren bir kişinin yanılma ihtimalinin Şâfî âlimlere göre hava kapalıyken, Hanefî âlimlere göre hava açıkken daha fazla olmasıdır.¹⁹⁸ Taraflar delillerini bu bakış açılarıyla sunmuşlardır.

Hanefîler havanın kapalı olduğu durumlarda tek kişinin şahitliğini kabul ederken açık olduğu durumlarda kabul etmemişlerdir.¹⁹⁹ Çünkü her ne kadar hilâlin doğuş yeri farklılık arz etse de insanların hilâli görmedeki amaçları birdir ve gözleri birbirinden farklı olmayıp gördükleri şey aynıdır. Bu yüzden insanlar hilâli görmek için toplandıklarında hilâlin görülmesinde de herhangi bir engel olmadığında tek kişinin hilâli gördüğünü söylemesi ve hilâli diğer kişilere göstermemesi Hanefîlere göre o kişinin hatalı olduğunu gösterir.²⁰⁰ Daha sonra müellif mezhebin görüşünü desteklemek için Nebî (s.a.v)'nin namazı eksik kıldığını söyleyen sahâbînin sözünü ancak Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer bu

¹⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1467.

¹⁹⁸ bk. Serahsî, *Mebsût*, 3/64.

¹⁹⁹ bk. Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 3/1651.

²⁰⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1467.

durumu teyit ettikten sonra kabul etmesini örnek vermiştir.²⁰¹ Nitekim Nebî(s.a.v) bütün cemaatin şahit olduğu bir durum karşısında tek kişinin haberini itibara almamıştır.

Hanefilere göre havanın bulutlu olduğu zamanlarda bir an bulutların açılıp bir kişi hilâli gördükten sonra tekrar kapanması gibi bir durum gerçekleşebilir. Ancak havanın açık olduğu ve herkesin hilâli gözlemlediği bir durumda sadece tek kişinin hilâli görmesi söz konusu olamaz. Şâfiîler bu durumun, havanın açık olduğu durumlarda da gerçekleşebileceğini, bir kişi hilâli gördükten sonra başkası görmeden güneş ışınlarının hilâli kapatabileceği görüşündedirler.²⁰² Bu konuda herkesin tek bir yöne, hilâli gören kişinin ise başka bir yöne bakmış olabileceği gibi bir itiraz gelebilir ancak Kudûrî'ye göre âdeten durum böyle gerçekleşmez. Hilâlin doğuşu ve batışı arasında uzun bir zaman dilimi vardır ve hilâli araştırmak için çıkan topluluğun hepsinin sadece tek bir yöne bakması gibi bir durum düşünülemez. Burada müellifin âdeten vurgusu dikkat çekicidir. Çünkü böyle bir durumun gerçekleşmesi aklen imkânsız değildir ancak âdet böyle cereyan etmemektedir. Dolayısıyla müellife göre bu açıklamalar Şâfiîlerin tek kişinin şahitliği ile ilgili sözlerinin geçersiz olduğunu gösterir.²⁰³ Nitekim Şâfiîler hilâlin görüldüğü -hava açık veya kapalı olsun- güvenilir bir kişinin ("ben hilâli gördüm" diyerek) verdiği haberle sâbit olur demişlerdir.²⁰⁴

Müellif konunun devamında mezhebinin haber anlayışına da vurgu yapmaktadır. Hanefîler açısından bir haberin tatmin edici bilgi verebilmesi nicelik anlamında belli bir seviyeye ulaşmasına bağlanmıştır. Müellifin konunun girişinde "Bu konuda ancak verdikleri haber ile kesin bir bilgi meydana gelecek kadar çok sayıda kişiden oluşan topluluğun şahitliği kabul edilir." vurgusu bu görüşü desteklemektedir. Nitekim Hanefîler meşhur/müstefiz haber kategorisini bundan dolayı ihdas etmişlerdir.²⁰⁵ Ayrıca haber-i vâhidlerin kabulü konusunda Hanefîlerin daha çekimser davrandığı da bilinmektedir. Hanefî mezhebine göre ilim gerektiren haber, ilim gerektirmeyen habere tercih edilir.

²⁰¹ Detaylı bilgi için bk. Buhârî, Salât, 54 (No: 468).

²⁰² Detaylı bilgi için bk. Ebû İshak, Şîrâzî, *en-Nüket*, dirâse ve thk. İman binti Said Duveyrikî (Teṭavvu'dan İtikâf'a kadar), (Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi: 1425), 404.

²⁰³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1468.

²⁰⁴ Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 5/359.

²⁰⁵ Meşhur haber: Birinci nesilde yani sahabe neslinde âhâd olup da daha sonra ikinci ve üçüncü nesilde yaygınlık kazanıp yalan üzerine birleşmeleri düşünülemeyen bir topluluk tarafından nakledilen haberdur. Meşhur haber tuma'nînî bilgiyi gerektirir. Buna mukabil âhâd haber yakînî ve tuma'nînî bilgi gerektirmez ama kendisiyle amel etmeyi gerektirir. Neseî, *Menârü'l-Envâr*, 33.

Buna mukabil Şâfî haber teorisinde ise haber-i vâhidin Hanefilere kıyasla daha tatmin edici bir kaynak olarak kabul edildiği malumdur. Nitekim *er-Risâle*'nin büyük bir bölümü haber-i vâhide tahsis edilmiştir.²⁰⁶

İncelemiş olduğumuz konularda kendi mezhebinin kabul ettiği naklî bir delil olmadığında akli delillerle konuyu izah eden müellif daha sonra Şâfî mezhebinin delilleriyle konuya devam etmektedir. Şâfî mezhebinin bu konudaki delili İbn Abbas ve İbn Ömer hadisidir.²⁰⁷ Kudûrî daha önce incelemiş olduğumuz meselelerde de bu hadislere değindiği için hadisleri burada zikretmedik. Müellif İbn Abbas'ın rivâyet etmiş olduğu hadis-i şerifin havada bir engel bulunduğu yani havanın kapalı olduğu durum hakkında olduğunu söylemiştir. İbn Ömer'in rivâyet etmiş olduğu hadis ise bir fiilin anlatımıdır. Dolayısıyla yine havanın kapalı olması muhtemeldir ve ihtimalin bulunması o rivâyetin delil olmasını engellemiştir.²⁰⁸

Şâfîîlerin bir başka delili ise Tâvûs'un rivâyet etmiş olduğu şu hadis-i şeriftir:

شهدت المدينة وبها ابن عمر، وابن عباس، فجاء رجل إلي واليها فشهد عنده على [رؤية الهلال] هلال رمضان، فسأل ابن عمر، وابن عباس عن شهادته رجل واحد على [رؤية الهلال]، هلال رمضان، [قال]: وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يجيز شهادة الإفطار إلا بشهادة رجلين.

“Medine’ye geldim, İbn Ömer ve İbn Abbas da oradaydı. Bir adam Medine valisine geldi ve ramazan hilâlini gördüğüne dair şahitlik etti. Bunun üzerine İbn Ömer ve İbn Abbas’a bir kişinin (hilâli [ramazan hilâlini] gördüğüne dair) şهادeti meselesini sordu: O da “Resulullah ancak iki kişinin şahitliği ile iftar yapmayı caiz görmüştür.” dedi.²⁰⁹

Hanefiler, Dârekutnî'nin hadisin devamında bu hadisi sadece Hafs b. Amr'ın rivâyet ettiğini ve onun zayıf bir râvi olduğunu belirttiğini söylemişlerdir. Yine İbn Abbas ve İbn Ömer'in rivâyetinde havanın açık mı kapalı mı olduğuna dair bir bilgi yoktur ve daha önce de zikri geçtiği üzere Hanefilere göre ihtimaller o rivâyetin delil olmasını engellemiştir.²¹⁰

²⁰⁶ bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, Şâfî, *er-Risâle*, şerh ve ta'lik: Abdulfettah b. Zafir Kebbare), (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 1431/2010).

²⁰⁷ bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1437-1446.

²⁰⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1469.

²⁰⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/97.

²¹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1470.

Görüldüğü üzere hilâlin görülmesi konusunu iki başlık altında inceleyen Kudûrî, bir önceki meselede havanın kapalı olduğu durumdaki görüşleri ele almıştı. İncelemekte olduğumuz meselede ise havanın açık olduğu durumda hilâlin görülmesini incelemiştir.

Meselenin özünü her iki mezhebin haber anlayışındaki farklılık ve aklî izahlar oluşturmaktadır. Bir Şâfiî fakihî olan Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin ilm-i hilâfa dair kaleme almış olduğu *en-Nüket* isimli eserinde de bu mesele ele alınırken Hanefilerin meşhur/müstefiz haber kategorisine vurgu yapılmıştır. Nitekim havanın açık olması durumunda kaç kişinin şahitliğinin kabul edileceği konusunda kesin bir nas bulunmamaktadır. Her ne kadar Şâfiî mezhebi bazı hadis-i şerifleri delil olarak öne sürmüş olsa da müellif mezheplerin hadisleri kabul şartlarındaki farklılıklar (hadislerin sıhhatindeki problemler) veya bu hadislerin doğrudan konuya açıklık getirmemesi gibi sebeplerle o delilleri kabul etmemiştir.

Sonuç olarak Hanefiler gökyüzünde hilâlin görülmesini engelleyen herhangi bir engel bulunmadığında bu konu herkesi ilgilendiren dînî bir vecibe olduğu için bir kişinin ya da iki kişinin şahitliğini kabul etmemişlerdir. Şâfiîler ise (yukarıda bahsettiğimiz gerekçelerle Hanefilerin kabul etmediği) hadis-i şeriflere ve bazı aklî izahlara dayanarak tek kişinin zayıf bir görüşe göre iki kişinin şahitliğini kabul etmişlerdir.

2.3.3. Şahitliği Reddedilen Kişinin Orucunu Cinsî Münasebetle Bozması

“Ashabımız demişlerdir ki: Bir kimse tek başına hilâli görür ve hâkim onun şahitliğini reddederse ve bu kişi oruç tutar daha sonra orucunu cinsî münasebetle bozarsa ona kefâret gerekmez. Şâfiî demiştir ki: Ona kefâret gerekir.”²¹¹

Meselenin detaylarına geçmeden önce bir konuya açıklık getirmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. İncelemekte olduğumuz konuda müellif tek başına hilâli gören ve şahitliği reddedilen kimsenin orucunu cinsî münasebetle bozması durumunda ona kefâret gerekip gerekmediğini ele almıştır. Bu konuda mezheplerden iki farklı görüş nakledilmiştir. Ancak ramazan ayından olup olmadığı belli olmayan şaban ayının son gününde hilâli tek

²¹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1518.

başına gören ve şahitliği reddedilen bu kişinin o gün oruç tutmakla yükümlü olduğu konusunda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri ittifak halindedir.²¹²

Müellif her iki mezhebin de görüşlerini zikrettikten sonra kendi mezhebinin delilleriyle konuyu anlatmaya başlamıştır. Hanefîlerin bu konudaki ilk delili şahitliği reddedilen kişinin yemek yiyerek orucunu bozması durumunda ona kefâret gerekmediği gibi bu kişinin cinsî münasebetle orucunu bozması durumunda da kefâretle yükümlü olmamasıdır. Çünkü Hanefîler şek gününde olduğu gibi bu günde de orucun vücûbiyetinin farklılık arz ettiğini bu yüzden kefâret gerekmediğini söylemişlerdir.²¹³ Nitekim bu kimse hilâli gördüğü için oruç tutmakla yükümlüdür ancak görünürdeki bir sebepten dolayı hâkim onun şahitliğini reddetmiştir. Dolayısıyla ortada bir şüphe vardır ve bu kişi orucunu şüpheyle bozmuştur. Kefâretler de şüpheyle düşürülen cezalar olduğu için bu kimseye kefâret gerekmemektedir.²¹⁴ Şayet bunun²¹⁵ hilâf (خلاف) olduğu ve fakihlerin icmâsıyla daha sonra ortadan kalktığı gibi bir itiraz gelecek olursa Hanefîlere göre fukahânın hilâfi şüphe oluşturur. Müt'a nikâhında olduğu gibi fakihlerin hilâfindan sonra müt'a nikâhının mubahlığı icmâyla ortadan kalkmıştır ancak şüphe gitmemiştir. Dolayısıyla buradaki şüphe durumu da devam etmektedir. Çünkü bu gün hâkimin, insanların çoğu için şâban ayından olduğuna hükmettiği bir gündür.²¹⁶

Şâfiî mezhebinin delili ise o günün hilâli gören kişi için ramazan ayından bir gün olmasıdır.²¹⁷ Dolayısıyla diğer meselelerde de ön plana çıkardıkları gibi hâkimin ramazan ayı olduğuna hükmettiği durumlarda olduğu üzere ramazan ayının hürmeti cinsî münasebetle bozulmuştur²¹⁸ ve bu kişi kefâret ödemekle yükümlüdür.²¹⁹

Hanefîler, Şâfiîlerin görüşüne itiraz etmiş ve hâkimin hüküm vermesi durumunda şüphenin ortadan kalkacağını söylemişlerdir. Bu konudaki dayanakları ise şu hadis-i

²¹² Şeybânî, *el-Asl*, 2/199; Nevevî, *el-Mecmû*, 6/280.

²¹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1518.

²¹⁴ Detaylı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/64-65.

²¹⁵ Müellifin burada hilâli tek başına gören ancak şahitliği reddedilen kişinin oruç tutmakla yükümlü olup olmadığı konusunda hilâf olduğunu söylediğini düşünüyoruz. Nitekim Hanefî mezhebi ve Şâfiî mezhepleri bu kişinin o gün oruç tutması gerektiği konusunda ittifak halindedir ancak Hasan, İbn Sîrîn ve Atâ oruç tutması gerekmez demişlerdir. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1518.

²¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1519.

²¹⁷ bk. Şîrâzî, *en-Nüket*, 404- 405.

²¹⁸ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/519.

²¹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1519.

şeriftir: “صَوْمُكُمْ يَوْمَ تَصُومُونَ”²²⁰. Bu rivâyete göre bir kişinin oruç tutmakla yükümlü olması için herkesin oruç tutması gerekmektedir ve hiç kimse oruç tutmadığında ise oruç yükümlülüğünün o kişinin üzerinden düşmesi gerekir. Dolayısıyla bu haber şüpheyi ortaya çıkarır. Daha önce zikri geçtiği üzere şüphe bulunduğu kefâretler düşmektedir.²²¹

Şâfiîlerin ise buradaki vurgusu hilâli gören kişi hakkında ramazan ayının sabit olmasıdır. Diğer insanlar oruç tutmasa bile o kişi oruç tutmakla yükümlüdür. Bu kişinin şâban ayının bitmesine bağladığı hükümler de geçerlidir. Örneğin bu kişi şâban ayının bitmesiyle eşinin boş olacağını söylese talâk hükümleri geçerli olur.²²²

Görüldüğü üzere incelemekte olduğumuz konuda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki temel tartışma konusu hilâli tek başına gören ve hâkim tarafından şahitliği reddedilen kişinin orucunu cinsî münasebetle bozması durumunda ona kefâret gerekip gerekmediği noktasındadır. Şâfiîler bu kişinin kefâret ödemekle yükümlü olduğunu savunurken Hanefîler kefâretle yükümlü olmadığını söylemişlerdir.

Şâfiîlerin bu konudaki delili ramazan orucunu tutmakla yükümlü olan bir kişinin ramazan ayının hürmetini cinsî münasebetle çiğnemiş olmasıdır. Şâfiîlerin buradaki tavrını ramazan ayında cinsî münasebette bulunmakla ilgili ele aldığımız bütün meselelerde gördüğümüzü belirlemekte fayda olduğu kanaatindeyiz. Meselelere ahlakî bir bakış açısıyla yaklaştıklarını da zikretmiştik.

Hanefîlerin ise bu meselede sık sık vurguladıkları nokta şüphenin vâki olmasıdır. Yine Hanefîler de bu meselede olduğu gibi kefâretle ilgili daha önce ele almış olduğumuz meselelerde şüpheyi kefâretlerin düşürüldüğünü söylemişlerdi. Mezhepçi tutarlılıklarını burada da devam ettirdiklerini söylemek mümkündür.

Görüldüğü üzere bu meselede ön plana çıkan tek bir hadis-i şerif bulunmaktadır ve Hanefîler görüşlerini desteklemek amacıyla onu zikretmişlerdir. Daha ziyade her iki mezhep de aklî izahlar üzerinden meseleyi açıklamışlardır.

²²⁰ “Sizin orucunuz (toplucu) oruç tuttuğunuz gündedir.” Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/114.

²²¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1519.

²²² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1520.

2.4. Kefâretle İlgili Meseleler

2.4.1. Cinsî Münasebette Bulunurken Fecrin Doğması ve Fecirden Sonra İlişkinin Devam Etmesi Durumunda Kişiye Kefâret Gerekmemesi

*“Ashabımız demişlerdir ki: Kişi cinsî münasebette bulunurken fecir doğsa ve fecirden sonra ilişki hali devam etse ona kefâret gerekmez. Şâfiî demiştir ki: Şayet ilişki devam eder ve kişi ayrılma olmaksızın hareket ederse ona kefâret gerekir.”*²²³

Müellifimiz bu konuyu ele alırken genellikle diğer meselelerde alışık olduğumuz üslubundan farklı olarak önce kendi mezhebinin delillerini zikretmemiş, Şâfiî mezhebinin kendi içindeki ihtilâfiyla konuyu anlatmaya başlamıştır. Fecrin doğduğu esnada münasebete devam eden kişilerin oruca başlayıp başlamadığı hususunda Şâfiî mezhebinden iki görüş nakledilmiştir: “Oruç başlamıştır” diyenlere göre oruç, cinsî münasebetle bozulmuştur ve bu yüzden kişinin kefâret ödemesi gerekir. Buna mukabil “Oruç başlamamıştır.” görüşünde olanlara göre ise cinsî münasebet orucun başlamasına engel teşkil etmiştir.²²⁴

Kudûrî, Şâfiî mezhebinin görüşlerini zikrettikten sonra yine Şâfiî mezhebi tarafından kendilerine yöneltilmesi muhtemel olan itirazlara cevap vermeye başlamıştır. Konunun devamından ve diğer Hanefî kaynaklardan tespit edebildiğimiz üzere Hanefîlerin bu konudaki temel delili cinsî münasebetin, orucun başlamasına mâni olmasıdır²²⁵ ki, Şâfiîlerin ikinci görüşüyle örtüşmektedir. Bu yüzden de oruç cinsî münasebetle bozulmuş olmayıp aslında hiç başlamamıştır. “Oruç başlamıştır.” görüşünde olan Şâfiîler tarafından “Şayet oruç başlamamışsa kişinin hemen münasebeti bırakıp geri çekilmesi durumunda da oruç tutmamış olması gerekir.” gibi bir itirazın gelmesi muhtemeldir. Hanefîler bu iki durum arasında şöyle bir ayırım yapmıştır: Kişi fecrin doğuşu esnasında hemen münasebeti bırakıp geri çekildiğinde orucun sıhhati için gerekli olan bir şartı yerine getirmiş olmaktadır. Bu yüzden de münasebete devam ettiğinde orucun butlanına sebep olan bir fiili yapmış olmaktadır. Bu yüzden iki meseleden birinde kişi oruca başlarken diğerinde başlamamaktadır. Oruç başlamadığına göre cinsî münasebet kişinin oruçlu olduğu hale

²²³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1471.

²²⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1471.

²²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/66.

denk gelmemiştir. Bu sebeple tıpkı niyeti terk eden kişide olduğu gibi bu kişiye de kefâret gerekmemektedir.²²⁶

Hanefilerin bu konudaki bir başka delili ise hadlerin şüpheyle düşürülmesi gibi kefâretlerin de şüphe vâki olduğunda düşürülmesidir. Nitekim fiilin imsak vaktinden önce başlaması devamı için de bir şüpheyi meydana getirmiştir. Bu nedenle kefâret gerekmemektedir.²²⁷

Şâfiîler ise ramazan ayından bir günün orucunun cinsî münasebetle terkedildiğini; ramazan orucunun hürmetine karşı bir günah işlendiğini bu yüzden ramazan ayında gündüz münasebette bulunan kişide olduğu gibi bu kişiye de kefâret gerektiğini ifade etmişlerdir. Müellifin belirttiğine göre bu delile Hanefilerin cevabı şu şekildedir: Vasıf, asılda geçerli değildir; yani bir şeyi terk eden (التارك) demek, hiçbir şey yapmayan anlamındadır. Gündüz vakti cinsî münasebette bulunan kimse ise oruç dışında bir fiilde bulunmuştur. Bu yüzden fecir doğduktan sonra münasebete devam eden kişi orucu terk etmiştir demek, mümkün değildir.

Değerlendirme kısmına geçmeden önce bu meseledeki asıl tartışma konusuna vurgu yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Müellif incelemekte olduğumuz meselede fecrin doğuş esnasında münasebette bulunan kişilerin münasebete devam etmesi durumunda kefâretle yükümlü olup olmadıklarını ele almıştır. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla fecrin doğuş esnasında münasebeti hemen bırakan kişilerin o günü oruçlu geçireceği noktasında Şâfiî ve Hanefî mezhepleri arasında bir ihtilâf bulunmamaktadır.²²⁸ Buradaki ihtilâf ise münasebetin devam etmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Hanefilere göre fecir doğduktan sonra da münasebete devam eden kişi sadece kaza orucu tutmakla yükümlüyken, Şâfiî'den nakledilen görüşe göre bu kişinin kefâret ödemesi gerekmektedir.²²⁹

²²⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, 3/1471-1472.

²²⁷ Kudûrî, *et-Tecrid*, 3/1472. Şîrâzî, hadlerin şüpheyle düştüğünü ancak kefâretlerin düşmediğini belirtmiştir. Nitekim akıl sağlığı yerinde olmayan bir kimse akıllı bir kimseyle zinâ yaptığında had cezası düşmektedir. Ancak seferî bir kimse mukîm bir kimseyle cinsî münasebette bulunduğu kefâret yükümlülüğü düşmemektedir. Şîrâzî, *en-Nüket*, 405.

²²⁸ Detaylı bilgi için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 2/331; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/66; Şâfiî, *el-Üm*, 2/106; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/429.

²²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/66; Şâfiî, *el-Üm*, 2/107.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu konuda Şâfiî mezhebinde iki görüş olduğunu belirten müellif, bu görüşleri zikrettikten sonra konuyu anlatmaya ve yine muhtemel itirazlara cevap vermeye başlamıştır. Bu itirazlara cevap verirken kendi mezhebinin delillerine لئالافزıyla müstakil bir şekilde değil, cevapların arasında zikrederek yer vermiştir. Bu konuda da herhangi bir nas olmadığı için mezheplerin aklı izahları ön plana çıkmaktadır. Şâfiîler ramazan ayından bir günün orucunun cinsî münasebetle terkedildiğini öne sürerek bu durumda kefâret gerektiğine hükmetmişlerdir. Nitekim Şîrâzî'nin *Nüket*'te belirttiğine göre Şâfiî mezhebine göre orucun başlamasına engel olmak ile orucu bozmak aynı hükme tabidir. Bu yüzden iki durumda da kişi kefâret ile yükümlüdür.²³⁰ Hanefiler ise fecir doğduğu esnada cinsî münasebette bulunan kişiler oruç tutmaya başlamadıkları için, oruca karşı bir suç işlemediklerinden bu kişilerin sadece kaza orucu tutmakla yükümlü olduklarına hükmetmişlerdir.

Mezheplerin diğer izahlarını metin içerisinde açıkladığımız için burada tekrar zikretmeye gerek duymadık. Müellif incelemiş olduğumuz meselelerde diğer kaynaklarda denk gelmediğimiz çok değerli izahlara yer vermektedir ancak çalışmanın hacmi açısından burada sadece belirli bir kısmına değinmemiz mümkün olmaktadır.

2.4.2. Kişinin (Adamın) Ramazan Ayında Yanlırlıkla ya da Bilerek Eşyle Münasebette Bulunması Durumunda Her İkisine (Kadına Da) Kefâret Gerekmesi

“Ashabımız demişlerdir ki: Bir adam ramazan ayında yanlırlıkla ya da bilerek eşyle münasebette bulunursa onlardan her birine kefâret gerekir. Şâfiî'nin el-İmlâ'daki görüşü de böyledir. Kavl-i kadîm ve kavl-i cedîdinde erkeğin ödemesi gereken bir kefâret gerektiğini söylemiştir.”²³¹

Ramazan ayında cinsî münasebette bulunmak birkaç farklı tartışma konusunu ortaya çıkarmıştır. Hangi tür münasebette kişiye kefâret gerektiği, kadının kefâretle yükümlü olup olmadığı, şayet kadına da kefâret gerekiyorsa bunun miktarı, kefâret yükümlülüğünü kimin üstleneceği gibi konular mezhepler arasında ihtilâfa yol açan konulardandır. Müellifimiz bu konuların bazılarını müstakil bir başlık altında ele almış, bazılarını ise

²³⁰ Şîrâzî, *en-Nüket*, 404- 405.

²³¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1476.

meseleler arasında değinmiştir. İncelemekte olduğumuz konu yeteri kadar uzun olduğu için sadece başlıkta geçen tartışma konusuna bağlı kalmaya çalışacağız.

Ele almış olduğumuz meseledeki temel ihtilâf ramazan ayında cinsî münasebetten dolayı erkeğe kefâret gerekirken aynı şekilde kadına da kefâret gerekip gerekmediği noktasındadır. Hanefî âlimlere göre bu durumda kadına da kefâret gerekir.²³² Müellifin Şâfiî'den naklettiği diğer bir görüşe göre sadece erkek kefâret ödemekle yükümlü olmaktadır.²³³

Kudûrî'nin kadına da kefâret gerektiği konusunda zikretmiş olduğu ilk delil şu hadis-i şeriftir: "من أفطر رمضان فعليه ما على المظاهر" "Ramazan orucunu bozan kimseye zihâr yapana gereken şey gerekir."²³⁴ Müellif buradaki "من" lafzının akıllı olan herkesi kapsadığını belirtmiştir; dolayısıyla kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın ramazan orucunu bozan âkil her kişi, zihâr yapan kişinin ödemekle yükümlü olduğu kefâretle yükümlüdür.²³⁵ Şâfiîler zihâr yapan kişinin istiğfarla yükümlü olduğunu kefâretin ise ancak zihârdan dönme durumunda gerekli olduğunu söylemişlerdir.²³⁶ Nitekim Şâfiîler haber-i vâhidde, aradıkları kuvveti bulurken Hanefîler ceza hukukunda olduğu gibi sağlam bir nas aramaktadırlar. Bu meselede de kıyasa değil "من" kelimesinin umumuna dayanmışlardır. Hanefîlere göre burada zihâr yapana mahsus kılınmış olan şey kefârettir, istiğfar zihâra mahsus değildir. Bu yüzden kefâret gerekir. Kudûrî, Şâfiîlerin Hanefîlere şöyle bir itirazda bulunabileceğini söylemiştir: Size göre kefâret zihârla vâcip olmaktadır; ancak o istikrar bulmuş, yani herkes için geçerli bir kefâret değildir. Nitekim yemin kefâreti gibi erkeğe vâcip olan bütün kefâretler kadına da vâcip olabilir ancak zihâr kefâretini sadece erkek ödemektedir.²³⁷ Bu yüzden Şâfiîler ramazan orucunun cinsî münasebetle bozulması konusunda yukarıda zikri geçen hadis-i şerifi değil ârâbî hadisi²³⁸ diye bilinen hadis-i

²³² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/72.

²³³ Ayrıca bk. eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, çev. Soner Duman, 5/517.

²³⁴ Yaklaşık lafızlar için bk. Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/167.

²³⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*. thk. Talâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî) 1/122.

²³⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/435.

²³⁷ Kudûrî, *et-Tecrid*, 3/1477.

²³⁸ Ârâbî hadisi şudur:

أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , فَقَالَ: هَلَكْتُ وَأَهْلَكْتُ , قَالَ: «مَا أَهْلَكَ؟» , قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ , قَالَ: «تَجِدُ رَقِيَّةً تُعْتَفِيهَا؟» , قَالَ: لَا , قَالَ: «فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ» , قَالَ: لَا أَسْتَطِيعُ , قَالَ: «فَأَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا» , قَالَ: لَا أَقْدِرُ عَلَيْهِ , قَالَ: فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ , فَقَالَ: «تَصَدَّقْ بِهَذَا» , قَالَ: أَعْلَى أَحْوَجَ مِنَّا؟ , قَالَ: «فَأَطْعِمْهُ عِبَالَكَ» .

(Bir adam Nebî'ye geldi ve şöyle dedi: "Helak oldum ve helak ettim.". Nebî: "Seni helak eden nedir?" buyurdu. Adam: "Ramazan ayında eşimle münasebette bulundum." dedi. Nebî: "Azat edecek köle

şerifi delil olarak kullanmışlardır.²³⁹ Çünkü bu hadis doğrudan ramazan ayında cinsî münasebette bulunmayı konu almıştır. Bir bedevî Nebî'ye (s.a.v.) gelip ramazan orucunu eşiyle cinsî münasebette bulunarak bozduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Nebî ona öncelikle bir köle azat etmesini emretmiştir.²⁴⁰ Bedevî hem kendisinin hem eşinin orucunun bozulduğunu söylemesine rağmen Nebî'nin ona bir köle azat etmeyi emretmesi Şâfiîlere göre kadına kefâret gerekmediğinin delilidir. Nitekim onlara göre kadının da kefâretle yükümlü olması halinde Nebî'nin bunu açıklaması gerekirdi. Çünkü Şâfiîlere göre ihtiyaç anında beyanın geciktirilmesi caiz değildir.²⁴¹ Hanefiler ise bedevînin sadece kendi hakkındaki hükmü sorduğunu bu yüzden Nebî'nin, kadının hükmünü açıklamayıp sadece adamın bir köle azat etmesini emrettiğini söylemiştir. Şâfiî mezhebinden, asîf hadisesinde²⁴² Nebî'nin hem kadının hem erkeğin cezasını açıklaması nedeniyle bu olayda kadına kefâretin gerekmesi durumunda Nebî'nin bunu açıklayacağı gibi bir itiraz gelebilir. Ancak Hanefilere göre asîf olayında kadının hükmü erkeğin hükmünden farklı olduğu için Nebî kadının hükmünü ayrıca açıklamıştır. Buradaki meselede ise erkek ile kadının kefâretinin aynı olup kadının hükmü sorulmadığı için onun hükmünü açıklamamıştır. Nitekim Şâfiîlerin aksine Hanefilere göre sorulmadığı müddetçe beyanın geciktirilmesi caizdir.²⁴³

Hanefilerin ârâbî hadisiyle ilgili bir başka görüşü ise “أهلت” lafzının zahirinin kadının cinsî münasebete zorlanmış olabileceğine delalet etmesidir. Bu yüzden Nebî kadının kefâretini açıklamamıştır.²⁴⁴

Şâfiîlerin ise bu meseledeki diğer delili cinsî münasebet fiilinin aslen erkek tarafından gerçekleştirilmesi, kadında bu fiilin bulunmaması sebebiyle kadına kefâret

bulabilir misin?” buyurdu. Adam hayır deyince Nebî “İki ay peş peşe oruç tut.” buyurdu. Adam “Yapamam.” dedi. Bunun üzerine Nebî atmış fakiri doyurmasını emretti. Adam “Buna güç yetiremem” dedi. O sırada Rasûlullah'a hurma dolu bir sepet getirildi. Adama, “Bunu tasadduk et.” buyurdu. Adam benden daha ihtiyaç sahibi birine mi diye sorunca Nebî “Öyleyse onu ailenle birlikte ye.” buyurdu.) Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/203.

Bu hadis-i şerif yakın lafızlarla başka hadis kaynaklarında da geçmektedir ancak onlarda “أهلت” lafzı yer almamaktadır.

²³⁹ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/435

²⁴⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1479.

²⁴¹ Şîrâzî, *en-Nüket*, 406.

²⁴² Bir bedevî Nebî'ye gelip oğlunun bir kadınla zinâ yaptığını söyledi. Bunun üzerine Nebî, bu kişinin oğluna yüz celde ve bir yıl sürgün gerektiğine hükmetti ve kadının zinâ yaptığını itiraf etmesi durumunda ona recm uygulanmasını emretti. Detaylı bilgi için bk. Buhârî, “Şurût”, 9 (No: 6575).

²⁴³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1481.

²⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1481.

gerekmemesidir.²⁴⁵ Hanefilere göre ise kadın ve erkek bu fiilde ortaktır.²⁴⁶ Her ikisi de cinsî münasebette bulunarak ramazan ayının hürmetini çiğnedikleri için kefâret ödemekle yükümlü olmaktadır.²⁴⁷ Had cezasına kıyas yapan Hanefilere göre zina fiilinden dolayı kendisine had cezası gereken herkes ramazan ayında cinsî münasebette bulunmaktan dolayı kefâretle yükümlüdür. Dolayısıyla erkek kefâretle yükümlü olduğu gibi kadın da kefâretle yükümlüdür.

Kefâret konusunda mal ve beden ayrımı yapan Şâfiîler ise kefâretin mal ile alakalı olduğunu bu yüzden mehir gibi sadece erkeğe mahsus olduğunu savunmuşlardır.²⁴⁸ Ancak adam öldürme kefâreti de mal ile alakalı olmasına rağmen kadın ve erkek bu fiilde ortak olduklarında her biri kefâret ödemekle yükümlü olmaktadır. Dolayısıyla Hanefilere göre Şâfiîlerin bu çıkarımları tutarsızdır.

İncelemekte olduğumuz mesele içerisinde birden fazla konuya yer veren Kudûrî bu konulardaki aklî ve naklî delillerini zikrettikten sonra muhtemel itirazlara tek tek cevap vermiştir. Ancak konunun yeteri kadar uzun olması sebebiyle konunun başında da belirttiğimiz gibi sadece başlıktaki konuyu incelemeye çalıştık. Nitekim sadece kadının kefâretle yükümlü olup olmayacağı konusunda bile çok fazla dakîk tahlili olan Kudûrî'nin konuları bu kadar detaylı ele alması dikkat çekicidir. Diğer fûru kitaplarıyla kıyasladığımızda *et-Tecrîd*'deki birçok malumata onlarda rastlamamaktayız. Bu bağlamda *et-Tecrîd* ihtilâflı konular hakkında bize tatmin edici derecede bilgi vermektedir. Bu bilgilerin hepsini çalışmamıza yansıtmanın mümkün olmadığı için diğer meselelerde olduğu gibi bu meselede de öne çıkan delil ve itirazlara yer vermeye çalıştık.

Öncelikle müellifin Şâfiî'den nakletmiş olduğu ilk görüşü *el-İmlâ* günümüze ulaşmadığı için tasdik edemediğimizi, ikinci görüşe ise bizzat *el-Üm*'de rastlayamadığımızı belirtmek gerekiyor. *Muğni'l-muhtâc*'ta ise mezhebin üç görüşü olduğu nakledilmiştir.

Delillere geçtiğimizde ise şunları söyleyebiliriz: Hanefilerin Rasûlullah'tan rivâyet etmiş olduğu "من أفطر رمضان فعليه ما على المظاهر" hadisini bizzat aynı lafızlarla hadis kaynaklarında bulamadık. Benzer lafızlarla Dârekutnî'nin eserinde bulduğumuz bu

²⁴⁵ Krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 406.

²⁴⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1480.

²⁴⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1478.

²⁴⁸ Krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 406-407.

hadisi, Mâverdi de Hanefilerin delil olarak kullandığını zikretmiştir. Şâfiîler ise kefâret konusunda bu hadis ile değil ârâbî hadisi ile amel etmişlerdir. Belirtmek gerekir ki Hanefiler de ârâbî hadisini delil olarak kullanmışlardır; ancak Hanefilerin görüşlerini temellendirdikleri “أهلكت” lafzı diğer rivâyetlerin hiçbirinde geçmemektedir.

İki mezhebin beyan konusundaki görüşleri de dikkate alındığında bu meseledeki ihtilâfın öncelikle rivâyetlerin farklı yorumu daha sonra ise asıllarındaki farklılıktan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Ayrıca aklî izahlarla her iki mezhep de görüşlerini desteklemişlerdir.

2.4.3. Münasebette Bulunulması Mekruh Olan Yerden Cinsî Münasebette Bulunulması Durumunda Kefâret Gerekmesi

“Ashabımız demişlerdir ki: Münasebette bulunulması mekruh olan yerden cinsî münasebette bulunulduğunda iki rivâyetten birine göre kefâret gerekir. Diğer rivâyete göre kefâret gerekmez. Şâfiî demiştir ki: Kefâret gerekir.”²⁴⁹

İncelemekte olduğumuz meselede Kudûrî Hanefî mezhebinden iki görüş rivâyet edildiğini söylemiştir. İmameyn’e göre kefâret gerektiği konusunda hiçbir şüphe yoktur. Ebû Hanîfe’den ise iki görüş nakledilmiştir: Hasan b. Ziyad’ın rivâyetine göre erkeğe de kadına da kefâret gerekmemektedir. Ebû Yûsuf’un rivâyetine göre ikisine de kefâret gerekir.²⁵⁰ Daha sonra Hanefî mezhebinin delillerini zikretmeye başlayan müellif, kefâret gerekmediğine dair görüşü esas almıştır.²⁵¹

Kudûrî’nin belirttiğine göre Hanefilere göre bu tür münasebetle normal bir cinsî münasebetin sonucu olan nesep ve ihsan sıfatı sabit olmaz, erkeğin mehir ödemesi gerekmez. Bu yüzden kişinin kefâret ödemesi de gerekmez. Şâfiî mezhebi göre kefâretle ilgili diğer meselelerde olduğu gibi ramazan ayının hürmeti cinsî münasebetle çiğnendiği için kefâret gerekmektedir.²⁵² Ayrıca Şâfiîler bu tür münasebetten sonra da gusül abdesti alınması gerektiğini ileri sürerek bu görüşlerini desteklemişlerdir. Hanefilere göre ise

²⁴⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1485.

²⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 2/98; Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-şanâ’i*, 3/79.

²⁵¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1485.

²⁵² Detaylı bilgi için bk. Şâfiî, *el-Üm*, 2/110.

ihtiyattan dolayı gusül abdest alınması gerekmektedir. Burada ise kefâret şüpheden dolayı düşmekte olup ihtiyaten kefâret ödetilmesi caiz olmaz.²⁵³

2.4.4. Hayvanla Cinsî Münasebette Bulunduğunda Kişiyeye Kefâret Gerekmemesi

*“Ashabımız demişlerdir ki: Hayvanla cinsî münasebette bulunduğu kişiyeye kefâret gerekmez. Şâfiî demiştir ki: İki görüşten birine göre had cezası ve kefâret gerekir.”*²⁵⁴

Kudûrî, Hanefî mezhebinin delilleriyle konuyu anlatmaya başlamıştır. Hayvanla münasebette bulunmak Hanefilere göre ölü kimseyle münasebette bulunmak yahut mekruh yerden ilişkiye girmek gibi maksada aykırı bir münasebettir. Bu münasebet neticesinde mekruh yerden ilişkiye girmekte de olduğu gibi adamın mehir ödemesi gerekmez. Mekruh yerden ilişkiye girmekle ilgili hükümler burada da geçerlidir. Bu yüzden kişinin kefâret ödemesi gerekmez.²⁵⁵

Şâfiî mezhebine göre hayvanla münasebet insanla münasebet gibi olup bu yüzden kişinin kefâret ödemesi gerekir.²⁵⁶ Hanefilere göre normal bir cinsî münasebette adamın mehirle yükümlü olması ve kişinin muhsan olması gibi durumlar gerçekleşirken, hayvanla münasebette bunlar bulunmamaktadır dolayısıyla ikisi aynı hükümde değildir.²⁵⁷

Görüldüğü üzere incelemekte olduğumuz meselede Hanefiler meseleyi biyolojik ve hukukî açıdan ele alırken, Şâfiîler ise meseleye dînî-ahlâkî bir bakış açısıyla yaklaşmışlardır.

2.4.5. Ramazan Ayında Cinsî Münasebetin Tekrar Etmesi Durumunda İlk Kefâret Ödenmedikçe Tek Bir Kefâret Gerekmesi

“Ashabımız demişlerdir ki: Ramazan ayında cinsî münasebet tekrar ederse kişi ilk kefâreti ödemedikçe bir kefâret ödemesi gerekir. İmam Züfer Ebu Hanîfe'den kişi ilk kefâreti ödese bile bir kefâret ödemesi gerektiğini rivâyet etmiştir. İki farklı ramazanda münasebetin tekrar etmesi konusunda İmam Muhammed el-Keysâniyyât'ta²⁵⁸ bir kefâret

²⁵³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1485-1486.

²⁵⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1487.

²⁵⁵ Krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/79; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 2/94.

²⁵⁶ Krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 407; Şâfiî, *el-Üm*, 2/110.

²⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1487.

²⁵⁸ Serahsî, İmam Muhammed'in *el-Keysâniyyât*'ta iki kefâret gerekir dediğini nakletmiştir. Kâsânî ise *et-Tecrîd*'de geçtiği şekilde İmam Muhammed'in *el-Keysâniyyât*'ta bir kefâret ödenmesi gerektiğini zikrettiğini nakletmiştir. Detaylı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/75; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 2/101.

*ödemesi gerekeceğini zikretmiştir. Şâfiî demiştir ki: Kişi kefareti ödesin ya da ödemesin her günkü münasebet için ayrı kefarete gerekir.*²⁵⁹

Ele almış olduğumuz meselede birkaç ihtilâflı konu bulunmaktadır. Birincisi, ramazan ayında eşiyle cinsî münasebette bulunan ve daha sonra kefareti ödemedi ikinci kez eşiyle münasebette bulunan bir kişinin kaç kefarete ödemesi gerektiği, ikinci konu ramazan ayında eşiyle münasebette bulunan kişinin kefareti ödedikten sonra yine aynı ramazan ayında eşiyle tekrar münasebette bulunması durumunda kaç kefarete ödemesi gerektiği, son ihtilâflı konu ise kişinin kefareti ödesin ya da ödemesin iki farklı ramazanda eşiyle münasebette bulunması durumunda kaç kefarete ödemesi gerektiğidir.²⁶⁰

Şâfiî mezhebine göre ramazan ayının her bir günü birbirinden bağımsızdır. Bu yüzden Şâfiîler kefaretin ödenip ödenmemesine bakmaksızın aynı ramazan ayında iki farklı günde eşiyle cinsî münasebette bulunan adamın ayrı ayrı kefarete ödemesi gerektiğine hükmetmişlerdir. Dolayısıyla farklı ramazan aylarında olan münasebetler için yine ayrı kefarete ödenilmesi gerekmektedir.²⁶¹ Hanefî mezhebinde kişinin aynı ramazanda ilk kefareti ödemedi ikinci kez eşiyle münasebette bulunması durumunda tek kefarete ödeyeceği konusunda ittifak vardır. Ancak kefareti ödemesi durumunda ve iki farklı ramazanda münasebette bulunması durumunda kişinin kaç kefarete ödemesi gerektiği konusunda iki görüş rivâyet edilmiştir²⁶². Konunun detaylarını mesele içerisinde zikredeceğiz.

Müellif incelemekte olduğumuz konudaki görüşleri zikrettikten sonra kendi mezhebinin delilleriyle konuyu anlatmaya başlamıştır. Hanefî mezhebinin bu konudaki ilk delili daha önceki meselelerde zikri geçen ârâbî hadisidir.²⁶³ Bir bedevî Nebî'ye (s.a.v) gelip ramazan ayında eşiyle cinsî münasebette bulunduğunu söyleyince Nebî ona bir köle azat etmesini emretmiştir. “جامعت” lafzı bir defa münasebette bulunma manasına geldiği gibi birden fazla münasebetin olabileceği ihtimalini de taşır. Şayet bir münasebet ile birden fazla münasebetin hükmü farklı olsaydı Hanefilere göre bedevî onu mutlaka sorardı.

²⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, 3/1488.

²⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrid*, 3/1488-1494.

²⁶¹ Detaylı bilgi için bk. Şâfiî, *el-Üm*, 2/108; Mâverdî, *el-Hâvi'l- kebîr*, 3/427; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/520.

²⁶² Detaylı bilgi için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 2/206; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/75; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 2/101; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/362.

²⁶³ bk. Kudûrî, *et-Tecrid*, 3/1476-1484.

Şâfiîler ise ârâbî hadisindeki “صم يوما مكانه”²⁶⁴ lafzının Nebî'nin onu bir münasebet olarak anladığına delalet ettiğini savunmuşlardır. Hanefiler bu lafzın bütün rivâyetlerde geçmediğini söyleyerek Şâfiîlerin bu görüşüne itiraz etmişlerdir.²⁶⁵

Şâfiî mezhebine göre de Hanefî mezhebine göre de ramazan ayında eşyle cinsî münasebette bulunan kişi ramazan ayının hürmetini çiğnediği için kefâret ödemekle yükümlüdür. Ancak Şâfiîlere göre ramazan ayının her bir günü müstakil bir ibadettir ve ayrı bir hürmeti vardır. Dolayısıyla kişi farklı günlerde münasebette bulunduğu o günün hürmetini çiğnemiş olmaktadır ve kefâret ödemesi gerekmektedir.²⁶⁶ Hanefiler ise ramazan ayına bir bütün olarak bakmaktadır. Kişi ilk münasebette bulunduğu ramazan ayının hürmetini çiğnemiş olmaktadır dolayısıyla aynı ayda iki ya da fazla münasebette bulunduğu artık ramazan ayının hürmetini çiğnemiş olmamaktadır. Bu yüzden Hanefiler kişinin tek bir kefâret ödemesine hükmetmişlerdir.²⁶⁷ Hanefî mezhebindeki iki rivâyetten birine göre ilk kefâreti ödedikten sonra tekrar münasebette bulunan kişinin yeni bir kefâret ödemesinin sebebi de kefâretle birlikte ramazan ayının hürmetinin yenilenmesidir.²⁶⁸

Hanefî mezhebinin bu konudaki bir başka delili ise kefâretlerin sebebi bir olduğunda tedâhülün²⁶⁹ meydana gelmesidir. Hanefiler oruç kefâretini had cezalarına mukayese etmişler ve iki kefâretin de cinsî münasebetten kaynaklandığını bu yüzden tedâhülün meydana geldiğini ve kişinin bir kefâret ödemesi gerektiğini söylemişlerdir; Şâfiîlerin, hadlerin ceza yönü olduğu ve Allah hakkı konusunda olduğunu ancak kefâretlerin kul hakkı konusunda olduğunu ve ibadet yönünün ağır bastığını söyleyerek bu görüşe itirazda bulunabileceklerini eklemişlerdir.²⁷⁰ Hanefiler ise kazf haddinin Şâfiîlere göre kul hakkı konusunda olmasına rağmen tedâhülün²⁷¹ meydana geldiğini söyleyerek bu muhtemel itiraza cevap vermişlerdir.²⁷² Şâfiîler ayrıca had cezalarının kişinin zina yaptığı

²⁶⁴ “Onun yerine bir gün oruç tut.”

²⁶⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1488-1489.

²⁶⁶ Krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 408-409.

²⁶⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1489.

²⁶⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1492.

²⁶⁹ Tedâhül: İki ya da daha fazla şeyin iç içe geçmesi. Ayrıca Bk. Tedâhül fi'l hudûd: Bir cinsten olan müteaddit had sebeplerinden dolayı yalnız bir had ile yetinilmesi. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 555.

²⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1490. Krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 408.

²⁷¹ Tedâhül fi'l kazf: Müteaddit kaziflerden dolayı yalnız bir had ile yetinilmesi. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 555.

²⁷² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1490.

kadının değişmesi, suçun farklı zamanlarda yapılması ya da çalınan malın değişmesine bakılmaksızın tedâhül olduğunu ancak kefâretlerde iki farklı ramazan ayının tedâhül olmadığını söyleyerek kefâretlerin tedâhülüne karşı çıkmışlardır. Hanefiler mezheplerinin nakletmiş olduğu iki rivâyetten birine göre iki farklı ramazan ayının kefâretlerinin tedâhül olduğunu bu yüzden kişinin tek kefâret ödemesi gerektiğini söyleyerek Şâfiîlerin bu görüşlerine itiraz etmişlerdir.²⁷³

Görüldüğü üzere ele almış olduğumuz meseledeki ihtilâfların temelini rivâyetlerin lugavî bakımdan yorumlanması oluşturmaktadır. Her iki mezhebin aynı rivâyet üzerinden farklı iki hüküm çıkarması dikkat çekicidir. Daha sonra Hanefilerin Şâfiîlerin delil olarak kullandıkları aynı rivâyete metin tenkidinde bulunduğu görülmektedir. Ayrıca farklı bahisler arasındaki tutarlılık anlayışı zaman zaman meselelerin değerlendirme kısmında vurgu yaptığımız mezhepiçi tutarlılık açısından önem arz etmektedir. Nitekim Şâfiîlerin ramazanın her günün ayrı bir hürmete sahip olduğu görüşü ramazan ayının her günü için ayrı niyet edilmesi gerektiği görüşlerini akıllara getirmektedir.²⁷⁴ O meselede gördüğümüz yaklaşımı burada da sürdürmeleri kendi iç tutarlılıkları açısından önemlidir. Hanefiler açısından da oradaki yaklaşımlarının burada da devam ettiğini söyleyebiliriz. Burada da müellif her iki mezhebin aklî yorumlarına uzun uzun yer vermiştir.

2.4.6. Oruçlu Kimsenin İlaç veya Gıda Özelliği Taşıyan Bir Maddeyi Yiyip-İçmesi Halinde Ona Kefâret Gerekmesi

“Ashabımız demişlerdir ki: Oruçlu kimse ilaç veya gıda özelliği taşıyan bir maddeyi yer ya da içerse ona kefâret gerekir. Şâfiî demiştir ki: Kefâret ancak cinsî münasebetle gerekir. Şâfiî'nin ashabından şöyle diyen kimseler vardır: Oruçluyken yemek yemekle kefâret-i suğrâ gerekir. İhtilâf kefâret-i uzmâ gerekip gerekmediğindedir.”²⁷⁵

Daha önce ele almış olduğumuz meselelerde Şâfiî mezhebinin sadece ramazan orucunun cinsî münasebetle bozulması durumunda kişinin kefâret ödemekle yükümlü olduğuna hükmettiklerini açıklamıştık. Dolayısıyla şu an incelemekte olduğumuz meselede tartışma Şâfiî mezhebi açısından diğer kefâret meseleleriyle aynı minvaldedir. Hanefiler

²⁷³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/149-1491.

²⁷⁴ bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1447-1452.

²⁷⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1495.

ise oruçlu kimsenin kasten yeme ve içmesi durumunda da kefâretle yükümlü olduğuna hükmetmişlerdir.

Hanefî mezhebinin bu konuda ön plana çıkardığı birinci delil şu hadis-i şeriftir:

" أن رجلا أفطر في رمضان فأمره رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتاليين أو يطعم ستين مسكينا "

“Bir adam ramazan ayında orucunu bozdu. Rasûlullah (s.a.v) ona, bir köle azat etmesini yahut peş peşe iki ay oruç tutmasını ya da atmış fakiri doyurmasını emretti.”²⁷⁶ Hanefîlere göre sebep zikredildiğinde hüküm ona bağlanır. Yani sanki Rasûlullah, “Köle azad et çünkü sen orucunu bozdun.”²⁷⁷ demiştir. Müellif, şayet burada Şâfiîler tarafından bu rivâyetin cinsî münasebette bulunan kişiler hakkındaki kıssayı açıklamak için geldiği yönünde bir itiraz yöneltirse -ki tespitlerimize göre böyle bir itiraz *el-Hâvi'l- kebîr*'de²⁷⁸ yer almaktadır- bu isnadın *eş-Şahîh*'te yer aldığı²⁷⁹, İmam Mâlik'in de onu *Muvatta*'da cinsî münasebet kısmı olmadan zikrettiği²⁸⁰ ve İmam Mâlik rivâyetinin daha güvenilir olduğu şeklinde cevap vereceklerini söylemiştir.²⁸¹ Ayrıca Ebû Ma'ser Necîh, Ebû Hüreyre'den “Bir adam ramazanda yemek yedi.” şeklinde rivâyette bulunmuştur. Dârekutnî onun güçlü bir râvi olmadığını söylese²⁸² de Kudûrî sika bir râvi olduğunu zikretmiştir.²⁸³

Hanefîlerin bu konudaki diğer bir dayanağı ise oruçlu kişinin yemek yeme isteğinin cinsî münasebette bulunmaktan daha fazla olduğu ve kefâretler de kişiyi yasak olan bir fiilden caydırmak için konulduğundan yemek yiyerek orucunu bozan kişinin kefâret ödemeye münasebette bulunan kişiden daha layık olduğu yönündeki çıkarımlarıdır.²⁸⁴ Şâfiîler ise

²⁷⁶ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Muvaţta'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed*, thk. Abdüvehhâb Abdüllatîf, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), “Sıyâm”, 349.

²⁷⁷ "أعتق رقبة؛ لأنك أفطرت".

²⁷⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l- kebîr*, 3/289.

²⁷⁹ Burada müellifin Buhârî'nin *Sahîh*'ini kastettiğini düşünüyoruz. Buhârî, *el-Câmiu's Sahîh*, “Savm”, 30 (No. 1834).

²⁸⁰ bk. yukarıda zikri geçen hadis-i şerif.

²⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1496.

²⁸² Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/167.

²⁸³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1497.

²⁸⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1498-1499.

cinsî münasebette bulunmanın caydırılmaya daha muhtaç bir durum olduğu görüşündedirler.²⁸⁵

Son olarak Hanefiler, kişinin kefâretle yükümlü olması için doyurucu ya da tedavi edici bir gıda tüketmelerini şart koşmuşlardır. Nitekim yeme fiiliyle imsak ortadan kalkmış olacağından kişinin taş ya da demir gibi bir şeyi yemesi durumunda orucu bozulur ancak kefâret ödemesi gerekmez. Çünkü bu yiyecekler insan hayatının devamlılığını sağlayan yiyecekler değildir.²⁸⁶

Görüldüğü üzere incelemiş olduğumuz meselede ön plana çıkan noktalardan birincisi rivâyet farklılıklarıdır: Her iki mezhebin kendisine delil olarak kullandığı rivâyetler birbirinden farklıdır. Hanefiler iki hadis arasında tercihte bulunurken, Şâfiîler iki rivâyetin aslında birbirini açıklamak için rivâyet olduğu kanaatindedir. İkinci nokta ise rivâyetlerdeki sened tenkididir. Nitekim Şâfiî mezhebinin güçlü kabul etmediği bir râvi için müellifimiz “O sika bir râvidir.” demiştir. Diğer bir nokta ise müellifin delilleri zikrettikten sonra uzun uzun açıkladığı aklî izahlar ve diğer meselelerle olan tutarlılık arayışıdır. Konuyla doğrudan alakalı olan kısımları burada zikretmeye çalıştık.

2.4.7. Mukim Kimsenin Oruçlu Olarak Sabahlayıp Yolculuğa Çıkması ve Cinsî Münasebette Bulunması

“Ashabımız demişlerdir ki: Mukim kimse oruçlu olarak sabahlar sonra yolculuğa çıkar ve cinsî münasebette bulunursa ona kefâret gerekmez. Şâfiî dedi ki: Kefâret gerekir.”²⁸⁷

Kudûrî, seferîliğin her iki mezhebe göre de oruç tutmamayı mubah kılan sebeplerden olduğunu önceki meselelerde ele almıştı. Bu meselede ise oruçlu ve mukim kimsenin sonradan seferî olması durumunu ele almıştır. Şâfiîlere göre oruç tutmaya başladıktan sonra yolculuğa çıkan ve cinsî münasebette bulunan kişi kefâret ödemekle yükümlüdür.²⁸⁸ Hanefilere göre ise bu kimse kefâret ödemekle yükümlü değildir.²⁸⁹

Müellif mezheplerin görüşlerini zikrettikten sonra Hanefî mezhebinin delilleriyle konuyu ele almaya başlamıştır. Hanefîlerin bu konudaki delili yolculuğun oruç tutmamayı mubah

²⁸⁵ Krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 412.

²⁸⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1498-1499. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/74.

²⁸⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1565.

²⁸⁸ Nevevî, *el-Mecmû*, 6/261.

²⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/68.

kılan bir sebep olmasıdır. Hanefilere göre her ne kadar mukim bir kimsenin sonradan yolculuğa çıkması halinde orucunu bozmaması gerekiyorsa da orucunu bozması halinde bu mubahlıktan dolayı bir şüphe meydana gelmektedir. Bu yüzden tıpkı müşterek köleyle cinsî münasebette bulunan kişinin şüphe sebebiyle kefâret ödemesi gerekmediği gibi onun da kefâret ödemesi gerekmemektedir.²⁹⁰ Kudûrî bu kıyasa kefâretin had cezasından daha kuvvetli olduğu, bu yüzden oruçlu kişinin kendi mülkündeki cariyesiyle münasebette bulunması halinde had cezası ödemediği ancak kefâret ödediği gibi bir itiraz gelebileceğini belirtmiştir. Hanefilere göre bu durum kefâretin daha kuvvetli olmasından değil mülkiyetin oruçluken münasebeti mubah kılan bir durum olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden kişi kendi mülkiyetindeki cariyeyle de olsa oruçluken münasebette bulunduğu kefâret ödemektedir. Dolayısıyla Hanefilere göre meydana gelen bu şüpheden dolayı oruç başladıktan sonra yolculuğa çıkıp cinsî münasebette bulunmak, günün ilk vaktinde oruçsuz olarak yolculuğa çıkıp münasebette bulunmak gibidir. Şâfiîler göre ise günün başında bu kişinin orucunu bozması mubah olmadığı için yolculuğa çıktıktan sonra da mubah değildir.²⁹¹

Hanefîler bu durumu ramazan orucu dışında başka bir vâcip orucu tutan kişinin cinsî münasebette bulunmasına ve unutarak yemek yedikten sonra orucu bozuldu zannederek münasebette bulunan kişinin durumuna benzetmişlerdir.²⁹² Şâfiîlere göre bu iki durumda kefâret yükümlülüğü düşmektedir.²⁹³

Şâfiîler ise bu durumu kısa mesafede yapılan yolculuğa benzetmişler ve bu yolculuğun kişinin orucunu bozmasını mubah kılan bir yolculuk olmadığını söylemişlerdir.²⁹⁴

İncelemekte olduğumuz meseleyi kısa ve öz bir şekilde ele alan Kudûrî bu konuda mezheplerin delil getirmiş olduğu herhangi bir âyet ya da hadisten bahsetmemiştir. Önceki meselelerde Hanefîlerin şüpheyle kefâretlerin düşürüldüğünü bir kural olarak benimsediğini görmüştük. Bu noktada Şâfiîlerle asıl farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Şâfiîler ramazan orucunun ancak cinsî münasebetle bozulması durumunda kefâret

²⁹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1565. Krş. Zeynüddîn, İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik* (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 2. Basım), 2/312.

²⁹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1565.

²⁹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1565-1566.

²⁹³ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/513-514.

²⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1566. Krş. Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/411.

gerektiğine hükmetmişlerdir. Onlar unutarak münasebette bulunmak dışında şüpheye itimat etmemektedirler. Hanefiler ise burada kişinin yolculuğa çıkmasından ötürü bir şüphe meydana geldiği için kefâret gerekmediğine hükmetmişlerdir.

Önceki meselelerde de gördüğümüz üzere burada da Kudûrî örneklerini mezheplerin ortak kabulleri üzerinden vermeye çalışmaktadır. Böylece delillerini sadece kendi mezhebini haklı çıkarmak için değil aynı zamanda Şâfiî mezhebinin görüşlerinin tutarsızlığını göstermek için kullanmak böylece meseleleri ortak bir zemine oturtmaya çalışmaktadır.

2.4.8. Ramazan Ayında Cinsî Münasebette Bulunan Kimsenin Sonrasında Oruca Güç Yetiremeyecek Kadar Hasta Olması yahut Akıl Sağlığını Kaybetmesi ya da Münasebette Bulunan Kişinin Hayız yahut Lohusa Olması

“Ashabımız demişlerdir ki: Ramazan ayında cinsî münasebette bulunan kimsenin sonrasında oruca güç yetiremeyecek kadar hasta olması yahut akıl sağlığını kaybetmesi ya da münasebette bulunan kişinin hayız yahut lohusa olması durumunda bu kişilere kefâret gerekmez. Şâfiî demiştir ki: Kefâret gerekir.”²⁹⁵

İncelemekte olduğumuz meselede müellifin tek başlık altında ele almış olduğu ve Şâfiî’ye tek görüş atfettiği konularda Şâfiî kaynaklarda farklı görüşler bulunmaktadır. Ramazan ayında cinsî münasebette bulunduktan sonra hastalanan ya da akıl sağlığını kaybeden kişilerden yahut hayız ya da lohusa olan kadından bir görüşe göre kefâret yükümlülüğünün düştüğü ve diğer bir görüşe göre düşmediği şeklinde İmam Şâfiî’den iki görüş nakledilmiştir.²⁹⁶ Şirbînî’nin naklettiğine göre ise ramazanda cinsî münasebette bulunduktan sonra akıl sağlığını kaybeden kişiden, hayız ya da lohusa olan kadından kefâretin düştüğü konusunda ittifak vardır ancak hastalanan kişi hakkında ihtilâf edilmiştir.²⁹⁷

Önce hayız meselesini ele alan Hanefî mezhebinin bu konudaki temel delili hayızın o günü oruç için vâcib olmaktan çıkarmasıdır. Bu yüzden kişi günün sonunda yani cinsî

²⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1569.

²⁹⁶ Şâfiî, *el-Ûm*, 7/153.

²⁹⁷ Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 5/521-522.

münasebette bulunduktan sonra hayız olduğunda kişinin aslında o gün oruçlu olmadığı anlaşılması olmaktadır.²⁹⁸

Şâfiîler ise hastalık konusunda önceki meselelerde bahsi geçen ârâbî hadisini delil getirmişler ve Nebî'nin o kişiye mutlak olarak "Köle azat et." buyurduğunu "Hasta değilsen" şeklinde bir kayıt koymadığını bu yüzden münasebette bulunduktan sonra hastalanan kişiden kefaretin düşmediğini söylemişlerdir. Hanefiler ise bir hastalık emaresi olmadığı için o kişinin sağlıklı olduğunu Nebî'nin bildiği yönünde bir itirazda bulunmuşlardır.²⁹⁹

Şâfiîlerin diğer bir dayanağı ise hakikatte kefareti gerektiren durumun kefareti düşüren durumdan sonra meydana gelmesidir. Bu yüzden onlara göre zahiren bu kişiye kefaret vâcip olmaktadır.³⁰⁰ Aynı şekilde müellif, Şâfiîler tarafından orucun öncesinde cinsî münasebetle bozulduğu bu yüzden sonradan meydana gelen hastalığın orucu etkilemediği yönünde bir itiraz gelirse, Hanefilere göre de günün son kısmının ilk kısmını etkilemediğini ancak oruç tutulan günün parçalara ayrılması mümkün olmadığı için günün bir kısmında orucun vâcip sıfatının ortadan kalkmasından dolayı burada kefaret yükümlülüğünün düştüğünü belirtmiştir.³⁰¹

Kudûrî, Şâfiîlerin bu meseleyi yolculuk meselesine mukayese edebileceklerini ancak yolculuk halinin buradaki durumdan farklı olduğunu vurgulamıştır.³⁰² Nitekim kişinin üzerine oruç vâcip olduktan sonra yolculukta oruç bozmanın mubah olmadığı önceki meselelerde belirtilmişti. Burada her iki mezhebe göre de cinsî münasebette bulunduktan sonra yolculuğa çıkmanın kefaret yükümlülüğünü düşürmediğini vurgulamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.³⁰³ Müellifin yolculuk ile mukayese etmenin uygun olmadığını söylemesi meseleyi hayız durumundan ayırt etmek içindir. Yolculuğun cinsî münasebetten önce vuku bulması halinde münasebet ve orucu bozmayı mubah kılan sebep birlikte olduğu için orucu bozmak mubah olmasa bile bozulması halinde kişiden kefaret yükümlülüğü düşerken, önce münasebetin gerçekleşip sonrasında yolculuğun

²⁹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1569.

²⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1570.

³⁰⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1570 ayrıca krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 410-411.

³⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1570.

³⁰² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1570 ayrıca krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 410-411.

³⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/76; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/521.

meydana gelmesi durumunda yukarıda bahsettiğimiz üzere kefâret yükümlülüğü düşmemektedir. Hayız ise ister günün başında ister sonunda meydana gelsin o günün orucunu vâcip olmaktan çıkarmaktadır.³⁰⁴

Hanefîlerin diğer bir açıklaması ise burada özrün, kişinin fiiliyle meydana gelmesi ve fiili dışında meydana gelmesi açısındandır. Nitekim akıl sağlığını kaybetme, hastalık ve hayız durumlarında kişinin fiilî bir müdahalesi bulunmamaktadır ancak yolculuk böyle değildir.³⁰⁵

Görüldüğü üzere Kudûrî bu meselede de diğer meselelerde alışık olduğumuz üslubuyla önce mezheplerin görüşlerini zikretmiş daha sonra Hanefî mezhebinin delilleriyle konuyu ele almaya başlamıştır. Konunun başında belirttiğimiz gibi Şâfiî'ye tek görüş atfeden müellif meseleyi ihtilâflı görüşler üzerine bina etmiştir. Ancak Şâfiî kaynakları incelediğimizde özellikle hayız ve akıl sağlığını kaybetme konularında aslında mezheplerin aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Münasebette bulunduktan sonra kişinin hastalanması konusunda ise mezhepler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

2.5. Orucu Bozan Durumlarla İlgili Meseleler

2.5.1. Oruçlu Kimsenin Dişleri Arasında Kalan Yiyeceği Yutmasının Hükmü

“el-Asl’da Şeybânî şöyle demiştir: ‘Oruçlu kişi dişleri arasında kalan şeyi yutarsa kaza tutması gerekmez.’ Müellif miktar belirtmemiştir. el-Münteka³⁰⁶ müellifi: ‘Nohut büyüklüğünden az olursa kaza gerekmez, Şayet nohut büyüklüğünden fazla olursa kaza gerekir.’ dedi. Rebî³⁰⁷ demiştir ki: ‘Sonra: Oruç bozulur, dedi.’³⁰⁸ Şâfiîler demişlerdir ki: Başka bir görüşünde: ‘Şayet isteği olmadan boğazına giderse oruç bozulmaz. Kendi isteğiyle yutarsa orucu bozulur.’ dedi.”³⁰⁹

Müellif bu mesele hakkında her iki mezhebin görüşlerini zikrettikten sonra Hanefî mezhebinin deliliyle konuyu izah etmeye başlamıştır. Hanefîler oruçlu kişinin dişleri

³⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1571.

³⁰⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1571 ayrıca krş. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/76.

³⁰⁶ Müellifin burada zikretmiş olduğu eserin Hâkim eş-Şehîd’e ait olan *el-Müntekâ* isimli eser olduğunu düşünmekteyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eser günümüze ulaşmamıştır.

³⁰⁷ Kudûrî’nin Rebî ismini burada açıkça zikretmiş olması *el-Üm*’deki görüşlerin aidiyeti etrafında dönen tartışmalar için yol gösterici nitelikte olabilir. Detaylı bilgi için bk. Bilal Aybakan, “el-Üm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları), 2012, 42/298-300.

³⁰⁸ *et-Tecrîd*’de "ثم قال: انه يفطر" şeklinde yer alan ifade *el-Üm*’de "وقال بعد نفطره" şeklinde yer almaktadır.

³⁰⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1474.

arasında kalan şeyleri yutmasını, abdest alırken mazmaza esnasında ağızda kalan suya mukayese etmişler ve bunun orucu bozmadığını savunmuşlardır.³¹⁰ Burada Hanefilerin vurgu yaptığı nokta dişler arasında kalan yiyeceğin miktarının nohut büyüklüğünden küçük olmasıdır. Nitekim bu miktar genellikle dişlerin arasında kalan bir miktardır ve bundan sakınılması mümkün değildir. Bu yüzden Hanefî mezhebine göre dişler arasında kalan miktar nohut büyüklüğünden azsa orucu bozmamaktadır.³¹¹

Şâfiîler ise dişler arasında kalan şeylerin orucu bozup bozmayacağı konusunda herhangi bir miktar belirtmemiş, kişinin dişleri arasında kalan yiyecekleri kendi isteğiyle mi yuttuğu yoksa gayri ihtiyarî bir şekilde mi yuttuğu açısından konuyu ele almışlardır.³¹² Bu yüzden kişinin kendi isteği olmadan dişleri arasında kalan yiyeceği yutmasının orucu bozmayacağını savunmuşlardır.

Müellifin belirttiğine göre Şâfiîler bu konuda "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" âyetini³¹³ delil getirmişler ve burada oruçtan maksadın imsak³¹⁴ olduğunu, kişinin dişleri arasında kalan şeyleri kendi isteğiyle yutması durumunda imsakın bozulduğunu savunmuşlardır.³¹⁵ Hanefîlere göre ise buradaki imsak insanın sakınılması mümkün olan şeylerden kendisini alıkoymasıdır. Dolayısıyla kişinin dişleri arasında kalan şeyleri yutması sakınılması mümkün olmayan şeyler kapsamında olduğundan onun orucuna zarar vermemektedir.³¹⁶

Görüldüğü üzere Kudûrî incelemekte olduğumuz meseleyi kısa bir şekilde ele almıştır. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin bu konudaki ihtilâflarının temeli her iki mezhebin aklî izahlarına dayanmaktadır. Her ne kadar müellif, Şâfiî mezhebinin Bakara suresi 185. âyeti delil getirmiş olduğunu söylese de tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâfiîlerin temel kaynaklarında bu delile yer verilmemiştir.

³¹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1474-1475.

³¹¹ Detaylı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/93.

³¹² Detaylı bilgi için bk. Şâfiî, *el-Ûm*, 2/105-106; eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, çev. Soner Duman, 5/415; Şîrâzî, *en-Nüket*, 416.

³¹³ el-Bakara 2/185.

³¹⁴ İmsak, terim olarak "ikinci fecrin (fecn-i sâdık) doğuşundan güneşin batışına kadar yeme, içme ve cinsel ilişkiden nefsi alıkoymak" demektir. Bu aynı zamanda savm (oruç) kelimesinin de terim anlamıdır. Mehmet Şener, "İmsak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları), 2000, 22/238-239.

³¹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1475.

³¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1475.

Hanefiler konuyu dişler arasında kalan yiyeceğin miktarı açısından ele alırken, Şâfiiler yutma faaliyetinin ihtiyarî olup olmaması açısından meseleyi değerlendirmişlerdir. Ayrıca müellif konuyu izah ederken Hanefî mezhebinin “ikrah altındaki kişinin de nohut büyüklüğünden az miktardaki bir şeyi yutması halinde orucunun bozulmayacağı” görüşüne vurgu yaparak buradaki görüşlerini teyit etmiştir. İlerleyen meselelerde bu konu ele alınacağı için değerlendirme kısmında kısaca değinmenin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Ancak sık sık vurguladığımız mezhepî tutarlılık açısından bu konunun önemli bir husus olduğunu düşünüyoruz. Nitekim ikrah altındaki bir kişinin orucunu bozacak bir davranışta bulunması durumunda Hanefî mezhebine göre bu kişinin orucunun bozulduğunu, Şâfiî mezhebine göre ise kişinin iradesi dışında gerçekleşen bir fiil olduğu için orucunun bozulmadığını biliyoruz.³¹⁷ Hanefiler burada da miktarın nohut büyüklüğünde olup olmaması açısından konuya yaklaşmışlar ve kişi ikrah altında olsa bile nohut büyüklüğünden az miktar bir yiyeceği yutması durumunda orucunun bozulmayacağını söylemişlerdir. Her iki mezhebin de benzer durumlarda aynı tutumu sergilemesi ortaya koydukları sistemin güvenilirliği açısından önem arz etmektedir. Nitekim incelemiş olduğumuz bazı meselelerde denk geldiğimiz üzere Kudûrî, Şâfiileri kendi içlerinde tutarsız oldukları için eleştirmektedir.

2.5.2. Hamile ve Emziren Kadınların Kendilerine ya da Çocuklarına Bir Zarar Gelmesinden Korkarak Oruçlarını Bozmaları ve Kendilerine Fidyeye Gerekmemesi

“Ashabımız demişlerdir ki: Hamile ve emziren kadınlar kendilerine ya da çocuklarına bir zarar gelmesinden korkarak oruçlarını bozarlarsa kaza orucu tutmaları gerekir, fidye ödemelerine gerek yoktur. Şâfiî demiştir ki: Emziren kadın çocuğuna zarar gelmesinden korkar ve orucunu bozarsa tek görüş olarak kaza orucu tutması gerekir. Hamile kadın çocuğuna zarar gelmesinden korkarak orucunu bozarsa bu konuda iki görüş vardır. Şâfiî kadîm ve cedîd görüşünde kaza ve kefâret gerekir demiştir. el-Büveyti’de kefâret değil kaza gerekir demiştir.”³¹⁸

Hanefî mezhebinin bu konudaki ilk delili kaza ve fidyenin bir arada olamayacağıdır. Nitekim hastalık ya da yolculuk gibi bir özür sebebiyle orucunu bozan kişinin sadece kaza

³¹⁷ Dönmez, “Oruç”, 33/416-425.

³¹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1505.

orucu tutması gerektiği gibi herhangi bir özür durumu olmadan orucunu bozan kişinin bile fidye ödemesi gerekmemektedir.³¹⁹

Şâfiî mezhebine göre hastalık bir kişiyi ilgilendiren bir durumdur. Bu meseledeki ihtilâf ise iki kişiyi ilgilendirmektedir: Bir tanesi kaza orucu tutmaya güç yetirebilecek bir durumdayken diğeri güç yetirebilecek durumda değildir. Dolayısıyla kazaya güç yetirebilen kişinin yani annenin kaza orucu tutması gerekirken, kazaya güç yetiremeyen kişinin yani çocuğun fidye ödemesi gerekir. Hanefiler ise buna karşı çıkmıştır; onlara göre kişi ister kendisiyle ilgili bir özürden dolayı isterse başkasıyla ilgili bir özürden dolayı orucunu bozmuş olsun hüküm aynıdır. Nitekim Hanefilere göre orucunu bozmasa öldürüleceğine dair ikrah altında olan bir kişi orucunu bozarsa ona fidye gerekmez, aynı şekilde bu kişi orucunu bozmasa çocuğunun öldürüleceğine dair ikrah altında olsa ve orucunu bozsa yine fidye ödemesi gerekmez. Çocuk için fidyenin vâcip olması caiz değildir çünkü çocuk oruç tutmakla yükümlü değildir.³²⁰

Şâfiîler, insanın özür sebebiyle yaptığı bir fiilin ve özür olmaksızın yaptığı fiilin farklılık arz etmesi gerektiğini savunmuşlardır. Örneğin bir kişi kendi canını ve malını korumak için birini öldürürse tazmin yükümlülüğü yoktur; ancak başkasının malını korumak için birini öldürürse tazmin yükümlülüğü vardır. Kudûrî'nin belirttiğine göre Hanefilere göre iki durum arasında fark yoktur. Şâfiîler bu kıyasın sahâbî kavliyle çeliştiğini dolayısıyla Hanefilerin kendi asıllarına muhalefet ettiğini söylemişlerdir.³²¹ Hanefiler bir sahabenin fidye ile kaza orucunun bir arada olmayacağını söylediğini dolayısıyla kendilerine göre bir ibadette iki bedelin bir arada olmayacağını belirterek ilk görüşlerini desteklemişlerdir.

Şâfiîler "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ"³²² âyetini delil alarak oruca güç yetirebildiği halde orucunu bozan kişinin fidye ödemesi gerektiğine hükmetmişlerdir.³²³ Hanefiler, Seleme b. Ekvâ'nın "Bu âyet nâzil olunca bizden isteyen oruç tutar, isteyen de oruç tutmayıp fidye verirdi, bu âyetten sonra nâzil olan âyet³²⁴ onu neshetti." diye rivâyet ettiğini,³²⁵

³¹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1505-1506.

³²⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1506.

³²¹ Hanefilerin sahâbî kavline yaklaşımı için bk. H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/500-504.

³²² el-Bakara 2/184.

³²³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1506.

³²⁴ "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" bk. el-Bakara 2/185.

³²⁵ Müslim, "Sıyâm", 149.

şayet neshin sadece orucun zarar vermediği kişiler hakkında olduğu, hamile ve emziren kadınların hükmünün aynen kaldığı gibi bir itiraz olursa, hamile ve emziren kadınların sonradan nâzil olan âyetin kapsamına girmediğini söylemişlerdir. Nitekim hamile kadının çocuğuna bir zarar gelmesinden korkması halinde orucunu bozması oruç tutmasından daha hayırlı ve gereklidir. Yine ilk âyetin âm ve sonunun has olduğu yönünde bir itiraz yöneltilecek olursa Hanefilere göre âyetin zâhiri hitabın ilk hitaba muhatap olan herkese yapıldığını gösterir, dolayısıyla âyetin bir kısmından rücû edilmesi zâhire aykırıdır.³²⁶ Bu yüzden fidye ödemenin gerekli olmadığını savunmuşlardır.

Ele almış olduğumuz meselede Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki temel tartışma konusu çocuklarına bir zarar gelmesinden korkarak oruçlarını bozan hamile ve emziren kadının fidye ödemekle yükümlü olup olmayacağıdır. Hanefilere göre ister kendilerine isterse çocuklarına bir zarar gelmesinden korkarak oruçlarını bozan kadınlar hasta ve yolcu kimselerde olduğu gibi sadece kaza orucu tutmakla yükümlüdür.³²⁷ Şâfiîler ise anne ve çocuğu ayrı ayrı ele almışlardır. Şayet kadınlar kendilerine bir zarar gelmesinden korkarak oruçlarını bozarlarsa sadece kaza orucu tutmakla yükümlü olmaktadır. Ancak çocuklarına bir zarar gelmesinden korkarlarsa; bu konuda Şâfiî'den birden fazla görüş nakledilmiştir fakat daha güçlü olan görüşe göre hem kaza orucu tutmakla hem de fidye ödemekle yükümlü olmaktadır.³²⁸

Görüldüğü üzere bu meselede mezheplerin asılları ön plana çıkmıştır. Daha sonra her iki mezhebin de delil olarak kullandığı âyetin mensuh olduğu vurgulanmıştır. Ancak Hanefiler, hamile ve emziren kadınlar hakkındaki hükmün de nesh edildiğini savunurken, Şâfiîler hamile ve emziren kadınların nesh kapsamına girmediğini savunmuşlar ve görüşlerini buna göre temellendirmişlerdir.³²⁹ Ayrıca mezheplerin bu âyet üzerindeki lafzî yorumları da dikkat çekmektedir. Yine diğer meselelerde olduğu gibi aklî izahlarla da delillerini güçlendirdikleri görülmektedir.

³²⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1507.

³²⁷ Detaylı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/99.

³²⁸ Detaylı bilgi için bk. Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/494.

³²⁹ Krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 413.

2.5.3. Mazmaza yahut İstinşak Yaparken Suyun Karna ya da Dimağa Ulaşması Halinde Orucun Durumu

“Ashabımız demişlerdir ki: Kişi mazmaza ya da istinşak yapar ve su karna ya da dimağa ulaşırsa oruç bozulur. Bu, Şâfiî'nin kavlı-kadîm ve el-Üm'deki görüşüdür. el-Büveyti, el-Emâlî ve İhtilâfû'l-İrâkıyyeyn adlı eserlerinde Şâfiî şöyle demiştir: Oruç bozulmaz. Şâfiî'nin ashabından şöyle diyen kimseler vardır: Mübalağa yapması (ağızına ve burnuna aşırı su vermesi) ve yapmaması arasında fark yoktur, oruç bozulmaz. Ashabından bazıları da demişlerdir ki: Şayet kişi mübalağa yapar ve su karna ulaşırsa tek görüş olarak oruç bozulur.”³³⁰

Hanefilerin bu konudaki ilk delili Lakîd b. Sabre'nin rivâyet etmiş olduğu şu hadistir:

”بالغ في المضمضة والاستنشاق، إلا أن تكون صائماً“³³¹

Hanefiler, şayet su vücudun içine yahut dimağa ulaştığında orucu bozmasaydı Nebî (s.a.v) oruçluymken mübalağa yapmaktan nehyetmezdi görüşündedirler. Şâfiîler ise oruçlu kişinin kötü kelime kullanmaktan/küfretmekten nehyedildiğini ancak kötü kelime kullanmanın orucu bozmadığını ileri sürerek Hanefilerin bu görüşüne karşı çıkmışlardır.³³² Ancak Hanefilere göre oruç Allah'a bir yakınlık olduğu için orucu bozmasa bile orucun sevabını götüren şeylerin yasaklanması caizdir. Kudûrî konunun başında Şâfiîlere ait birkaç görüş zikretmiştir. Şîrbînî'nin belirttiğine göre mezhepte esas kabul edilen görüşe göre kişi mübalağa yapmışsa orucu bozulmaktadır.³³³

Hanefilere göre kişinin oruçlu olduğu aklıdayken içtiği şeyin vücudun içine ulaşması tıpkı oruçluymken kasten bir şey içmesi gibidir. Kudûrî bu görüşe şöyle bir itiraz gelebileceğini söylemiştir: Kişi kasten bir şey içtiğinde orucu bozulmaktadır ancak kasıt olmaksızın sakınılması zor bir durum olduğunda orucu bozulmamaktadır. Tıpkı kişinin oruçluymken kendi isteğiyle ağız dolusu kusması durumunda orucunun bozulması ancak kendi müdahalesi olmadan kusması halinde orucunun bozulmaması gibi iki durum arasında fark vardır. Hanefiler suyun vücuda nefesle girdiğini dolayısıyla önce nefes

³³⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1536.

³³¹ “Oruçlu olmadıkça mazmaza ve istinşakta mübalağa yap.” Yakın lafızlar için bk. Ebû Dâvûd, “Savm”, 28 (No: 2366).

³³² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1537.

³³³ eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/414.

alınıp sonra mazmaza yapıldığında suyun vücudun içerisine girmesinin engellenebileceğini savunmaktadırlar.³³⁴

Hanefiler bu konuyu eşini öptükten sonra inzal olan kimseye kıyas etmişlerdir. Şâfiîler tarafından kendilerine oruçluyken öpmenin yasaklanan ancak mazmaza yapmanın izin verilen bir durum olduğuna dair bir itiraz gelmesi muhtemeldir. Fakat Kudûrî, burada kendi nefsinden emin olan yani eşini öptüğünde orucunu bozan herhangi bir durumun ortaya çıkmayacağından emin olan kişiye kıyas ettiklerini söylemiştir³³⁵ ki böyle bir kimsenin oruçluyken eşini öpmesine izin verilmiştir.³³⁶

Şâfiîlerin bu konudaki nassî delili ise şu hadis-i şeriftir:

”رفع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه“³³⁷

Hanefilere göre bu hadiste kastedilen hatanın hükmünün değil günahının kaldırılmış olduğudur.

Şâfiîlerin diğer bir dayanağı oruçlu kişinin sinek, duman gibi bir şey yutması durumunda orucunun bozulmamasıdır. Hanefilere göre sinek orucu bozmayan bir şekilde vücudun içine ulaşmaktadır ki tekrar vücuttan canlı çıkabilmektedir. Bu yüzden orucu bozmamaktadır.

Şâfiîler bu konuda kişinin mazmaza yaparken kasıtlı olmadan suyu yuttuğuna vurgu yapmaktadırlar. Ancak Hanefilere göre kişinin suyu yutarken kastının olmaması hükmü ortadan kaldıracı değil hafifletici bir durumdur.³³⁸ Çünkü suyu yutmak orucun rüknü olan imsakı ortadan kaldırmaktadır.³³⁹ Şayet kişi kasıtlı olarak suyu yutsaydı hem kaza orucu tutması hem de kefâretle sorumlu olması gerekecekti. Ama burada suyu kasıtsız olarak yuttuğu için sadece kaza orucuyla yükümlü olmaktadır.

³³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1537.

³³⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1538.

³³⁶ Şâfiî, *el-Ûm*, 2/107.

³³⁷ “Ümmetinden hata, unutmama ve zorlama ile yaptığı şey (in sorumluluğu) kaldırılmıştır.” Yaklaşık lafızlar için bk. İbn Mâce, “Sıyâm” 51(No: 1758).

³³⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1539.

³³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/66.

Görüldüğü üzere müellif görüşleri zikrettikten sonra yine Hanefî mezhebinin delilleriyle konuyu ele almaya başlamıştır. Hanefîlerin delil olarak zikretmiş oldukları hadis her iki mezhebin de ortak kabul ettiği bir rivâyettir. Dolayısıyla müellif konuyu önce ortak rivâyetler üzerinden ele almıştır. Sonrasında her iki mezhebin aklî izahlarına yer vermiştir. Mezheplerin konuya yaklaşımları bu noktada farklılık arz etmektedir. Nitekim daha önceki konularda Şâfiî mezhebinin konuyla alakalı bir rivâyet olduğunda onunla amel ettiklerini görmüştük. Burada da yine Hanefîlerin zikrettikleri hadise dayanarak Şâfiî mezhebinde esas kabul edilen görüşün kişinin mazmaza yahut istinşak yaparken mübalağa yapması durumunda orucu bozduğunu konu içerisinde belirtmiştik. Şâfiî'nin *el-Üm*'de zikretmiş olduğu görüş de bu yöndedir.³⁴⁰ Ancak bu meselede Hanefîler mübalağa kaydı koymaksızın her türlü durumda orucun bozulduğunu savunmaktadır. Nitekim mazmaza yaparken orucun rüknü olan imsak bozulmaktadır dolayısıyla kişinin orucu da bozulmaktadır. Hanefîler konuyu bu açıdan ele alırken Şâfiîler kişinin bu fiili kasıtlı ya da kasıtsız yapması açısından ele almıştır. Hanefîlerin kasıt/niyet unsurunu bir kenara bırakarak zâhirî anlamda iftarın imsakı bozmasına odaklandıkları dikkat çekiyor ki, bu mükrehin talâkı örneğinde olduğu gibi Hanefîler açısından tipiktir. Nitekim mezheplerin buradaki yaklaşımları dişler arasında kalan şeyleri yutma meselesinde de görülmektedir. Bu açıdan mezhepiçi tutarlılıklarını devam ettirdikleri söylenebilir.

2.5.4. Oruçluyken İdrar Yoluna Damla Damlatmak

*“Ashabımız demişlerdir ki: İdrar yoluna damla damlatıldığında hacamatta olduğu gibi oruç bozulmaz. Çünkü idrar yoluna damlatılan şey karna ya da dimağa ulaşmaz bu yüzden kapalı yara gibi olur.”*³⁴¹

Müellif Hanefîlerin delillerini zikrettikten sonra Şâfiîlerin görüşlerini zikretmeden doğrudan onların delillerine yer vermiştir. Şâfiîlerin bu konudaki delili idrar yolu denilen bölgenin kendisinden bir şeyin çıkmasıyla orucun bozulduğu bir bölge olmasıdır. Bu yüzden tıpkı ağza bir şeyin girmesi (yeme-içme gibi) ve çıkması durumunda orucun bozulması gibi idrar yoluna bir şeyin girmesiyle de/ulaşmasıyla da bozulmaktadır. Çünkü

³⁴⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 2/110-111.

³⁴¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1540.

vücuda yeme-içme gibi bir şeyin girmesiyle orucun bozulması (menin çıkması gibi) bir şeyin çıkmasıyla bozulmasından daha kuvvetli bir durumdur.³⁴²

Hanefiler, Şâfiîlerin bu görüşüne şöyle bir itirazda bulunmuşlardır: Şayet burada mutlak olarak vücuda bir şeyin girmesini kastediyorsanız bu deliliniz bâtil olur nitekim ağza ulaşıp da vücudun içine ulaşmayan şeyler orucu bozmamaktadır.

Müellif incelemekte olduğumuz meselede diğer meselelerden farklı olarak Şâfiîlerin görüşlerine yer vermemiş doğrudan onların delillerini zikretmiştir. Muhakkiklerin dipnotta belirttiğine göre nüshaların hiçbirinde Şâfiîlerin görüşü yer almamaktadır. Konunun işlenişinden ve diğer Şâfiî kaynaklardan anlaşıldığı üzere Şâfiîlere göre idrar yoluna damlatılan damla orucu bozmaktadır.

Hanefilere göre vücuda giren bir şeyin orucu bozması için vücudun içine/karna ulaşması gerekmektedir. İdrar yoluyla karın arasında bir geçiş olmadığı için de bu meselede oruç bozulmamaktadır. Şîrâzî'nin belirttiği üzere Şâfiîlere göre ise idrar yoluyla karın arasında bir geçiş vardır bu yüzden idrar yoluna damlatılan damla orucu bozmaktadır. Aynı zamanda Şâfiîler bu durumu idrar yolundan bir şeyin çıkmasına mukayese etmişler ve aynı bölgeden vücuda bir şeyin girmesi durumunda da orucun bozulacağına hükmetmişlerdir. Burada her iki mezhep içerisinde de tek bir görüş olmadığının belirtmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ancak müellif mezhep içerisindeki bu ihtilâflara değinmediği için biz de burada zikretmedik.³⁴³

2.5.5. Oruçluyken Misvak Kullanmak

“Ashabımız dediler ki: Oruçlu kimsenin gündüzün başında ya da sonunda misvak kullanması müstehaptır. Şâfiî dedi ki: Gündüzün başında kullanmak müstehap, sonunda kullanmak mekruhtur.”³⁴⁴

Rasûlullah (s.a.v) birçok hadiste misvak kullanımına teşvik etmiştir.³⁴⁵ Bu hadislerle binaen ulemaya göre misvak kullanmak sünnettir. Ancak oruçlu kişinin misvak kullanması konusunda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri ihtilâf etmişlerdir. Hanefilere göre

³⁴² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1540. Krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 416-417.

³⁴³ Detaylı bilgi için bk. Şîrbînî, *Muğni'l muhtac*, 5/406-409; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/67-68.

³⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1549.

³⁴⁵ Bk. Buhârî, “Cuma”, 7 (No. 847); Müslim, “Taharet”, 253.

oruçlu kişinin misvak kullanması müstehaptır. Şâfiîler ise oruçluyken zeval vaktinden önce misvak kullanmanın müstehap, zeval vaktinden sonra kullanmanın ise mekruh olduğunu söylemişlerdir.³⁴⁶

Hanefîlerin bu konudaki ilk delili Hz. Aişe'nin (r.a) rivâyet etmiş olduğu şu hadis-i şeriftir:

“خير خصال الصائم السواك”, “Oruçlu kimsenin en hayırlı hasleti misvak kullanmaktır.”³⁴⁷

Onlara göre bu hadis gündüzün başı ve sonu konusunda umum bildirmektedir. Misvak kullanmak insanlara ve meleklerle eziyet veren kötü kokuyu gidermektedir. Yine İbrahim b. Yûsuf'un rivâyeti Hanefîlerin bu delillerini güçlendirmektedir:

“سألت عاصما الأحوال أيسئك الصائم؟ قال نعم إقلت: برطب السواك ويابسه؟ قال: نعم، قال: قلت: أول النهار وآخره؟ قال: نعم إقلت: عن؟ قال: عن أنس بن مالك، عن النبي - صلى الله عليه وسلم-.”³⁴⁸

Şâfiîler son hadisin râvilerinden Ebû İshak'ın zayıf bir râvi olduğunu söylemişlerdir. Hanefîlere göre ise bunun bir önemi yoktur; zira Ebû İshak fakihdir ve ondan rivâyette bulunan İbrahim b. Yûsuf da fakih bir kimsedir.³⁴⁹ Müellif ehl-i hadisin, fıkıh yazan ve kendi reyyle fetva veren kişileri eleştirdiğini belirtmiştir. Hanefîlere göre misvak kullanmak ağız temizlemek olduğundan gündüzün başında onu kullanmak mekruh olmadığı gibi gündüzün sonunda da kullanmak mekruh olmamalıdır.³⁵⁰

Şâfiîlerin bu konudaki delili ise Ebû Hüreyre'nin rivâyet etmiş olduğu şu hadis-i şeriftir:

“لخلاف فم الصائم أطيب عند الله من ریح المسك”

“Şüphesiz ki oruçlunun ağız kokusu Allah katında misk kokusundan daha güzeldir.”³⁵¹

Şâfiîlere göre ağız kokusu oruç ibadetinin eseridir ve misvak kullanmak bu eseri gidermektedir.³⁵² Hanefîlere göre bu hadis, onların görüşüne delalet etmez. Nitekim Allah

³⁴⁶ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 3/1690-1692; Şafiî, *el-Üm*, 2/111.

³⁴⁷ İbn Mâce, “Sıyâm” 17(No: 1677).

³⁴⁸ “Âsım'a birkaç durumu sordum: Oruçlu kişi misvak kullanır mı? Evet, dedi. Yaş ve kuru misvak ikisi de mi dedim. Evet, dedi. Gündüzün başında ve sonunda da mı diye sordum. Evet, dedi. Kim rivayet etti dedim. Enes b. Mâlik Nebî'den rivayet etti, dedi.” Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/188.

³⁴⁹ Şâfiîlerin görüşünü krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 425.

³⁵⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1550.

³⁵¹ Buhârî, “Savm”, 9 (No:1805).

³⁵² Şîrâzî, *en-Nüket*, 425.

oruç tutan kimseyi övmüştür ve Nebî, insanlar nezdinde kötü olan bu kokunun Allah katında güzel bir koku olduğunu açıklamıştır. Ayrıca oruçlunun ağız kokusu midenin boş olmasından kaynaklanan bir kokudur ve bu övülmüştür. Misvak ise ancak ağzın içerisindeki kokuyu hafifletmektedir, mideden gelen kokuya bir tesiri yoktur. Mazmazanın ağzın içerisindeki kokuyu hafifletmesi gibi misvakın da bu kokuyu hafifletmesi Hanefilere göre mekruh değildir.³⁵³

Şâfiîler ayrıca Keysân'ın rivâyetini³⁵⁴ delil olarak getirmişlerdir. Kudûrî bu rivâyetin hadis olmadığını söylemiş ve insanların Rasûlullah'ın sözüyle karıştırma ihtimali olduğu için bu rivâyet ve kişi hakkında uzun bir eleştiride bulunmuştur.³⁵⁵

Şâfiîlerin bir başka delili ise Nâfi'nin İbn Ömer hakkındaki rivâyetidir:

“أنه كان يستاك ما بينه وبينه الظهر، ولا يستاك بعد ذلك”

“İbn Ömer öğle vaktine kadar misvak kullanırdı. Öğle vaktinden sonra kullanmazdı.”³⁵⁶ Şâfiîler bunun taabbûdî bir durum olduğunu zikretmişlerdir. Hanefiler ise bu rivâyetin zikri geçen Ebû Hüreyre rivâyetinin te'vîli olabileceğini söylemişlerdir.

Son olarak Şâfiîler daha önce belirttikleri gibi oruçlunun ağız kokusunun tıpkı şehitlerin kanı gibi oruç ibadetinin bir alameti olduğunu bu yüzden misvakla giderilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak Hanefilere göre böyle bir mukayese yanlıştır. Nitekim şehitlerin kanı gözle görülen bir durum olup, ahiret günün de onların alameti olacaktır ve nitekim hiçbir halde o kan temizlenmemektedir. Ancak oruçlunun ağız kokusu hem gözle görülen bir durum değildir hem de iftar yapılırken ortadan kalkmaktadır.³⁵⁷

Görüldüğü üzere incelemekte olduğumuz meselede temel ihtilâf noktasını rivâyetlerin farklı yorumlanması oluşturmaktadır. Bu meselede dikkat çeken nokta ise Hanefilerin delil getirdiği bir rivâyetin râvisinin Şâfiîler tarafından zayıf bir râvi diye eleştirilmesine binaen Kudûrî'nin bunun kendi mezhepleri açısından bir önemi olmadığını

³⁵³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1551; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/99.

³⁵⁴ “Sizden kim oruç tutarsa sabah misvak kullansın, öğleden sonra kullanmasın. Akşama doğru dudakları kuruyan her oruçlunun kıyamet günü iki gözü arasında bir nur olacaktır.”

³⁵⁵ Kudûrî'nin değerlendirmeleri için bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1552.

³⁵⁶ Yaklaşık lafızlar için bk. Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, 4/201.

³⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1553.

vurgulamasıdır. Bu izah Hanefilerin rivâyetleri kabul şartları bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca Hanefiler sanki ağız temizliğinin önemine odaklanıp ilgili haber-i vâhidleri bu çerçevede değerlendirirken, Şâfiiler ise özellikle ittisal bakımından güçlü gördükleri haber-i vahidleri dikkate alarak hüküm vermektedirler ki, onların sistemine uyan da budur. Yine Kudûrî'nin Şâfiilerin delil getirmiş olduğu bir rivâyet ve râvisi hakkında detaylı bir şekilde yapmış olduğu açıklama Hanefilerin uydurma rivâyetler konusundaki hassasiyetlerini ortaya koymaktadır.

2.5.6. Uyumakta Olan Oruçlu Kadınla Cinsî Münasebette Bulunulması ya da Bu Durumdaki Bir Kadının Münasebete Zorlanması yahut Uyuyan Oruçlu Bir Kimsenin Boğazına Herhangi Bir Sıvı Madde Dökülmesi yahut Uyanık Olan Oruçlu Bir Kişinin Boğazına Zorla İlaç Dökülmesi

“Ashabımız demişlerdir ki: Uyumakta olan bir kadınla cinsî münasebette bulunulur ya da bu durumdaki bir kadın münasebete zorlanırsa yahut uyuyan bir kimsenin boğazına herhangi bir sıvı madde dökülürse yahut uyanık olan bir kişinin boğazına zorla ilaç dökülürse bu kimselerin orucu bozulur. Şâfiî demiştir ki: [Uyku halindeki meselelerde] oruç bozulmaz. Oruçlu kişinin bir şey içmeye zorlanması ve kendisinin onu içmesi konusunda iki görüş vardır.”³⁵⁸

Şâfiîlere göre bir kişinin boğazına zorla yani o baygınken veya uyurken su dökülürse orucu bozulmamaktadır. Ancak kişiye zorla bir şey yedirilip içirilmesi durumunda müellifin de belirttiği gibi İmam Şâfiî'den iki görüş nakledilmiştir: Daha güçlü olan görüşe göre kişinin orucu bozulurken Nevevî'nin naklettiğine göre orucu bozulmamaktadır.³⁵⁹ Hanefilere göre ise kişinin uyuyor halde olması ve uyanık halde olması arasında hüküm bakımından bir fark bulunmamakta, her iki durumda da kişinin orucu bozulmaktadır.³⁶⁰ Aynı şekilde müellif, kişinin oruçluyken yemek yemesi ve cinsî münasebette bulunmasında da Hanefiler açısından bir fark olmadığını önceki meselelerde zikretmişti.

Hanefilerin bu konudaki ilk delili hayız gibi uyanırken orucu bozan şeylerin uyku halinde de orucu bozmasıdır. Bu nedenle uyurken ya da zorla kendisiyle münasebette bulunulan kadının orucu bozulmaktadır. Çünkü ikrah, unutmaya hali diye vasıflandırılabilir bir özür

³⁵⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1567.

³⁵⁹ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/416-417.

³⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsûr*, 3/98-99.

değildir. Kişi ikrah altında da olsa oruçlu olduğunun bilincindedir. Müellif, hayızın orucu bozmadığı ancak o zamanı oruç tutulan zaman diliminden çıkardığı yönündeki muhtemel bir itiraza şöyle cevap vereceklerini söylemiştir: Hayız orucu bozmaktadır. Nitekim meni gibi tahâret-i kübrâyı yani gusül abdestini gerektiren şeylerin vücuttan çıkması orucu bozmaktadır.³⁶¹

Şâfiîlerin bu konudaki delili şu hadis-i şeriftir:

”إن الله تجاوز لأمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه“³⁶²

Önceki meselelerde de delil getirdikleri bu hadis hakkında Hanefiler, burada söz konusu olan şeyin fiilin kendisinin kaldırılması değil günahının kaldırılması olduğunu söylemişlerdi.³⁶³

Şâfiîlerin bir başka delili ise buradaki fiilin gayri ihtiyarî olmasından dolayı orucu bozmamasıdır. Hanefilere göre ise fiil ister ihtiyarî olsun isterse gayri ihtiyarî olsun vücudun içine ulaşan şey orucu bozmaktadır.³⁶⁴

Müellif bu mesele altında uyanık ve uyku halinde olan kişiler hakkındaki çeşitli hükümleri ele almıştır. Şâfiî mezhebine göre bir kişinin boğazına zorla bir şey dökülmesi durumunda orucu bozulmamaktadır. Kişiye zorla bir şey yedirilip içirilmesi ve yine zorla cinsî münasebette bulunulması durumlarında ise İmam Şâfiî'den nakledilen bir görüşe göre oruç bozulmamaktadır.³⁶⁵

Şâfiîlerin buradaki temel dayanağı kişinin orucu bozan fiili kendi isteği ile yapmamasıdır. Bu yüzden tıpkı unutarak yiyen içen kimsede olduğu gibi orucu bozulmamaktadır. Hanefilere göre ise kişi orucu bozan fiili ister kendi isteği ile yapmış olsun isterse ikrah ile yapmış olsun bu fiil orucun rüknü olan imsakı ortadan kaldırdığı için kişinin orucu bozulmaktadır. Burada kaide olarak Hanefilere göre ikrah rızayı ortadan kaldırmaktadır

³⁶¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1568.

³⁶² “Allah ümmetinden hata, unutma ve zorlama ile yaptığı şeyi (n sorumluluğunu) kaldırmıştır. Yaklaşık lafızlar için bk. İbn Mâce, “Sıyâm” 51(No: 1758).

³⁶³ bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1536-1539.

³⁶⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1568.

³⁶⁵ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/416-417. Krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 414-415.

ancak ihtiyarı ortadan kaldırmamaktadır. Bu yüzden onlara göre mükrehin talâkının geçerli olması gibi ikrah altında bir şey yiyip içen kişinin orucu bozulmaktadır.

Ayrıca Hanefiler açısından bir fiille onun sonucu arasında daha mekanik bir ilişki tasavvuru var gibi gözükmetedir. Unutarak yiyen kimsenin orucunun bozulmaması ise bu konuda hadis bulunmasından dolayıdır.³⁶⁶

2.6. Kaza Orucu ve Bunu Gerektiren Durumlarla İlgili Meseleler

2.6.1. Ramazan Orucunun Kazasının Bir Sonraki Ramazan Ayına Kadar Geciktirilmesi

“Ashabımız demişlerdir ki: Ramazan orucunun kazası bir sonraki ramazan ayına kadar geciktirilirse kişinin fidyeye ödemesi gerekmez. Şâfî demiştir ki: Şayet kişi bir özür olmaksızın ramazan orucunun kazasını geciktirirse ona hem kaza hem de her gün için bir fakir doyurmak üzere fidyeye gerekir. Şayet üçüncü ramazan ayına kadar geciktirirse bir fidyeye ödemesi yeterlidir. Onun ashabından şöyle diyenler vardır: İki fidyeye gerekir.”³⁶⁷

Mezheplerin görüşlerini zikrettikten sonra yine kendi mezhebinin delilleriyle konuyu anlatmaya başlayan Kudûrî, Hanefilerin ilk delilinin âyette geçen şu ibare olduğunu söylemiştir: *“فعدة من أيام أخر”*.³⁶⁸ Onlara göre bu ifade tüm zamanlar için umum bildirmektedir.³⁶⁹ Ayrıca kaza orucu bazen farz olan orucun aynısını tutmakla yerine getirilirken bazen de fidyeye yerine getirilir. Şu hadis bu durumu açıklamaktadır: *“Nebî’ye (s.a.v) ramazan orucunun kazasının aralıklı tutulması soruldu. Nebî 'Sizden birinin başkasına borcu olsa ve onu bir dirhem, iki dirhem gibi taksitle ödese olur mu?’ İşte Allah affetmeye ve bağışlamaya daha layıktır buyurdu.”³⁷⁰* Bu hadis-i şerif de ramazanın kazasını bir senede ya da iki senede tutma konusunda umum bildirmektedir. Hanefiler şayet hüküm (bir sene ya da iki sene konusunda) farklılık arz etseydi Nebî onu mutlaka açıklardı demişlerdir. Bu yüzden onlara göre kaza orucu geciktirildiğinde tıpkı hastalığı devam ettiği için kaza orucunu tutamayan kişide olduğu gibi ayrıca fidyeye ödemek gerekmez. Nitekim bir kişi aynı ramazan ayında bilerek orucu terk etmekle orucunu erteleyeydi de onun fidyeye ödemesi gerekmeyecekti.³⁷¹ Hanefilerin bu

³⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/98-99.

³⁶⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1522.

³⁶⁸ “Başka günlerden sayısınca tutar.” el-Bakara 2/184.

³⁶⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1522.

³⁷⁰ Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/175.

³⁷¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1523. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/77; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Şanâ’i*, 2/105.

açıklamasından orucun bir özür sebebiyle ya da özür olmaksızın ertelenmesinin hüküm bakımından farklılık göstermediği anlaşılmaktadır. Çünkü ileride bahsi geçeceği üzere Şâfiî mezhebi böyle bir ayırım yapmaktadır.

Şâfiîlere göre kişi ramazan orucunun kazasını bozduğunda ona kefâret gerekmemektedir. İşte bu yüzden Hanefilere göre kaza orucunun geciktirilmesi durumunda evleviyetle kefâret gerekmemelidir. Kudûrî şayet Şâfiîler bu duruma kefâret gerekmez; çünkü kaza orucu ifsad edildiğinde onun ramazan orucunun kazası olmadığı anlaşılır, şeklinde cevap verecek olurlarsa, Hanefilerin onlara kendi asıllarıyla cevap vereceğini belirtmiştir. Nitekim Şâfiîlere göre kaza orucu muvakkat bir ibadettir. Dolayısıyla zaman daraldığında kişi oruç tutar nitekim bu oruç vakti daralmış olan kaza orucudur ve bu oruç ifsad edildiğinde tekrar tutulması gerekir. Dolayısıyla kaza orucu ifsad edildiğinde fidye ödemek gerekmediği gibi geciktirilmesinden dolayı da fidye ödenmesi gerekmez.³⁷²

Şâfiî mezhebinin bu konuda delil olarak kullandığı hadis ise şudur: “Nebî, ramazan ayında hastalanan, iyileştikten sonra da kaza orucunu tutmayan ve bir sonraki ramazan ayına erişen adama: ‘Yetiştğin ramazan orucunu tuttuktan sonra tutamadığın ramazan orucunun kazasını tut ve her bir gün için bir fakir doyur.’ buyurdu.”³⁷³ Şâfiîler bu rivâyeti delil getirerek bir özür olmaksızın ramazan orucunun kazasını diğer ramazan ayına kadar geciktiren kişinin hem kaza hem de fidyeyle yükümlü olduklarını söylemişlerdir.³⁷⁴ Hanefiler ise bu hadisin zayıf olduğunu bu yüzden kendilerinin delil olarak kullanmadıklarını vurgulamışlardır.³⁷⁵

Şâfiîlerin bir diğer delili ise, içlerinde İbn Ömer’in de bulunduğu altı sahabenin o kişiye fidye gerekeceğine dair görüş birliği içerisinde olmalarıdır. Ancak Hanefilere göre İbn Ömer’e göre kaza olmaksızın sadece fidye gerekir. Dolayısıyla sahabe söz konusu kişiye hem kaza orucu hem de fidye gerekeceği konusunda ittifak etmemiştir. Ayrıca Şâfiî’nin kavli-i cedîdine göre sahabeyi taklit etmek gerekmez. Hanefilerin usulüne göre ise sahâbî kavli Nebî’den rivâyet edilen umum bir rivâyete muhalefet ediyorsa sahâbî kavlini taklit

³⁷² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1523-1525.

³⁷³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/180.

³⁷⁴ Detaylı bilgi için bk. eş-Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 5/499-500.

³⁷⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1524.

etmek gerekmez.³⁷⁶ Nitekim Kudûrî'nin belirttiğine göre İbnü'l Münzir (v.318/930) Hasan-ı Basrî'nin (v.110/728) de Hanefilerin görüşüne benzer bir görüşte bulunduğunu nakletmiştir. Hasan-ı Basrî henüz sahabe asrı son bulmadan dünyaya geldiği için onun bu hilâfî muteberdir. Dolayısıyla sahabe ihtilâfa düşmüştür.³⁷⁷

Şâfiîlerin bu meseledeki bir başka dayanağı ise Hz. Aişe'nin (r.a.) kaza oruçlarını şâban ayında tuttuğuna dair rivâyetidir.³⁷⁸ Onlar bu rivâyetin kaza orucunun en fazla şâban ayına kadar geciktirildiğine delalet ettiğini söylemişlerdir. Hanefilere göre ise Hz. Aişe'nin kaza oruçlarını şâban ayında tutmasının nedeni Nebî'nin, şâban ayını oruçlu geçirmesi ve Hz. Aişe'ye ihtiyaç duymamasıdır.³⁷⁹

Görüldüğü üzere incelemekte olduğumuz meselede müellif ramazan orucunun kazasının bir sonraki ramazan ayına kadar geciktirilmesi durumunda kişinin fidye ödemekle yükümlü olup olmadığını ele almıştır. Hanefilere göre kişi sadece kaza orucu tutmakla yükümlüken, Şâfiîlere göre geciktirmekten ötürü ayrıca fidye ödemekle de yükümlüdür. Hanefilerin ilk delili ramazan orucu ile ilgili âyettir. Sonrasında her iki mezhep de muhtelif hadisleri delil olarak kullanmışlardır. Burada Hanefilerin Şâfiîlerin delil olarak kullandıkları bir hadisi sened bakımından zayıf bulduğu, bu yüzden kendilerinin delil olarak kullanmadıkları görülmektedir. Her iki mezhebin ortak kabul ettikleri bir rivâyeti ise mezhepler farklı yorumlara tabi tutmaktadırlar.

Bu meselede asıl dikkat çeken nokta önceki meselelerde ara ara gördüğümüz üzere Kudûrî'nin mezhep asıllarına vurgu yapmasıdır. Müellif sadece kendi mezhebinin görüşlerinin savunuculuğunu yapmamakta aynı zamanda Şâfiî mezhebine olan hâkimiyetini de böylece göstermiş olmaktadır.

Hanefilere göre fidye orucun bir bedelidir. Kaza orucunun geciktirilmesi ile fidye gerektiğine hükmedildiğinde bedel ile mübeddelin arası birleştirilmiş olmaktadır. Halbuki fidye kaza orucu tutamayacak kadar aciz durumda olan kişilere gerekmektedir. Hanefiler aynı tavrı emzikli ya da hamile kadının ramazan ayında oruç tutamaması

³⁷⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1524-1525. Detaylı bilgi için bk. Gazâlî, *el-Müstasfâ*, 170; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Cessâs, el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994), 3/361.

³⁷⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1525.

³⁷⁸ Buhârî, "Savm", 39 (No: 1849).

³⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1526.

konusunda da göstermişlerdi. Nitekim Şâfiîler bir görüşe göre hem kaza hem de fidye gerektiğine hükmetmişlerdi. Şâfiîler ise o meselede olduğu gibi burada da fidyenin kazanın bir bedeli değil gecikmenin bir bedeli olduğunu ifade etmektedirler.³⁸⁰

2.6.2. Sağlıklı Bir Kişinin Ramazan Orucunun Kazasını Vefat Edene Kadar Geciktirmesi Durumunda Velisinin Onun Yerine Oruç Tutması

“Ashabımız demişlerdir ki: Sağlıklı bir kişinin ramazan orucunun kazasını vefat edene kadar geciktirmesi durumunda velisinin onun yerine oruç tutması caiz değildir. Onun adına fakir doyurması caizdir. Bu Şâfiî'nin kavl-i kadîm ve kavl-i cedîdindeki görüşüdür. el-Emâlî'de şayet haber (hadis) sahih olursa onunla amel edeceğini söylemiştir. Şâfiî'nin ashabı dedi ki: Haber sahihtir.”³⁸¹

İncelemekte olduğumuz meselede Kudûrî, Şâfiî'nin kavl-i kadîmi ve kavl-i cedîdine göre velinin vefat eden kişi adına onun kaza oruçlarını tutmasının caiz olmadığını belirtmiştir. *el-Emâlî*'de ise İmam Şâfiî'nin farklı bir görüş zikrettiğini nakletmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâfiî'nin kavl-i cedîdine göre velinin vefat eden kişi adına fakir doyurması gerekirken,³⁸² kavl-i kadîmine göre vefat eden kişi adına onun kaza orucunu tutması caizdir.³⁸³ Bu durumda Hanefiler ile Şâfiîler arasında bir görüş ayrılığı bulunmaktadır. Aynı zamanda müellifin izaha muhtaç bir şekilde Şâfiî'den nakletmiş olduğu “Şayet haber sahih olursa onunla amel ederim.” görüşündeki haberden kasıt Serahsî'nin izahına göre velinin vefat eden kişinin yerine onun kaza oruçlarını tutabileceğine dair rivâyet edilen hadis-i şeriftir.³⁸⁴

Hanefî mezhebinin delilleriyle konuyu izah etmeye başlayan Kudûrî, onların ilk delilinin Nâfi'nin rivâyet etmiş olduğu şu hadis olduğunu nakletmiştir:

“من مات وعليه صيام شهر رمضان فليطعم عنه مكان كل يوم مسكينا”³⁸⁵

Yine İbn Abbas'ın rivâyet etmiş olduğu hadis-i şerifle görüşlerini desteklemişlerdir:

³⁸⁰ Krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 421-422.

³⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, 3/1528.

³⁸² Şâfiî, *el-Üm*, 2/114.

³⁸³ Şîrbînî, *Muğni'l muhtac*, 5/502.

³⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/89.

³⁸⁵ “Üzerinde ramazan orucu borcu olduğu halde tutmadan vefat eden kimse yerine her güne karşılık bir fakir doyurmak gerekir.” Tirmizî, “Savm”, 23 (No:718).

386” لا يصوم أحد عن أحد، ولا يصلي أحد عن أحد“

Hanefilere göre oruç ibadeti namazda da olduğu gibi niyâbeti³⁸⁷ kabul etmeyen bir ibadettir. Bu yüzden başkasının yerine oruç tutmak caiz değildir.³⁸⁸

Şâfiî mezhebinin bu konuda delil getirdiği hadis ise Hz. Aişe (r.a) rivâyetidir:

”من مات وعليه صيام، صام عنه وليه“³⁸⁹

Hanefiler, bu hadisi rivâyet eden Abdullah b. Ca‘fer’in bu hadisle birlikte bir hadis daha rivâyet ettiğini ve her iki rivâyetin de münker³⁹⁰ kabul edildiğini söylemişlerdir. Aynı zamanda şayet bu hadis Hz. Aişe’ye göre sahih olsaydı onun bu hadisin hilâfına başka bir rivâyette bulunmayacağını ilave etmişlerdir. Hanefiler diğer rivâyetin delaletinden dolayı bu rivâyeti oruç yerine geçecek bir şey yapılması gerektiğine hamletmişlerdir.³⁹¹

Şâfiîlerin bu konuda delil olarak kullandığı diğer bir hadis ise İbn Abbas’ın rivâyet ettiği şu hadistir:

”إن امرأة قامت إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالت: إن أختي ماتت وعليها صوم، فقال لو كان عليها دين أكنت تقضينه، فقالت: نعم. قال: (فدين الله أحق أن يقضى)“³⁹²

Kudûrî, Hanefilere göre vefat ettikten sonra kaza etmenin fakir doyurmak anlamına geldiğini söylemiştir.

Şâfiîlerin bu konudaki diğer bir dayanağı ise onlara göre orucun, eksigi mal ile tamamlanabilen bir ibadet olmasından dolayı niyâbeti kabul etmesidir. Hanefiler orucu namaza benzeterek niyâbeti kabul etmediğini söylemişlerdi. Şâfiîler ise hac ibadetine

³⁸⁶ “Kimse kimsenin yerine oruç tutamaz ve namaz kılamaz.” Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/429.

³⁸⁷ Başkası adına ve/veya hesabına iş görmek, başkasının yerine bazı dinî vecibeleri yerine getirmek anlamında fıkıh terimi. Bilal Aybakan, “Niyâbet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/161-163.

³⁸⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1529.

³⁸⁹ Üzerinde ramazan orucu borcu olduğu halde tutmadan vefat eden kimse yerine velisi oruç tutar. Buhârî, “Savm”, 41 (No. 1851).

³⁹⁰ Münker: Zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefeti yüzünden zayıf olan hadis anlamında terim. Mehmet Efendioğlu, “Münker”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/13-14.

³⁹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1530.

³⁹² “Bir kadın Nebî’ye (s.a.v) geldi ve şöyle dedi: Benim kız kardeşim vefat etti ve oruç borcu vardı. Nebî ‘Şayet onun borcu olsa öder miydin?’ diye sordu. Kadın ‘Evet’ deyince ‘Allah’ın borcu kaza edilmeye daha layıktır.’ buyurdu.” Yaklaşık lafızlar için bk. İbn Mâce, “Sıyâm” 51(No: 1758).

benzetmişlerdir. Ancak Hanefiler hac ibadetinin zaten kişi hayattayken de niyâbeti kabul ettiğini söyleyerek bunu kabul etmemişlerdir. Şâfiîlere göre ise hac malî yönü ağır basan bir ibadet olduğu için hem hayattayken hem de vefat ettikten sonra niyâbeti kabul etmektedir. Oruç ise malî yönü ağır basan bir ibadet olmadığı için sadece vefat ettikten sonra niyâbeti kabul etmektedir. Hanefiler cihadın malî yönü ağır basan bir ibadet olmasına rağmen niyâbeti kabul etmediğini söyleyerek Şâfiîlerin bu görüşünü reddetmişlerdir.³⁹³

İncelemekte olduğumuz meselede İmam Şâfiî'den birkaç farklı görüş nakledildiğini konunun başında belirtmiştik. Şâfiî'nin kavlı kadîmine göre meseleyi inşa eden Kudûrî yine kendi mezhebinin delilleriyle konuyu ele almaya başlamıştır. Hanefî mezhebinin bu meselede görüşlerini hadislerle temellendirdiği görülmektedir. Kudûrî'nin üslubundan bu hadislerin her iki mezhep tarafından ortak kabul edilen rivâyetler olduğu anlaşılmaktadır. Hanefîlerin Şâfiî mezhebinin delil getirdiği hadislerle dair değerlendirmelerini ise konu içerisinde zikretmiştik. Burada mezhepleri ihtilâfa düşüren diğer bir nokta “niyâbet” konusudur. Hanefî mezhebi oruç ibadetinin niyâbeti kabul etmediği görüşüyle Şâfiîlere göre niyâbeti kabul etmektedir. Dolayısıyla Hanefîlere göre kişi vefat ettikten sonra velisinin onun adına oruç tutması caiz değilken Şâfiîlere göre caizdir. İmam Şâfiî'nin kavlı cedidinde bu görüşünden vazgeçtiğini belirtmiştik.

2.6.3. Aklî Dengesini Kaybeden Kimsenin Ramazan Ayında İyileşmesi Durumunda Oruç Yükümlülüğü

“Ashabımız demişlerdir ki: Aklî dengesini kaybeden kimse ramazan ayında iyileşirse geçen günleri kaza etmesi gerekir. Şayet rahatsızlığı bütün ay devam ederse kaza etmesi gerekmez. el-Münteka'da Ebû Yûsuf'tan rivâyette bulunularak şöyle denilmiştir: Doğuştan gelen aklî dengesizlik ile aniden meydana gelen aklî dengesizlik eşittir. İbn Semâa İmam Muhammed'den şöyle rivâyet etmiştir: Aklî dengesi yerinde olmayan kişi önce bulûğa erer sonra ramazan ayının bir kısmında iyileşirse bulûğa eren küçük çocukta olduğu gibi oruçlarını kaza etmesi gerekmez. Şâfiî demiştir ki: Kalan günlerin oruçlarını tutar, geçmiş günleri kaza etmez. Onun ashabından şöyle diyenler vardır: Kaza eder.

³⁹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1529.

*Şayet kişi oruçluysen aklî dengesizlik meydana gelirse, kadının hayız halinde olduğu gibi oruç batıl olur.*³⁹⁴

Ramazan ayının tamamı boyunca aklî dengesi yerinde olmayan kişinin oruç tutmakla yükümlü olmadığı dolayısıyla oruçlarını kaza etmekle de yükümlü olmadığı konusunda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri ittifak halindedir. Ancak bu kimsenin ramazan ayının bir kısmında aklî dengesine kavuşması halinde geçmiş günleri kaza etmekle yükümlü olup olmadığı konusunda iki mezhep ihtilâfa düşmüştür. Hanefilere göre bu kimse geçmiş günleri kaza etmekle yükümlüysen Şâfiî mezhebine göre yükümlü değildir.³⁹⁵

Kudûrî mezheplerin görüşlerini zikrettikten sonra, genellikle yaptığı gibi Hanefî mezhebinin görüşleriyle konuyu ele almaya başlamıştır. Hanefîlerin bu konudaki ilk delili şu âyet-i kerîmedir: “فمن شهد منكم الشهر فليصمه”. Bu âyet, ramazan ayının bir kısmına ya da tamamına erişen kimseler hakkında umum bildirmektedir. Dolayısıyla ramazan ayının bir kısmına erişen kimsenin âyet-i kerîmeye göre tamamını oruçlu geçirmesi gerekmektedir. Kudûrî, Şâfiîler tarafından âyette kastedilenin aklî dengesi yerinde olarak ramazan ayına erişen kimse olduğu gibi bir itiraz gelebileceğini, ancak onlara göre âyette teklifin kastedildiğini ve aklî dengesi yerinde olarak ramazan ayına erişen kişinin zaten mükellef olduğunu söylemiştir. Hanefilere göre bu iki durum birbiriyle çelişen durumlar değildir. Yine âyette ramazan ayının bir kısmına yetişen kişinin yetiştiği kısmı tutmasının kastedildiği yönünde bir itiraz gelecek olursa Hanefilere göre “فمن شهد” ibaresi umum bildirmektedir ve “فليصمه” lafzı tek bir anlama işaret etmektedir; onunla iki farklı anlam kastedilmemektedir. Âyetin devamında geçen şu ifade Hanefîlerin bu görüşünü desteklemektedir: “فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر”. Nitekim aklî dengesizlik de bir tür hastalıktır ve bu âyete göre her durumda (aklî dengesizlik ister doğuştan olsun ister sonradan meydana gelsin) aklî dengesini kaybeden kişinin oruçlarını kaza etmesi gerekir. Kudûrî aynı şekilde aklî dengesizliğin bir hastalık değil, akıldaki bir bozulma olduğu yönünde itiraz gelebileceğini söylemiştir. Hanefilere göre o akılda değişikliğe sebep olan bedendeki bir bozukluktur.³⁹⁶

³⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1544.

³⁹⁵ Krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 419-420.

³⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1545.

Hanefilerin bu konudaki bir başka delili ise kişi oruçluyken meydana gelen aklî dengesizliğin orucu bozmamasıdır. Nitekim onlara göre aklî dengesizliğin meydana gelmesi orucun sıhhatine mâni değildir; imsakı bozmamaktadır; amelin sevabına engel değildir ve gusül abdestini değil yalnızca abdesti bozmaktadır. Hanefiler tüm bu gerekçelere dayanarak orucun sıhhatini bozmayan bu durumun orucun kazasına da engel olmadığını savunmuşlardır.³⁹⁷ Burada belirtmek gerekiyor ki Kudûrî'nin de konunun başında zikrettiği üzere Şâfiî mezhebine göre hayızda olduğu gibi gündüz meydana gelen aklî dengesizlik orucu bozmaktadır.³⁹⁸

Şâfiîlerin bu konudaki delili ise şu hadis-i şeriftir:

”رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق“³⁹⁹

Bu hadis-i şerifi Hanefiler de kişinin aklî dengesi yerinde değilken hitabın ondan kalktığı konusunda delil olarak kullanmaktadırlar.⁴⁰⁰ Ancak buradaki ihtilâf kişinin ramazan ayının bir kısmında aklî dengesine kavuşması durumunda kaza orucu tutmakla yükümlü olup olması noktasındadır ve delil getirilen haber buna delalet etmemektedir.⁴⁰¹

İncelemekte olduğumuz meselede ihtilâfa sebep olan bir başka konu ise Hanefilerin ramazan ayına tek bir ibadet nazarıyla bakması buna mukabil Şâfiîlerin her bir güne ayrı ibadet nazarıyla bakmasıdır.⁴⁰² Nitekim oruca niyet konusunda da bu fark kendini göstermektedir. Bu sebeple Hanefilere göre o aydan bir kısmına erişildiğinde geçmiş günleri de kaza etmek gerekmektedir. Ancak Şâfiîler günleri müstakil bir şekilde ele aldıkları için onlara göre bulûğa eren çocuk ve Müslüman olan kâfirde olduğu gibi geçmiş günleri kaza etmek gerekmemektedir. Hanefilere göre ise şeriat açısından bulûğ bir sınırdır ve çocuk bulûğ öncesinde hitaba muhatap değildir. Dolayısıyla çocuğun geçmiş günleri kaza etmesi bu şer'î sınırı iptal etmek manasına gelmektedir. Ancak aklî dengesi yerinde olmayan kişi hitaba muhataptır ve mükelleftir. Aklî dengesini kaybettiğinde teklif üzerinden düşmektedir ve aklî dengesine kavuştuğunda tekrar mükellef olmaktadır.⁴⁰³

³⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1546. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/88.

³⁹⁸ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/432.

³⁹⁹ “Sorumluluk üç kişiden kaldırılmıştır: Uyanana kadar uyuyandan, bulûğa erinceye kadar çocuktan ve aklî dengesine kavuşuncaya kadar mecnundan.” Ebû Dâvûd, “Hudud”, 16 (No: 4403).

⁴⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/87.

⁴⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1547.

⁴⁰² Krş. Şirâzî, *en-Nüket*, 420.

⁴⁰³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1547.

Hanefiler kişinin aklî dengesizliği bütün ay devam ettiğinde ise hitap ortadan kalktığı için değil, meşakkati ortadan kaldırmak için kaza yükümlülüğünün olmadığına hükmetmişlerdir.⁴⁰⁴

Bu meseledeki temel tartışma konusu meselenin girişinde de izah ettiğimiz üzere ramazan ayının bir kısmında aklî dengesine kavuşan kişinin geçmiş günleri kaza yükümlülüğünün olup olmadığıdır. Diğer meselelerde de gördüğümüz üzere şayet görüşlerini temellendirdikleri bir âyet varsa Hanefiler adına önce onu delil getirerek konuya başlayan Kudûrî, bu meselede de Hanefilerin Bakara suresi 185. âyet hakkındaki lugavî değerlendirmelerine detaylı bir şekilde yer vermiştir. Hanefiler sonrasında aklî delillerle görüşlerini desteklemişlerdir. Bu noktada dikkat çeken husus ise iki mezhebin asıllarının farklılık arz etmesidir. Nitekim konu içerisinde de bahsi geçtiği üzere aklî dengesizlik Hanefilere göre orucu bozmuyorken, Şâfiîlere göre bozmaktadır. Aynı şekilde Hanefilere göre ramazan ayında oruç tutmak tek bir ibadetken Şâfiîlere göre her günün orucu ayrı bir ibadettir. Mezheplerin bu yaklaşımlarını ramazanın hürmetinin çiğnenmesi meselesinde de görmüştük. Son olarak Şâfiîlerin delil getirdiği rivâyet her iki mezhebin de ortak kabul ettiği bir rivâyet olmakla birlikte Hanefilere göre bu rivâyet delalet bakımından asıl ihtilâflı konu için delil olarak kullanılamamaktadır.

2.6.4. Nâfile Oruca Başlanması ve Nâfile Orucun Bozulması

“Ashabımız demişlerdir ki: Şayet kişi nâfile oruca başlamışsa artık bu nâfile oruç onun için vâcib olmuştur. Eğer orucunu ifsat ederse kaza orucu tutması gerekir; nitekim nâfile namaz da böyledir. Kişinin özür olmaksızın orucunu bozması mekruh mudur? el-Münteka’da Ebû Hanîfe’ye atfen şöyle zikretmiştir: Şayet kişi nâfile oruca niyet etmiş olarak sabahlar sonra bu orucu bozmak isterse, bunda bir beis yoktur; orucu kaza eder. Ebû Bekir er-Râzî⁴⁰⁵ demiştir ki: Herhangi bir özür olmaksızın kişinin nâfile orucunu bozması mekruh değildir ayrıca nâfile ibadetteki özürler vâcib ibadete göre hafifletilmiştir. Mesela arkadaşı bir kişiyi yemeğe davet etse ve kendisinin oruçlu olması hasebiyle onun imtina etmesinden korksa orucunu bozması caizdir. Şâfiî demiştir ki:

⁴⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsûr*, 3/88.

⁴⁰⁵ Müellifin burada zikrettiği kişinin Cessâs lakabıyla bilinen Hanefî âlimi olduğu kanaatindeyiz. bk. Mevlüt Güngör, “Cessâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1993), 7/427-428.

*Kişinin nâfile oruca başlamasıyla oruç kendisine vâcib olmaz. Şayet orucunu bozarsa kaza orucu tutması da gerekmez.*⁴⁰⁶

Müellif meselenin girişinde bu başlık altında üç ayrı konunun ele alınacağını belirtmiştir: Nâfile orucun başlandıktan sonra vâcib olup olması, bir özür olmaksızın nâfile orucu bozmanın yasak olup olması ve nâfile orucu bozduktan sonra onun yerine kaza orucu tutmanın vâcib olup olması. Kudûrî, bu üç konudaki delilleri zikrettikten sonra başka delillerle biraz daha detaylı bir şekilde konuları anlatmış ve görüşlerini desteklemiştir.

Hanefilere göre nâfile oruca başladıktan sonra o orucu tamamlamak vâcib olur. Şayet kişi o orucu bozarsa yerine kaza orucu tutması gerekir. Şâfiilere göre nâfile oruca başlama konusunda olduğu gibi o ibadeti bırakma konusunda da kişi bir seçim hakkına sahiptir. Bu yüzden isterse bozar ve yerine kaza orucu tutması da gerekmez.⁴⁰⁷

Hanefilerin başlanılan nâfile orucu tamamlamanın vâcib olduğuna dair delili Talha b. Ubeydullah'tan (r.a) rivâyet edilen şu hadis-i şeriftir:

“(أن رجلاً أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فسأله عن الفرائض)، إلى : (فهل على غيرها؟ قال: لا، إلا أن تطوع)
“

“Bir adam Nebî'ye (s.a.v) geldi ve farz ibadetleri sordu. Hadisin devamında ‘Başka bir ibadet yapmam gerekir mi?’ dedi. Nebî ‘Hayır ancak nâfile ibadet gerekir.’ buyurdu.”⁴⁰⁸ Hanefilere göre nefyden istisnada bulunmak ispat bildirir. Yani sanki Nebî “إلا أن تطوع” buyurmuştur. Buna dayanarak Hanefiler hac ibadetinde olduğu gibi nâfileye başlamakla artık o orucu tamamlamak vâcib olur, demişlerdir.⁴⁰⁹

Kudûrî, hac ile oruç ibadetinin fasid olma ve yarıda bırakılma gibi açılardan farklılık arz ettiği gibi bir itirazın muhtemel olduğunu söylemiştir. Nitekim hac ibadeti fasid olduğunda ceza ödeyip hacca devam etmek mümkünken oruç böyle değildir. Aynı şekilde kefâret ve kaza gerekse bile orucu yarıda bırakmak mümkünken, hac ibadetini bırakmak mümkün değildir⁴¹⁰ gibi bir itiraz gelebileceğini belirtmiştir. Ancak Hanefiler iki

⁴⁰⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1554.

⁴⁰⁷ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 3/1648; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/69-70; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/549-551.

⁴⁰⁸ Hadisin tamamı için bk. Buhârî, “Savm”, 1 (No: 1792).

⁴⁰⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1555.

⁴¹⁰ İmam Şâfiî'nin hac ve oruca dair değerlendirmeleri için bk. İmam Şâfiî, *el-Üm*, 2/113.

ibadetinde nezir gibi ortak bir yönlerinin olduğunu söylemişlerdir. Bir kişi hac yapmayı yahut oruç tutmayı adadığında bu ibadetler onun için vâcip olmaktadır. Hanefilere göre bir ibadeti adamakla bile o ibadet kişinin üzerine vâcip oluyorsa bir ibadete başlamakla onun kişinin üzerine vâcip olması daha kuvvetli bir durumdur.⁴¹¹

Hanefilerin nâfile orucu bozmanın yasak olduğu konusundaki ilk delili şu âyet-i kerîmedir.

“ولا تبطلوا أعمالكم”, “Amellerinizi boşa çıkarmayın.”⁴¹²

Nebî’den rivâyet etmiş oldukları şu hadis-i şerifle bu görüşlerini desteklemişlerdir:

“أخوف ما أخاف عليكم شينان الرياء والشهوة الخفية، قيل: وما الشهوة الخفية؟ قال: أن يصبح أحدكم صائما، يحب أن يفطر على طعام يشتهيته”

“Sizin için korktuğum iki şey riya ve gizli şehvettir. ‘Gizli şehvet nedir?’ diye soruldu. Nebî, ‘Sizden birinin oruçlu olarak sabahlayıp sonra canının çektiği bir yemekle orucunu bozmasıdır.’ buyurdu.⁴¹³ Bu deliller doğrultusunda nâfile niyetiyle yapılan hacda olduğu gibi nâfile orucun da başlandığında bozulması caiz değildir.

Şâfiîler Hanefilerin görüşlerine onların mezhebine göre kişi nâfile oruçluyken halvet-i sahîha olsa mehrin sabit olduğunu söyleyerek itiraz etmişlerdir. Ancak kişi nâfile hac yaparken halvet-i sahîha olsa mehîr sabit olmayacaktı.⁴¹⁴ Bu durum Şâfiîlere göre nâfile oruca başladıktan sonra onu bozmanın caiz olduğuna delalet etmektedir.⁴¹⁵

Hanefilerin nâfile orucun bozulması durumunda kaza orucu tutmak gerektiğine dair delilleri ise Hz. Aişe (r.a) rivâyetidir:

“أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين، فأهدى لنا طعام فأفطرنا عليه، فدخل علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فسألناه، فقال: اقضيا يوما مكانه”

⁴¹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1555-1556.

⁴¹² Muhammed 47/33.

⁴¹³ Yaklaşık lafızlar için bk. İbn Mâce, “Zühd” 21(No: 4205).

⁴¹⁴ Hanefilerin görüşleri için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/150.

⁴¹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1556.

“Ben ve Hafsa nâfile tutuyorduk bize yemek hediye edildi. Orucumuzu bozduk. Rasûlullah yanımıza gelince ona sorduk: ‘O orucun yerine kaza yapın.’ buyurdu.”⁴¹⁶

Kudûrî, bu hadisin zayıf olduğuna dair bir itiraz gelecek olursa⁴¹⁷ onun hem mürsel hem de müsned olarak rivâyet edildiğini belirtmiştir. Ayrıca hadisin mürsel olarak rivâyet edilmesinin Hanefiler açısından bir sorun teşkil etmediğini devamında ise hem mürsel hadisin hem de müsned hadisin Hanefî mezhebinde hüccet kabul edildiğini eklemiştir.⁴¹⁸ Bu hadisin başka bir tarîkînde şöyle yer almaktadır:

”دخل علي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقلت: إنا قد خبأنا لك حيسا، فقال: أما إني كنت أريد الصوم، ولكن قربة، سأصوم يوما مكانه“

“Rasûlullah yanımıza geldi. ‘Sana hays yemeğinden ayırdık.’ dedim. ‘Oruç tutmak istiyordum ama nâfileydi, onun yerine başka oruç tutacağım.’ buyurdu.”⁴¹⁹

Kudûrî, bu hadisi Şâfiî’nin de rivâyet ettiğini ancak “سأصوم يوما مكانه” kısmını Süfyan’dan işitmediğini söylediğini ancak vefatından önce hadis tekrar kendisine arz edilince bu kısmı doğruladığını aktarmıştır. Ayrıca müellif, Şâfiîler tarafından bu hadisin herhangi bir özür olmadan nâfile orucun bozulabileceğine delalet ettiği yönünde bir itiraz gelecek olursa Hanefilere göre yemeğe olan ihtiyacın da özür kabul edildiğini söylemiştir.⁴²⁰

Şâfiîler nâfile orucun bozulmasıyla kaza gerekmediği konusunda Ümmühâni’den rivâyet edilen şu hadis-i şerifi delil getirmiştir:

”دخل علي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأنا صائمة، فناولني فضل شرايه فشربت، فقلت يا رسول الله: إني كنت صائمة، وإني كرهت أن أرد سورك، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (إن كان قضاء من رمضان فصومي يوما مكانه، وإن كان تطوعا: فإن شئت فاقضيه، وإن شئت فلا تقضيه)“

“Rasûlullah yanıma geldi. Ben de oruçluydum. İçeceğinin fazlasını bana ikram etti ben de içtim. ‘Yâ Râsulallah ben oruçluydum ama senin ikramını geri çevirmek istemedim.’

⁴¹⁶ Yakın lafızlar için bk. Tirmizî, “Savm”, 36 (No:735).

⁴¹⁷ Krş. Şîrâzî, *en-Nüket*, 423.

⁴¹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1557.

⁴¹⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/456.

⁴²⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1558.

dedim. Bunun üzerine ‘Şayet kaza orucu tutuyorsan onun yerine oruç tut, nâfile oruç tutuyorsan istersen onu kaza et istersen etme.’ buyurdu.”⁴²¹

Kudûrî bu hadisin muztarib olduğunu söylemiş ve devamında hadisin hem metni hem de isnadıyla alakalı uzun uzun açıklamada bulunmuştur.⁴²² Ayrıca kendisi bu hadisin mürsel olduğunu ve Şâfiî mezhebine göre mürsel hadisin delil olamayacağını ekleyerek onları eleştirmiştir.⁴²³

Meselenin girişinde de belirttiğimiz gibi müellif bu başlık altında nâfile oruç ile ilgili üç farklı konuyu ele almıştır. Önce her konuyla ilgili delillerini sunduktan ve bunlara yöneltilebilecek muhtemel eleştirilere cevap verdikten sonra Şâfiî mezhebinin delillerini zikrederek tekrar konunun detaylarına girmiştir. Her bir konu için hadis delil getiren Kudûrî nâfile ibadeti bozmanın yasak olduğu konusunda Muhammed suresini delil getirmiştir. Zuhaylî bu âyete dayanarak Şâfiîlere göre de nâfile ibadeti bozmanın mekruh olduğunu söylemiştir.

Kudûrî konunun girişinde Cessâs’ın görüşlerine yer vermiştir. Ele aldığımız meselelerde daha önce kendisine hiç atıfta bulunmamıştı.

İncelemiş olduğumuz diğer meselelerde de zaman zaman gördüğümüz üzere Kudûrî bu meselede oldukça fazla hadis delil getirmiş ve karşı tarafın delillerini de metin ve isnad tenkitine tabi tutmuştur.⁴²⁴ Bu noktada dikkatimizi çeken husus Kudûrî’nin mürsel hadis ve müsned hadis vurgusudur. Nitekim Hanefîlerin her iki hadisi de delil olarak kullandığını belirterek kendi mezhebinin asıllarına vurgu yapmıştır. Aynı şekilde mürsel hadisi belli şartlarda delil olarak kullan Şâfiî’yi de kendi asıllarıyla çeliştiği için eleştirmiştir. Ayrıca müellif burada başka bir müsned hadisle güçlendirilen mürsel hadisi delil olarak kabul eden Şâfiî’ye yine delil olarak getirdiği hadislerin onun mezhebî şartlarını da sağladığını göstererek aslında ihtilâfları ortak kabuller üzerinden çözmeye çalıştığına vurgu yapmıştır.

⁴²¹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 4/461.

⁴²² Kudûrî’nin detaylı açıklamaları için bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1559-1562.

⁴²³ Şâfiîlerin mürsel hadisi kabul şartları için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 461-462.

⁴²⁴ Kudûrî’nin isnada dair değerlendirmeleri için bk. Mutlu Gül, “Kudûrî’nin (Ö. 428/1037) Tecdîd Adlı Eserinde İsnada Dair Değerlendirmeler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 123-166.

Son olarak hadislere olan vukûfiyetini burada bir kez daha gördüğümüz Kudûrî rivâyetler yanında kıymetli aklî izahlara da yer vermiştir. Müellif konuyu oldukça detaylı bir şekilde ele aldığı için ön plana çıkan delillere burada yer vermeye çalıştık.

2.7. Oruç Tutmanın Yasak Olduğu Günlerle Alakalı Meseleler

2.7.1. Teşrik Günlerinde Temettu‘ Orucunu Tutmak

لا يجوز صوم يوم المتعة في أيام التشريق

“Ashabımız demişlerdir ki: Teşrik günlerinde⁴²⁵ temettu‘ orucunu⁴²⁶ tutmak caiz değildir. Bu Şâfiî’nin kavli-i cedîdindeki sözüdür. Şâfiî kavli-i kadîminde demiştir ki: Caizdir. Temettu‘ orucu dışındaki oruçları tutmak caiz midir? Bu konuda iki görüş vardır: Birinci görüşe göre caiz değildir, diğer görüşe göre ise adak orucu, kaza orucu, kefâret orucu, düzenli tutulan nâfile oruçlar gibi bir sebebe dayanan her türlü orucu tutmak caizdir.”⁴²⁷

Âyet-i kerîmede ⁴²⁸“فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ”، temettu‘ hacı yapan kimselerin hedy kurbanı⁴²⁹ kesmeleri şayet kurban bulamazlarsa üç günü hac günlerinde yedi günü ise döndükten sonra olmak üzere on gün oruç tutmaları emredilmektedir. Hanefî mezhebine göre bu oruçların terviye⁴³⁰ gününden bir gün önce, terviye günü ve arefe günü şeklinde tutulması gerekmektedir. Şâfiî’ye göre ise hac yapmaya niyet eden kişilerin hac için telbiye getirdikleri andan itibaren arefe gününe kadar tutulabilmektedir.⁴³¹ İncelemekte olduğumuz meselede ise Kudûrî hac günlerinde tutulması emredilen bu orucun teşrik günlerinde tutulması konusundaki görüşleri ele almıştır.

⁴²⁵ Kurban bayramının son üç gününü kapsayan zaman dilimine teşrik denilmektedir. Fahrettin Attar, “Teşrik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/575-576.

⁴²⁶ Kudûrî “صوم يوم المتعة” terkiibini kullanmıştır. Biz “صوم المتعة” terkiibinin daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Muhakkik de bu kullanımın daha isabetli olduğunu belirtmiştir. Kudûrî, *et-Tecrid*, 3/1532

⁴²⁷ Kudûrî, *et-Tecrid*, 3/1532.

⁴²⁸ el-Bakara 2/196.

⁴²⁹ Hac ve umre yapan kimselerin Harem sınırları içinde kestikleri kurban. Salim Ögüt, “Hedy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1998), 17/156.

⁴³⁰ Haccin rükünlerinden Arafat vakfesine çıkışın başlangıç vakti olan zilhicce ayının sekizinci günü. Salim Ögüt, “Terviye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/520-521.

⁴³¹ Muhammed b. Ahmed, Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân* (Kahire: Dârü’l-Kütübi‘l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964), 2/399.

Hanefilerin ve kavli-i cedîdine göre İmam Şâfiî'nin görüşü teşrîk günlerinde oruç tutmanın caiz olmadığı yönündedir.⁴³² Hanefilerin bu konudaki delili ise sırasıyla Ebû Hüreyre (r.a), Abdullah B. Huzâf (r.a), Bişr b. Sahîm (r.a), Katâde (r.a) ve Ali (r.a.)'dan rivâyet edilen şu hadis-i şeriflerdir:

”أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن صيام ستة أيام، وذكر يوم النحر، وأيام التشريق“⁴³³

”أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمره أن ينادي في أيام التشريق: إنها أيام أكل وشرب“⁴³⁴

”أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال له: فأذن في الناس أنها أيام أكل وشرب في أيام منى“⁴³⁵

”أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن صيام خمسة أيام: يوم الفطر، ويوم الأضحى، وأيام منى الثلاثة“⁴³⁶

”أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: فيها أيام أكل وشرب، فلا يصم فيها أحد“⁴³⁷

Görüldüğü üzere Hanefilerin delil olarak getirdiği hadislerin hepsi birbirine yakın lafızlar olup teşrîk günlerinde oruç tutmanın yasak olduğu ile ilgilidir.⁴³⁸

Şâfiîler ise yukarıda zikri geçen âyet-i kerîmenin terviye⁴³⁹ gününde nâzil olduğunu bu yüzden oruç tutmak için geriye arefe günü ve teşrîk günlerinin kaldığını söylemişlerdir. Hanefilere göre bu âyet-i kerîme, gelecek yılların hükmünü açıklamak için nâzil olmuştur. Nitekim o yıl onların yanında hedy kurbanı bulunduğu için oruç tutmalarına gerek kalmamıştır.⁴⁴⁰

⁴³² Detaylı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/81; Şirbînî, *Muğni'l muhtac*, 5/435-436.

⁴³³ ”Nebî (s.a.v.), altı günün orucundan nehyetti ve kurban bayramı günü ile teşrîk günlerini zikretti.” Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1443), 3/203.

⁴³⁴ ”Nebî, teşrîk günlerinde ‘Onlar yeme ve içme günleridir.’ diye ilan etmesini emretti.” Yakın lafızlar için bk. Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/207.

⁴³⁵ ”Nebî şöyle buyurdu: İnsanlara Mina'daki günlerin yeme ve içme günleri olduğunu bildir.” Yaklaşık lafızlar için bk. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 2/245.

⁴³⁶ ”Nebî, beş günün orucundan nehyetti: Ramazan bayramı günü, kurban bayramı günü ve Mina'daki üç gün.” Yaklaşık lafızlar için bk. Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/209.

⁴³⁷ ”Nebî, ‘Onda yeme içme günleri vardır, kimse o günde oruç tutmasın.’ buyurdu.” Yaklaşık lafızlar için bk. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 2/243.

⁴³⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1532-1534.

⁴³⁹ Haccın rükünlerinden Arafat vakfesine çıkışın başlangıç vakti olan zilhicce ayının sekizinci günü. Ögüt, ”Terviye”, 40/520-521.

⁴⁴⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1534.

Şâfiîlerin Rasûlullah'ın teşrik günlerinde temettu' orucunun tutulmasına ruhsat verdiğiine dair delil getirdiği rivâyet ise şu hadistir:

” رخص رسول الله - صلى الله عليه وسلم - للمتمتع إذا لم يجد الهدي ولم يصم الثلاثة في الحج، أن يصوم أيام التشريق“⁴⁴¹

Hanefîler bu hadisin zayıf olduğunu aynı zamanda ibaha bildirdiğini söylemişlerdir. Hanefîlerin delil getirdiği hadisler ise bir yasaklama bildirmektedir. Yasaklama bildiren hadisler ibaha bildiren hadislerden daha evlâdır. Aynı zamanda Hanefîler meşhur ve çok sayıda râviden delil getirdiklerini söylemişlerdir.⁴⁴²Yine Rasûlullah'ın teşrik günlerinde temettu' orucu tutan kişiye ruhsat verdiğiine dair Hz. Aişe'den (r.a) rivâyet edilen bir diğer hadisin senedinde ise hata olduğunu bildirmişlerdir.⁴⁴³

İncelemekte olduğumuz meselede diğer meselelerde de rastladığımız üzere Şâfiî'den iki görüş nakleden Kudûrî, İmam Şâfiî kavli-i cedîdinde farklı görüş bildirmesine rağmen Hanefîlerin görüşüne muhalif olan görüşünü itibara alıp meseleyi onun üzerine inşa etmektedir.

Hanefîlerin görüşleriyle meseleyi ele almaya başlayan Kudûrî onların bu konuda delil olarak kullandığı hadisleri peş peşe zikretmiştir. Sonrasında Şâfiîlerin delillerine yer vermiştir. Burada dikkat çeken husus ise Kudûrî'nin, Şâfiî'nin vazgeçtiği görüşü üzerinden bir diyalektik kurmasıdır.

Hanefîler bu meselede konuyla alakalı aynı minvaldeki neredeyse bütün hadisleri delil getirmişlerdir. Aynı zamanda Kudûrî, Şâfiîlerin delil getirdiği bir hadisi kabul etmeme sebeplerini açıkladıktan sonra yine bu rivâyeti destekler nitelikte olan başka bir rivâyeti de senedindeki hatadan dolayı kabul etmediklerini açıklamıştır.

2.7.2. Ramazan Bayramı Günü, Kurban Bayramı Günü ve Teşrik Günlerinde Oruç Tutmayı Adayan Kişinin Durumu

“Züfer haricindeki ashabımız demişlerdir ki: Kişi ramazan bayramı, kurban bayramı ve teşrik günlerinde oruç tutmayı adarsa adağını yerine getirmesi gerekir. Başka günlerde

⁴⁴¹ “Rasûlullah, hedy kurbanı bulamayan ve hac günlerinde üç gün oruç tutamamış kimsenin teşrik günlerinde oruç tutmasına ruhsat verdi.” Yaklaşık lafızlar için bk. Buhârî, “Savm”, 67 (No: 1895).

⁴⁴² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1534.

⁴⁴³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1534-1535.

tutsun da denildi. Şayet o gün (ramazan bayramı günü, kurban bayramı günü ve teşrik günlerinde) tutarsa üzerinden adak borcu düşer. Şâfiî demiştir ki: Adağını yerine getirmesi gerekmez. Şayet kişi her perşembe günü oruç tutmayı adar ve bu oruç kurban bayramı gününe denk gelirse iki görüşten birine göre o günün orucunu kaza etmesi gerekir.”⁴⁴⁴

Müellif bu meselenin iki kısma ayrıldığını zikretmiş ve sırayla bu kısımlar hakkındaki delilleri açıklamıştır: Birinci kısım bu günlerde tutulan orucun sahih olması, ikinci kısım ise orucun nezir olması bakımından vâcip olmasıdır.

Şâfiîler bayram günlerinde ve teşrik günlerinde oruç tutmak üzere yapılan adakların geçersiz olduğu görüşündedir.⁴⁴⁵ Bu yüzden bu iki kısımda Şâfiîlerin görüşüne cevap sadedindedir. Hanefiler Nebî'nin zikri geçen günlerde oruç tutmaktan nehyettiğini şayet o günlerde oruç tutmak meşru olmasaydı bu nehyinin geçersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bayram günleri ve teşrik günlerinde oruç tutmak aslen caiz iken vasfen yasaklanmıştır. Bu yüzden Hanefilere göre her ne kadar o günlerde oruç tutmak caiz olmasa da oruç tutulduğu takdirde diğer günlerde olduğu gibi bu oruç sahih olmaktadır. Şâfiîler ise bu günlerin (bayram günleri ve teşrik günleri) adağı kabul etmediğini bu nedenle diğer günlerden farklı olduğunu savunmuşlardır.⁴⁴⁶

Hanefilerin ikinci kısım hakkındaki delilleri ise şu hadis-i şeriftir:

“من نذر نذرا سماه، فعليه الوفاء به”

“Muayyen bir adakta bulunan kişinin onu yerine getirmesi gerekir.”⁴⁴⁷

Nitekim kişinin adakta bulunduğu zaman diliminde oruç tutmak yasaklanmış olsa da kişi oruç tutmaya muktedirdir bu yüzden adağını yerine getirmesi gerekir.⁴⁴⁸

Hanefilerin diğer bir delili şu rivâyettir: “İbn Ömer’e bir adam gelip: ‘Kurban bayramı günü oruç tutmayı adadım dedi.’ Bunun üzerine İbn Ömer ‘Nebî (s.a.v), kurban bayramı günü oruç tutmaktan nehyetti ve Allah, adakları yerine getirmeyi emretti.’ buyurdu. Soru

⁴⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1576.

⁴⁴⁵ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/435; Şâfiî, *el-Ûm*, 2/114.

⁴⁴⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1577. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsûf*, 3/95-97; Nevevî, *el-Mecmû*, 8/457.

⁴⁴⁷ Yakın lafızlar için bk. İbn Mâce, “Kefâretler”, 18 (No: 2128).

⁴⁴⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1577.

soran kişi soruyu üç kere tekrarlayınca İbn Ömer de cevabı üç kere tekrar etti.”⁴⁴⁹ Hanefilere göre bu rivâyet adakların adandığı günde yerine getirilmesi gerektiğine delalet etmektedir aksi halde İbn Ömer’in bu sözünün bir manası olmamaktadır.⁴⁵⁰

Şâfiîler ise “لا نذر في معصية”, “Günah konusunda adak olmaz.”⁴⁵¹ hadisini delil getirmişlerdir. Onlara göre bayram günleri ve teşrik günlerinde adakta bulunmak günahdır. Bu yüzden sadece adağı geçerli kabul edip kişinin adadığı orucu başka günlerde tutmasını istemek caiz değildir. Nitekim Şâfiîlere göre bu durum tıpkı hayız günlerinde oruç tutmayı adayan kadının durumuna benzemektedir.⁴⁵² Hanefilere göre bir şeyin yasak olması onu sahih olmaktan çıkarmaz. Yukarıda Hanefilere göre orucun aslen değil vasfen yasak olduğu zikredilmişti. Oruç tutmanın yasak olduğu günlerde adakta bulunmakla yasaklanan bir şey yapılmış olmamaktadır. Ancak o gün oruç tutmakla yasak bir fiil işlenmiş olmaktadır. Hanefiler bu yasak günlerde kişi günaha girmesin diye orucun başka günde tutulabileceği hükmünü vermişlerdir. Ancak kişi günah işlemiş olsa bile adağını gününde yerine getirdiğinde onlara göre adak sorumluluğu bu kişinin üzerinden düşmektedir.⁴⁵³ Hanefilere göre hayız günü ise bayram günlerinden farklıdır. Nitekim hayız mana olarak orucu batıl kılmaktadır. Hayız günlerinde oruç tutmak aslen mümkün olmadığı için bir kadının hayız günlerinde oruç tutmayı adaması geçersizdir. Çünkü hayız durumu orucun sıhhatine manidir. Bu yüzden orucu kaza etmesi gerekmemektedir.⁴⁵⁴

Müellif konunun başında mezheplerin görüşlerini zikrederken önceki meselelerde karşılaşmadığımız şekilde Züfer haricindeki ashabımız ifadesini kullanmıştır. Bu durum önceki meselelerde Kudûrî’nin ashabımız diye belirttiği görüşlere İmam Züfer’in de katıldığı şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak Züfer’in pek çok meselede farklı görüş belirttiği bilindiğinden mutlak olarak bu şekilde anlaşılmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz.

İncelemiş olduğumuz bu meselede müellif her zamanki üslubuyla mezheplerin görüşlerini zikrettikten sonra delilleri ele almıştır. İki mezhebin bakış açılarındaki fark bu

⁴⁴⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 7/277.

⁴⁵⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1578.

⁴⁵¹ Müslim, “Nezir”, 1641.

⁴⁵² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1578.

⁴⁵³ Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 3/96.

⁴⁵⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1578-1579.

meseledeki ihtilâfin özünü oluşturmaktadır. Şâfiî kaynaklar incelendiğinde bu mesele hakkında çok fazla malumatın bulunmadığı görülecektir.

Hanefilere göre ise bayram günlerinde tutulan oruç, nehiy bunların asıllarına değil vasıflarına ilişkin olduğu için, aslı itibariyle meşru, vasfı itibariyle gayri meşru kabul edilir. İmam Şâfiî ise konusu şer'î fiiller olan yasaklamalarda böyle bir ayrıma gitmemektedir.⁴⁵⁵

Hanefî mezhebine göre bayram günü tutulan oruç o günün de nihayet günlerden bir gün olması hasebiyle, aslı itibariyle meşrudur. Nitekim bu nedenle, “kurban günü oruç tutmak” şeklindeki bir adak sahih olup, bunu adayan kimsenin o gün oruç tutmayıp, bu orucu bir başka gün kaza etmesi gerekir. Haskefî bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Buradaki ‘aslen meşru olma’ sahih olmak; ‘vasfen gayrimeşru olma’ ise, ‘haram olmak’ manasına gelmekte olup, buradaki haramlık iki şekilde olabilmektedir. Cuma vakti alış-veriş örneğinde olduğu üzere fesad şeklinde olabileceği gibi; kurban gününde oruç nezrinde bulunmak örneğinde olduğu gibi sıhhat şeklinde de olabilir. Nitekim kurban gününe oruç nezredip de gerçekten bu günde oruç tutan kimsenin zimmetinden, bu kimsenin Allah’a isyan etmiş olması bir yana, adak sorumluluğu düşmüş olur.”⁴⁵⁶

2.8. Oruçla İlgili Diğer Meseleler

2.8.1. Gecedен Oruca Niyet Ettikten Sonra Gün Boyu Baygın Olan Kişinin Durumu

“Ashabımız demişlerdir ki: Gecedен oruca niyet ettikten sonra gün boyu baygın olan kişinin orucu sahihtir. Şâfiî demiştir ki: Gün boyu baygın olursa orucu batıl olur ancak günün bir kısmında ayılırsa orucu sahihtir.”⁴⁵⁷

İncelemekte olduğumuz meselede Hanefî âlimlerin ve Şâfiînin görüşlerini zikrettikten sonra *İhtilâfî Ebî Hanîfe* ve *İbn Ebî Leylâ*⁴⁵⁸ ve *Kitâbü’z-zihâr*⁴⁵⁹’daki görüşleri nakleden Kudûrî Şâfiî mezhebinin bu konuda tek bir görüşünün olmadığını ortaya koymuştur.⁴⁶⁰

⁴⁵⁵ bk. Neseî, *Menâru'l-Envâr*.

⁴⁵⁶ Muhammed Alâüddîn b. Alî, Haskefî, *İfâdatü'l-envâr* (Ta'lik: Muhammed Saîd el-Burhânî), nşr. Muhammed Berekât, (Dimaşk, 1413/1992), 73-74.

⁴⁵⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1511.

⁴⁵⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla kitabın kendisinde bu bilgi bulunmamaktadır. bk. Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*.

⁴⁵⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Üm*'de Kudûrî'nin bahsettiği şekilde yer almamaktadır. bk. İmam Şâfiî, *el-Üm*, 5/301-302.

⁴⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1511. Detaylı bilgi için bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/433-434.

Sonrasında Hanefî mezhebinin delilleriyle konuyu anlatmaya başlayan Kudûrî, onların ilk delilinin orucun hadesle bozulmayan bir ibadet olduğu bu yüzden bayılmanın orucu bozmadığı yönündeki aklî izahları olduğunu söylemiştir. Nitekim onlara göre niyet, vaktinde gerçekleşmiştir. Bu yüzden bayılmanın meydana gelmesi o günün orucunu engellememiştir. Çünkü o kazayı gerektiren bir hastalık ya da kazayı gerektiren bir özürdür. Bu nedenle uyku gibi orucun sıhhatini engellemeyen bir durumdur.⁴⁶¹

Şâfiîler ise baygınlık durumunun namazın farzını engellediği gibi orucu da engellediğini delil olarak göstermişlerdir. Bu yüzden hayız gibi orucun sıhhatine mâni olduğunu savunmuşlardır. Hanefiler, Şâfiîlerin bu açıklamasını kabul etmemişlerdir. Nitekim hayız gusül abdesti almayı gerektiren bir durumdur. Namazda bayılmak ise abdest almayı gerektirir. Bu yüzden Hanefilere göre bayılmak orucu bozmamaktadır.

Görüldüğü üzere incelemiş olduğumuz konu müellifin kısa ve öz bir şekilde ele aldığı bir meseledir. Mezheplerin delil olarak aklî izahlara başvurduğu görülmektedir. Dikkat çeken nokta ise Kudûrî'nin konunun başında *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ ve Kitâbü'z-zihâr*'da dediği şekilde naklettiği bilgilerin tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserlerde yer almamasıdır.

2.8.2. Ramazan Ayında Hayızlı Kadının Hayızdan Temizlenmesi, Yolcu Kimsenin Yolculuktan Dönmesi, Çocuğun Bulûğa Ermesi, Mecnun Kişinin Akıl Sağlığına Kavuşması, Şahitlerin Zevalden Sonra Önceki Günün Hilâlini Gördüğüne Dair Şahitlik Yapmaları, Bir Kimsenin Kasıtlı Olarak Orucunu Bozması, Hasta Kişinin İyileşmesi, Kâfir Kimsenin Müslüman Olması Halinde Günün Kalan Kısımındaki Durumları

“Ashabımız demişlerdir ki: Ramazan ayında hayızlı kadının hayızdan temizlenmesi, yolcu kimsenin yolculuktan dönmesi, çocuğun bulûğa ermesi, mecnun kişinin akıl sağlığına kavuşması, şahitlerin zevalden sonra önceki günün hilâlini gördüğüne dair şahitlik yapması, bir kimsenin kasıtlı olarak orucunu bozması, hasta kişinin iyileşmesi, kâfir kimsenin Müslüman olması gibi durumlarda bu kişilerin günün kalan kısmında yeme-içme ve cinsî münasebetten uzak durmaları gerekir. Şâfiî yolcu hakkında demiştir ki yolculuktan döndüğünde ve hasta kimse iyileştiğinde, hayızlı ve nifaslı kadınlar temizlendiğinde günün kalan kısmında (yeme-içme ve cinsî münasebetten) uzak

⁴⁶¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1512. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/974.

durmaları gerekmez. Çocuğun bulûğa ermesi, mecnun kimsenin akıl sağlığına kavuşması ve kâfir kimsenin Müslüman olması hakkında el-Büveytî’de demiştir ki: Onların (yeme-içme ve cinsî münasebetten) uzak durmaları gerekmez. Onun ashabından uzak durmaları gerekir diyenler vardır.”⁴⁶²

Hanefî mezhebinin ve İmam Şâfiî’nin görüşlerini zikrettikten sonra Hanefilerin delilleriyle konuyu anlatmaya başlayan müellif onların bu konuda herhangi bir âyet ya da hadis-i şerifi delil olarak kullandığını belirtmemiştir. Konunun devamında da görüleceği şekilde her iki mezhebin de bu meseledeki dayanakları aklî çıkarımlarıdır. Hanefilere göre bir günün ramazan ayından olduğu kesin olarak bilindiğinde bir özür olmaksızın o gün yemek yemek caiz değildir. Bu yüzden kişi ramazan ayında kasıtlı olarak bile orucunu bozmuş olsa günün kalan kısmında bir şeyler yemesi caiz olmamaktadır.⁴⁶³ Çünkü o kişi orucunun sahih olacağı bir sığata sahiptir. Yani oruç tutmuş olsaydı orucu geçerli olacaktı. Nitekim yolcu veya hasta kimse oruca niyet eder daha sonra özür durumu ortadan kalkarsa yani yolcu mukim olur ya da hasta iyileşirse tutmuş olduğu oruçları Hanefilere göre sahihtir. Bu yüzden özür durumları ortadan kalktıktan sonra bir şeyler yemeleri caiz değildir demişlerdir.⁴⁶⁴

Şâfiîler ise nezir orucunu örnek vererek gündüzün başında yemek yemesi helal olan kimselerin günün kalan kısmında (yeme-içme ve cinsî münasebetten) uzak durmaları gerekmediğini delil olarak getirmişlerdir.⁴⁶⁵ Hanefilerin buradaki vurgusu ise ramazan orucu konusundadır. Çünkü onlara göre nezir orucunun bozulması durumunda yeme-içme ve cinsî münasebetten uzak durmak gibi bir zorunluluk yoktur. Ancak ramazan orucu insanların çoğuna vâcip olduğu halde bir engel olmamasına rağmen orucunu bozan kişi kendisini töhmet altında bırakmaktadır fakat nezir orucunda durum böyle değildir. Şâfiîler aslolanın günün kalan kısmında oruç tutmamanın mubah olduğunu, yeme-içme ve münasebetten uzak durmak gerektiğini savunan kişinin ise delil getirmesi gerektiğini söylemişlerdir. Hanefiler ise mubahlığın özre bağlı bir sebep olduğunu özür ortadan kalktıktan sonra da mubahlığın devam ettiğini savunan kişilerin delil getirmesi gerektiğini

⁴⁶² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1515.

⁴⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/57-58.

⁴⁶⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1516.

⁴⁶⁵ Krş. Şîrbînî, *Muğni’l muhtac*, 5/474-476; Şîrâzî, *en-Nüket*, 418-419.

söylemişlerdir.⁴⁶⁶ Kudûrî konuyu iki mezhebinde delil getirilmesi yönündeki görüşlerini zikrederek bitirmiştir. Müellifin bu tavrı diğer meselelerde gördüğümüz bir tavır değildir. Kudûrî incelemiş olduğumuz meselelerin genelinde Hanefilerin izahlarıyla konuyu bitirmektedir.

İncelemekte olduğumuz meselede her iki mezhebin de ön plana çıkardığı nassa dayandırılmış bir delili bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu meseledeki tartışma tamamen aklî izahlar üzerinden yürütülmektedir. Nitekim müellif diğer meselelerde alışık olduğumuz şekilde konuyu muhtemel sorular üzerinden detaylı bir şekilde anlatmamıştır. Mezheplerin genel görüşlerini zikrettikten sonra her iki mezhebinde birbirlerinin delil getirmesi gerektiği yönündeki görüşleriyle meseleyi sonlandırmıştır.

2.8.3. Ayların Karışması Halinde Ramazan Ayından Önce Tutulan Orucun Durumu

“Ashabımız dediler ki: Ayların karışması durumunda kişi ramazan ayından önce oruç tutarsa yeterli olmaz. Şâfiî mezhebinin zahir görüşü de böyledir. Şâfiî diğer bir görüşünde şöyle demiştir: Şayet kişi ramazan ayının geçtiğini sonra öğrenirse tutmuş olduğu oruç yeterlidir fakat ramazan ayı geçmeden öğrenirse yeterli değildir.”⁴⁶⁷

Kişinin esir düşmesi yahut hapiste olması gibi nedenlerle ramazan ayını karıştırması muhtemeldir. Bu durumdaki kişinin kıblenin tayini meselesindeki gibi kendi araştırması sonucunda oruç tutması halinde çeşitli hükümler ortaya çıkmaktadır. Şayet kişi ramazan ayı olduğuna kanaat getirerek oruç tutar ve bu orucun ramazan ayından sonra tutulduğu anlaşılırsa her iki mezhebe göre de bu oruç o yılın ramazan orucu yerine geçmektedir. Ancak ramazan ayından önce tutulması durumunda bu orucun geçerli olup olmadığı konusunda mezhepler ihtilâf etmişlerdir.⁴⁶⁸

Kudûrî, mezheplerin görüşlerini zikrettikten sonra Hanefî mezhebinin delilleriyle konuyu ele almaya başlamıştır. Hanefîlerin ilk delili buradaki oruç ibadetinin vücûb vaktinden önce eda edilmesinin tıpkı kasten/bilerek vaktinden önce eda edilmeye benzemesi dolayısıyla tıpkı vaktinden önce eda edilen namaz gibi geçersiz olmasıdır. Nitekim orucun vücûb sebebi olan ramazan günlerine yetişmek henüz mevcut değildir çünkü vakit

⁴⁶⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1517.

⁴⁶⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1542.

⁴⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/59; Şîrbînî, *Muğni'l muhtac*, 5/395-396.

edanın vücûbunun sebebi ve sıhhatinin şartıdır. Dolayısıyla bu, kişinin daha üzerine vâcip olmadan önce kefâret orucu tutmasına benzemektedir.⁴⁶⁹

Şâfiîler ise bu durumu hac ibadetine benzetmişlerdir. Hac ibadetine olduğu gibi kişinin kendi içtihadına dayanarak vaktinden önce ibadeti yerine getirmesi geçerlidir. Kudûrî'nin belirttiğine göre Hanefîlere göre de hac ile oruç bu bakımdan birbirine müsavi ibadetlerdir. Ancak onlara göre kişinin zilhicce ayının 9. günü (arefe günü) yapması gereken vakfeyi 10. günü (kurban bayramı günü) yapması caizken 8. günü (terviye günü) vakfe yapması caiz değildir.⁴⁷⁰ Dolayısıyla vaktinden önce tutulan oruç geçerli değildir.⁴⁷¹

Müellif, Şâfiîler tarafından kendilerine şöyle bir itiraz gelebileceğini belirtmiştir: Sanki size göre iki ibadet hükmen eşit durumdadır. Ancak iştibah (ayların karışması) durumunda normal halde caiz olmayan şeylerin caiz olması gerekir ki bu özel bir durumdur. Hanefîler buradaki meselenin oruç ya da hac olmadığını, vaktin girdiğinin bilinmesinden önce ramazan orucu tutmanın caiz olup olmadığı konusu olduğunu vurgulayarak konuyu bitirmişlerdir.

İncelemekte olduğumuz meselede her zamanki üslubuyla Hanefîlerin delilleriyle konuyu ele almaya başlayan Kudûrî mezheplerin delil olarak kullandığı herhangi bir nas zikretmemiştir. Dolayısıyla buradaki tartışmanın özünü mezheplerin asılları teşkil etmektedir.

⁴⁶⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1542.

⁴⁷⁰ Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-şanâ'i'*, 2/126.

⁴⁷¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1542-1543.

3. BÖLÜM:

KİTÂBÜ'S-SİYÂM'DA YER ALAN MESELELERE DAİR GENEL DEĞERLENDİRME

Kudûrî'nin *Tecrîd* adlı eserinin Kitâbü's-siyâm bölümünde yer alan oruç ibadetiyle alakalı otuz dört meselenin incelenmesi sonucunda Hanefiler ve Şâfiîlerin görüş ayrılıklarının tek bir sebepten kaynaklanmadığı görülmüştür. İkinci bölümde yapılan analizlerde görüldüğü üzere mezhepler hükümlerini bazen naklî delillerle bazen de aklî delillerle temellendirmişlerdir. Bu temellendirmelere dair yapacak olduğumuz değerlendirme bölümünde öncelikle mezheplerin naklî temellendirmelerine, ardından aklî temellendirmelerine yer verilecektir.

3.1. Naklî Temellendirmeler

Tespit edilebildiği kadarıyla Kudûrî'nin meseleleri nakle dayandırması; rivâyetlerin farklı yorumlanması, rivâyetlerin sened tenkidi ve rivâyetlerin hadis olmaması şeklinde belli başlıkları oluşturabilir.

3.1.1. Rivâyetlerin Farklı Yorumlanması

Kudûrî, ihtilâflı bir meseleyi ele alırken önce mezheplerin delil getirmiş olduğu âyetleri zikretmiş daha sonra o konuyla ilgili hadisler hususunda değerlendirmede bulunmuştur. Müellif meseleleri mümkün olduğunca ortak kabul gören rivâyetler üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Ancak her ne kadar iki mezhebin ortak kabul etmiş olduğu rivâyetler de olsa bu rivâyetlerin farklı yorumlanması mezhepler arasındaki görüş ayrılığını meydana getirmiştir. Örnek olması kabilinden burada bazılarını değineceğiz.

“Şek Günü Nâfile Oruca ya da Ramazan Orucuna Niyet Edilmesi” meselesinde Hanefiler, Hz. Enes'in (r.a) rivâyet ettiği “Nebî (s.a.v) şöyle buyurdu: Ramazandan sonra en faziletli oruç şâban orucudur.” hadisine ve Üsâme b. Zeyd'in rivâyet etmiş olduğu “Nebî (s.a.v) şâban ayı hakkında şöyle buyurdu: O, insanların orucundan gafil olduğu bir aydır.” hadisine dayanarak şâban ayında oruç tutmanın, oruç tutmamaktan daha faziletli olduğu kanaatine varırken, Şâfiîler, bu hadis-i şeriflere dayanarak konunun şâban ayına tahsis edilmesini uygun bulmamışlardır. Çünkü Şâfiîlere göre şâban ayı dışında da oruç tutmak caizdir. Oysa Hanefilere göre şâban ayı dışında oruç tutmanın caiz olduğu günler olduğu

gibi ramazan ve kurban bayramı günleri gibi oruç tutmanın caiz olmadığı günler de vardır. Aynı zamanda ramazan ayında nafîle oruç tutmak da caiz değildir. Bu yüzden Hanefiler fazileti şâban ayına tahsis etmeyi faydalı görmüşlerdir.⁴⁷²

“Sağlıklı Bir Kişinin Ramazan Orucunun Kazasını Vefat Edene Kadar Geciktirmesi Durumunda Velisinin Onun Yerine Oruç Tutması” meselesinde Şâfiîler, İbn Abbas’ın (r.a) rivâyet etmiş olduğu “Bir kadın Nebî’ye (s.a.v) geldi ve şöyle dedi: Benim kız kardeşim vefat etti ve oruç borcu vardı. Nebî ‘Şayet onun borcu olsa öder miydin?’ diye sordu. Kadın ‘Evet’ deyince ‘Allah’ın borcu kaza edilmeye daha layıktır.’ buyurdu.” hadisini kişi vefat ettikten sonra velisinin onun yerine kaza orucu tutmasının caiz olduğu yönündeki görüşlerini desteklemek için delil olarak kullanmışlardır. Ancak Hanefiler, bu hadise göre vefat ettikten sonra kaza etmenin fakir doyurmak anlamına geldiğini, bu yüzden velinin vefat eden kişi yerine oruç tutmasının caiz olmadığını zikretmişlerdir.⁴⁷³

“Yolculukta Oruç Tutmanın Hükümü” meselesinde Hanefiler, Şâfiîlerin Hanefî âlimlerinin “Şayet kişi zarar görmeyecekse yolculukta oruç tutmak daha faziletlidir.” görüşlerini çürütmek için delil olarak getirdikleri “Yolculukta oruç tutmak iyilik/takva değildir.” hadisinin bir sebeple sınırlı olduğunu yani bu hadisin, hava aşırı sıcak olduğu halde oruç tutan kişiye söylediğini zikretmişler ve delil olarak kullanmamışlardır.⁴⁷⁴

3.1.2. Rivâyetlerin Sened Tenkidi

Mezhepler arasındaki görüş ayrılığının bir başka sebebi delil olarak getirilen rivâyetlerin sened bakımından tenkid edilmesidir. Örneğin “Oruçlu Kimsenin İlaç veya Gıda Özelliği Taşıyan Bir Maddeyi Yiyip-İçmesi Halinde Ona Kefâret Gerekmesi” meselesinde Hanefiler, Ebû Ma’ser Necîh’in Ebû Hüreyre’den rivâyet etmiş olduğu “Bir adam ramazanda yemek yedi.” hadisini delil getirmişlerdir. Şâfiî bir âlim olan Dârekutnî Ebû Ma’ser Necîh’in zayıf bir râvi olduğunu söylemiştir. Ancak Kudûrî onun sika bir râvi olduğunu belirtmiştir.⁴⁷⁵

“Hilâlin Görülmesi Konusunda Herhangi Bir Engel Bulunmadığında Şehir Halkından Bir ya da İki Kişinin Hilâli Gördüğüne Dair Şahitliğinin Kabul Edilmemesi” meselesinde

⁴⁷² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1457.

⁴⁷³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1530.

⁴⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1514.

⁴⁷⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/ 1497.

Şâfiîlerin, gökyüzünde bulut olmadığına bir ya da iki kişinin hilâli gördüğüne dair şahitliklerinin kabul edildiği yönündeki görüşlerini desteklemek için delil getirdiği Tâvûs'un rivâyet etmiş olduğu “Medine’ye geldim, İbn Ömer ve İbn Abbas da oradaydı. Bir adam Medine valisine geldi ve ramazan hilâlini gördüğüne dair şahitlik etti. Bunun üzerine İbn Ömer ve İbn Abbas’a bir kişinin (hilâli [ramazan hilâlini] gördüğüne dair) şahadeti meselesini sordu: O da ‘Rasûlullah ancak iki kişinin şahitliği ile iftar yapmayı caiz görmüştür.’ dedi.” hadisi hakkında Hanefîler, Dârekutnî’nin hadisin devamında bu hadisi sadece Hafs b. Amr’ın rivâyet ettiğini ve onun zayıf bir râvi olduğunu belirttiğini söylemişlerdir.⁴⁷⁶

“Oruçluken Misvak Kullanmak” meselesinde ise Şâfiîler, Hanefîlerin delil getirmiş olduğu “Âsım’a birkaç durumu sordum: Oruçlu kişi misvak kullanır mı? Evet, dedi. Yaş ve kuru misvak ikisi de mi dedim. Evet, dedi. Gündüzün başında ve sonunda da mı diye sordum. Evet, dedi. Kim rivayet etti dedim. Enes b. Mâlik Nebî’den rivayet etti, dedi.” hadisi hakkında bu hadisin râvilerinden Ebû İshak’ın zayıf bir râvi olduğunu söylemişlerdir. Ancak Hanefîler Ebû İshak’ın fakih olduğunu ve ondan rivâyette bulunan İbrahim b. Yûsuf’un da aynı şekilde fakih bir kimse olduğunu belirterek hadisi delil olarak kullanmışlardır.⁴⁷⁷

3.1.3. Rivâyetlerin Hadis Olmaması

Mezhepler görüşlerini desteklemek için pek çok rivâyet zikretmişlerdir. Ancak sayısı çok olmamakla birlikte bazı rivâyetler ya da lafızlar çeşitli nedenlerle Nebî’nin sözleriyle karıştırılarak hadis zannedilmiştir. Aşağıdaki meseleler bu bahse örnek olarak zikredilebilir.

“Ramazan Ayında Cinsî Münasebetin Tekrar Etmesi Durumunda İlk Kefâret Ödenmedikçe Tek Bir Kefâret Gerekmesi” meselesinde Hanefîler, Şâfiîlerin ramazan ayında her günlük münasebet için ayrı kefâret gerektiğine dair delil getirdiği ârâbî hadisindeki “صم يوما مكانه” “Onun yerine bir gün oruç tut.” lafzının bütün rivâyetlerde geçmediğini söyleyerek Şâfiîlerin bu delilini kabul etmemişlerdir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/ 1460.

⁴⁷⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/ 1550.

⁴⁷⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1488-1489.

“Oruçluyken Misvak Kullanmak” meselesinde Hanefiler, Şâfiîlerin gündüzün başında misvak kullanmanın müstehap, gündüzün sonunda kullanmanın ise mekruh olduğu görüşlerini desteklemek için delil olarak kullandığı Keysân’ın nakletmiş olduğu “Sizden kim oruç tutarsa sabah misvak kullansın, öğleden sonra kullanmasın. Akşama doğru dudakları kuruyan her oruçlunun kıyamet günü iki gözü arasında bir nur olacaktır.” rivâyetinin hadis değil kendi sözü olduğunu belirterek bu delili kabul etmemişlerdir.⁴⁷⁹

“Şek Günü Nâfile Oruca ya da Ramazan Orucuna Niyet Edilmesi” meselesinde Şâfiî mezhebi şek günü alışkanlık haline getirilen oruçlar haricinde bir orucun tutulamayacağına dair Ammâr hadisi diye bilinen Sıla b. Züfer’in rivâyet etmiş olduğu “Şek günü Ammâr b. Yâsir’in yanındaydım. Kızarmış bir koyun eti getirilmesini emretti. Bazı kişiler uzaklaştı ve ben oruçluyum dedi. Bunun üzerine Ammâr: ‘Kim bu günde oruç tutarsa Eba’l Kâsım’a (s.a.v) karşı gelmiş olur’ dedi.” rivâyetini delil getirmişlerdir. Hanefiler “Kim bu günde oruç tutarsa Eba’l Kâsım’a (s.a.v) karşı gelmiş olur.” rivâyetinin onun Peygamberimizden naklettiği bir rivâyet değil, Ammâr’ın kendi sözleri olduğunu zikretmişlerdir.⁴⁸⁰

3.2. Aklî Temellendirmeler

Kitâbü’s-sıyâm’da görüldüğü üzere naklî temellendirmelerin yanı sıra mezheplerin meseleleri aklî gerekçelerle hükme bağlamaları da önemli bir yekün tutmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi mezhepler bir görüş beyan ederken öncelikle varsa o konudaki âyetleri delil olarak kullanmışlardır. Daha sonra konuyla ilgili rivâyetleri delil getirmişler ve bu rivâyetler üzerinde aklî değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Mezheplerin aklî temellendirmeleri noktasında şu başlıklar ön plana çıkmaktadır: mukayesedeki farklılıklar, her iki görüşün mezhebî asıllarının vurgulanması, mezheplerin haber teorisi, bağımsız aklî değerlendirmeler, lügavî değerlendirmeler ve farklı bahisler arasında tutarlılık arayışı.

3.2.1. Mukayesedeki Farklılıklar

Hanefî ve Şâfiîlerin aklî temellendirmeleri noktasında dikkat çeken ilk husus her iki mezhebin mukayese farklılıklarıdır. Sözelimi “Ramazanda Mutlak Niyetle Başlanan Orucun Hükümü” meselesinde Hanefiler, Şâfiîlerin konuyu namaza mukayese etmelerini

⁴⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1552.

⁴⁸⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1461.

doğru bulmamaktadır. Nitekim Hanefilere göre usul eserlerinde de ortaya konduğu üzere vakit namaz için zarf iken, oruç için mi'yardır. Yani aynı vakit içerisinde hem farz hem de nâfile namaz kılmak mümkün olduğundan namazların arasını ayırt etmek için namazın türünü tayin etmek gerekmektedir. Ancak ramazan ayında bir gün içinde ramazan orucundan başka bir oruç tutmak mümkün olmadığından orucun türünü tayin etmek gerekmemektedir. Bu sebeple Hanefiler bu meseleyi namaza değil, hacca kıyas etmeyi daha doğru bulmuşlardır. Nitekim hac ile oruç arasında hac ibadetinin malî ibadet olmasının yanı sıra oruç gibi bedenî bir ibadet olması, yılda bir defa eda edilebilmesi ve aynı zamanda hac ibadetinin de ifsat olduğunda kefâret gerekmesi gibi açılardan benzerlik bulunmaktadır.⁴⁸¹

“Mukim Kimsenin Oruçlu Olarak Sabahlayıp Yolculuğa Çıkması ve Cinsî Münasebette Bulunması” meselesini Hanefiler, ramazan orucu dışında başka bir vâcip orucu tutup cinsî münasebette bulunan ve unutarak yemek yedikten sonra orucu bozuldu zannederek münasebette bulunan kişilerin durumlarına benzetmişlerdir. Şâfiîler ise kısa mesafede yapılan yolculuğa benzetmişler ve bu yolculuğun kişinin orucunu bozmasını mubah kılan bir yolculuk olmadığını söylemişlerdir.⁴⁸²

“Ayların Karışması Halinde Ramazan Ayından Önce Tutulan Orucun Durumu” meselesinde Hanefiler, buradaki oruç ibadetinin vücûb vaktinden önce eda edilmesinin tıpkı kasten/bilerek vaktinden önce eda edilmeye benzemesi dolayısıyla vaktinden önce eda edilen namaza benzetmişlerdir. Şâfiîler ise bu durumu namaza değil hac ibadetine benzetmişlerdir. Onlara göre hac ibadetine olduğu gibi kişinin kendi içtihadına dayanarak vaktinden önce ibadeti yerine getirmesi geçerlidir. Ancak Hanefilere göre her ne kadar hac ile oruç bu bakımdan birbirine müsavi ibadetler olsa da zilhicce ayının 9. günü yapılması gereken vakfenin 8. günü yapılması yani hac ibadetinin de vaktinden önce eda edilmesi caiz değildir.⁴⁸³

3.2.2. Her İki Görüşün Mezhebî Asıllarının Vurgulanması

İki mezhebin aklî temellendirmeleri konusunda dikkat çeken bir başka husus ise mezheplerin asıl temelli izahlarıdır. Her iki mezhebin de kendi görüşlerini

⁴⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1449.

⁴⁸² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1566.

⁴⁸³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1542-1543.

temellendirirken mezhep asıllarına çok fazla başvurdukları ancak Hanefilerin Şâfiîlere nispetle daha fazla asıl kullandığı görülmektedir. Bunun yanı sıra müellifin belirttiğine göre bazen Hanefî ve Şâfiî mezhepleri birbirlerini, kullandıkları delillerin kendi mezhep asıllarıyla çeliştiği noktasında da eleştirmektedir. Önce mezheplerin birbirlerini eleştirdikleri meseleler daha sonra diğer örnekler zikredilecektir.

“Nâfile Oruca Başlanılması ve Nâfile Orucun Bozulması” meselesinde Şâfiîler, nâfile orucun bozulmasıyla kaza gerekmediği konusunda Ümmühâni'den rivâyet edilen şu hadis-i şerifi delil getirmiştir: “Rasûlullah yanıma geldi. Ben de oruçluydum. İçeceğinin fazlasını bana ikram etti ben de içtim. ‘Yâ Râsulallah ben oruçluydum ama senin ikramını geri çevirmek istemedim.’ dedim. Bunun üzerine ‘Şayet kaza orucu tutuyorsan onun yerine oruç tut, nâfile oruç tutuyorsan istersen onu kaza et istersen etme.’ buyurdu.” Kudûrî bu hadisin mürsel hadis olduğunu zikretmiş ve mürsel hadisi belli şartlarda delil olarak kullanan Şâfiî’yi kendi asıllarıyla çeliştiği için eleştirmiştir.⁴⁸⁴

“Hamile ve Emziren Kadınların Kendilerine ya da Çocuklarına Bir Zarar Gelmesinden Korkarak Oruçlarını Bozmaları ve Kendilerine Fidyeye Gerekmemesi” meselesinde Hanefîler, hamile ve emziren kadınlar kendilerine ya da çocuklarına bir zarar gelmesinden korkarak oruçlarını bozarlarsa yalnızca kaza orucu tutmaları gerektiğine ayrıca fidye ödemelerine gerek olmadığına hükmetmişlerdir. Ancak Şâfiîler, insanın özür sebebiyle yaptığı bir fiilin ve özür olmaksızın yaptığı fiilin farklılık arz etmesi gerektiğini bu yüzden bir kişinin kendi canını ve malını korumak için birini öldürmesi halinde tazmin yükümlülüğünün olmadığını ancak başkasının malını korumak için birini öldürmesi halinde tazmin yükümlülüğünün olduğunu savunmuşlardır. Hanefîlere göre iki durum arasında fark bulunmamaktadır. Şâfiîler, bu kıyasın İbn Ömer’den nakledilen “Kadının yararına bakılarak kaza, çocuğun yararına bakılarak fidye gerekir.” şeklindeki sahâbî kavliyle çeliştiğini dolayısıyla Hanefîlerin kendi asıllarına muhalefet ettiğini zikrederek onları eleştirmişlerdir. Nitekim Hanefîlere göre sahâbî kavli kıyasa tercih edilmektedir.⁴⁸⁵

“Yolcu Kimsenin Ramazan Ayında Kaza ya da Kefâret Gibi Zimmetindeki Başka Bir Farz Oruca Niyet Etmesi” meselesinde mezheplerin “ruhsat” konusundaki yaklaşımları görüş ayrılığına neden olmuştur. Şâfiîler, âyette “فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ

⁴⁸⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1561.

⁴⁸⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1506.

”أخر“ yolcu kimseye sadece oruç tutmama konusunda ruhsat verildiğini savunurken, Hanefî mezhebi içerisinde Ebû Hanîfe sadece oruç tutmama değil ramazan orucunu tutmama konusunda bir ruhsat verildiği görüşündedir. Dolayısıyla Şâfiîlerin aksine Ebû Hanîfe’ye göre yolcu kişi zimmetindeki başka oruca niyet edebilmektedir.⁴⁸⁶

“Mazmaza yahut İstinşak Yaparken Suyun Karna ya da Dimağa Ulaşması Halinde Orucun Durumu” meselesinde Şâfiîler, “Ümmetinden hata, unutmama ve zorlama ile yaptığı şey (in sorumluluğu) kaldırılmıştır.” hadisini delil getirerek oruçlu kişinin ağzına ve burnuna aşırı su vermesi halinde orucunun bozulmayacağına hükmetmişlerdir. Ancak Hanefîler, onların delil getirmiş oldukları hadiste kastedilenin hatanın hükmünün değil günahının kaldırılmış olduğu gerekçesiyle o hadisi bu meselede delil olarak kullanmamışlardır.⁴⁸⁷

“Nâfile Oruca Zeval Vaktinden Sonra Niyet Edilmesi” meselesinde Şâfiîler gündüzün nâfile oruca niyet etme vakti olduğunu zikretmişlerdir. Aynı zamanda onlara göre gündüzün başı ile sonu eşit olup nâfile oruca zeval vaktinden sonra niyet edilmesi caizdir. Hanefîlere göre ise farz oruca niyet edilmeyen vakitte nâfile oruca da niyet edilmemektedir. Bu sebeple onlar, Şâfiî mezhebinin aksine zeval vaktinden sonra nâfile oruca niyet edilemeyeceğini savunmuşlardır. Nitekim Hanefîlere göre bir kural olarak “İbadetin çoğunu yapmış olmak tamamını yapmış olmak gibidir.”. Zeval vaktinden sonra niyet edildiğinde ise ibadetin az bir kısmı eda edilmiş olmaktadır.⁴⁸⁸

Hanefîlerin bir başka kuralı hadlerin şüpheyle düşürülmesi gibi kefâretlerin de şüpheyle düşürülmesidir. Hanefîlerin bu kuralı kefâretlerle ilgili pek çok konuda işlettiğini görüyoruz. Örnek olması kabilinden burada “Cinsî Münasebette Bulunurken Fecrin Doğması ve Fecirden Sonra İlişkinin Devam Etmesi Durumunda Kişiye Kefâret Gerekmemesi” meselesi zikredilebilir. Nitekim Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre ramazan ayında cinsî münasebette bulunmak kefâret ödemeyi gerektirmektedir. Ancak Hanefîlere göre münasebetin fecir doğmadan önce başlaması devamı için bir şüpheyi meydana getirmiştir. Bu yüzden onlar kefâretin şüpheyle düştüğüne hükmetmişlerdir.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1453.

⁴⁸⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1538.

⁴⁸⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1456.

⁴⁸⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1472.

“Kişinin (Adamın) Ramazan Ayında Yanlışlıkla ya da Bilerek Eşiyle Münasebette Bulunması Durumunda Her İkisine (Kadına da) Kefâret Gerekmesi” meselesinde mezhepler ârâbî hadisi diye bilinen şu hadisle görüşlerini temellendirmişlerdir: (Bir adam Nebî’ye geldi ve şöyle dedi: “Helak oldum ve helak ettim.”. Nebî: “Seni helak eden nedir?” buyurdu. Adam: “Ramazan ayında eşimle münasebette bulundum.” dedi. Nebî: “Azat edecek köle bulabilir misin?” buyurdu. Adam hayır deyince Nebî “İki ay peş peşe oruç tut.” buyurdu. Adam “Yapamam.” dedi. Bunun üzerine Nebî atmış fakiri doyurmasını emretti. Adam “Buna güç yetiremem” dedi. O sırada Rasûlullah’a hurma dolu bir sepet getirildi. Adama, “Bunu tasadduk et.” buyurdu. Adam benden daha ihtiyaç sahibi birine mi diye sorunca Nebî “Öyleyse onu ailenle birlikte ye.” buyurdu.). Şâfiîlere göre bahsi geçen adam hem kendisinin hem eşinin orucunun bozulduğunu söylemesine rağmen Nebî yalnızca onun köle azat etmesini emretmiştir ki bu durum onlara göre kadına kefâret gerekmediğinin delilidir. Nitekim Şâfiîlere göre ihtiyaç anında beyanın geciktirilmesi caiz değildir. Yani kadının da kefâretle yükümlü olması halinde Nebî’nin bunu açıklaması gerekirdi. Ancak Şâfiîlerin aksine Hanefiler, sorulmadığı müddetçe beyanın geciktirilmesinin caiz olduğunu zikretmişlerdir. Bu nedenle onlar kadının da kefâret ödemesi gerektiğine hükmetmişlerdir.⁴⁹⁰

Hanefî mezhebine göre kaza ve fidye bir arada bulunamaz. Bu sebeple “Hamile ve Emziren Kadınların Kendilerine ya da Çocuklarına Bir Zarar Gelmesinden Korkarak Oruçlarını Bozmaları ve Kendilerine Fidye Gerekmemesi” meselesinde Şâfiîlerin aksine hamile ve emziren kadınların fidye ödemekle yükümlü olmadığına hükmetmişlerdir. Aynı meselede Şâfiîler de hamile ve emzikli kadınların durumunu hastalık ya da yolculuk gibi bir özür sebebiyle orucunu bozan kişiye benzeten Hanefîlere cevap sadedinde kural olarak insanın özür sebebiyle yaptığı bir fiil ile özür olmaksızın yaptığı fiilin farklılık arz etmesi gerektiğini zikretmişler dolayısıyla bu kişilerin ayrıca fidye ödemesi gerektiğine hükmetmişlerdir.⁴⁹¹

Meselelerin asıllara dayandırılarak hükme bağlanmasının diğer bir örneği de Hanefîlerin hâkimin hüküm vermesi durumunda şüphenin kalkacağı kuralını işlettikleri “Şahitliği Reddedilen Kişinin Orucunu Cinsî Münasebetle Bozması” meselesinde karşımıza

⁴⁹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1481.

⁴⁹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1509.

çıkılmaktadır. Nitekim “Şahitliği Reddedilen Kişinin Orucunu Cinsî Münasebetle Bozması” meselesinde Şâfiîler, kişinin şahitliği reddedilse bile o günün hilâli gören kişi için ramazan ayından bir gün olduğuna hükmetmişlerdir ve bu kişi ramazan orucunu cinsî münasebetle bozduğu için onun kefâret ödemesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak Hanefilere göre kural olarak hâkimin hüküm vermesi durumunda şüphe ortadan kalkmaktadır. Ancak burada hâkim görünürdeki bir sebepten dolayı bu kişinin şahitliğini reddetmiş ve o günün ramazan ayından bir gün olduğuna hükmetmemiştir. Dolayısıyla şüphe hala devam etmektedir. Bu nedenle Hanefilere göre bu kişinin kefâret ödemesi gerekmemektedir.⁴⁹²

Şâfiîlere göre idrar yolu denilen bölge kendisinden bir şeyin çıkmasıyla orucun bozulduğu bir bölgedir. Bu kural gereğince “Oruçluyken İdrar Yoluna Damla Damlatmak” meselesinde Şâfiîler, idrar yolu denilen bölgenin kendisinden bir şeyin çıkmasıyla orucun bozulduğu bir bölge olduğunu bu yüzden tıpkı ağza bir şeyin girmesi ve çıkması durumunda orucun bozulması gibi idrar yoluna yeme-içme gibi bir şeyin girmesiyle de/ulaşmasıyla da orucun bozulduğuna hükmetmişlerdir. Nitekim onlara göre vücuda yeme-içme gibi bir şeyin girmesiyle orucun bozulması meni gibi bir şeyin çıkmasıyla bozulmasından daha kuvvetli bir durumdur.⁴⁹³

Hanefilere göre bir şarta bağlanmış muallak adaklar hükmen şartın bulunduğu esnada adanmış gibidirler. Bu sebeple “Bir Kimsenin ‘Falanca Kişinin Geldiği Gün Allah İçin Bana Oruç Vâcip Olsun’ Diye Adakta Bulunması ve O Kişinin Zevalden Önce Gelmesi” meselesinde sanki kişi, falanca kişi geldikten sonra o gün oruç tutmayı adanmış gibidir. Yani bahsi geçen şahıs zeval vaktinden önce gelir ve adakta bulunan kişi de o vakte kadar yeme-içmeden uzak durmuşsa adak orucunu tutabilir.⁴⁹⁴

Hanefilere göre kural olarak bir şeyin yasak olması onu sahih olmaktan çıkarmamaktadır. Bu yüzden “Ramazan Bayramı Günü, Kurban Bayramı Günü ve Teşrik Günlerinde Oruç Tutmayı Adayan Kişinin Durum” meselesinde her ne kadar bu günlerde oruç tutmak yasak da olsa nehiy bunların asıllarına değil vasıflarına ilişkin olduğu için, Hanefilere göre bu günlerde tutulan oruç, aslı itibariyle meşru, vasfı itibariyle gayri meşru kabul

⁴⁹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1519.

⁴⁹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1540.

⁴⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1574.

edilmektedir. İmam Şâfî ise konusu şer'î fiiller olan yasaklamalarda böyle bir ayrıma gitmemektedir.⁴⁹⁵

3.2.3. Mezheplerin Haber Teorisi

Mezheplerin görüş ayrılıklarının bir başka sebebi her iki mezhebin haber teorilerindeki farklılıktır. Nitekim mezhepler görüşlerini kendi haber teorileriyle temellendirmişlerdir.

“Hilâlin Görülmesi Konusunda Herhangi Bir Engel Bulunmadığında Şehir Halkından Bir ya da İki Kişinin Hilâli Gördüğüne Dair Şahitliğinin Kabul Edilmemesi” meselesinde mezheplerin görüş ayrılığına düşmesinin bir sebebi de her iki mezhebin haber anlayışıdır. Nitekim Hanefilere göre bir haberin delil olabilmesi için nicelik anlamında belli bir seviyeye ulaşması gerekmektedir. Kudûrî'nin konunun girişinde “Bu konuda ancak verdikleri haber ile kesin bir bilgi meydana gelecek kadar çok sayıda kişiden oluşan topluluğun şahitliği kabul edilir.” vurgusu bu görüşü desteklemektedir. Hanefiler meşhur/müstefiz haber kategorisini bu sebeple ihdas etmişlerdir. Aynı zamanda Hanefilerin haber-i vâhidlerin kabulü konusunda daha ihtiyatlı davrandığı da bilinmektedir. Hanefî mezhebine göre ilim gerektiren haber, ilim gerektirmeyen habere tercih edilir. Buna mukabil Şâfîlere göre ise haber-i vâhid, Hanefilere kıyasla daha tatmin edici bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple Hanefiler, gökyüzünde hilâlin görülmesi konusunda herhangi bir engel bulunmadığında şehir halkından bir ya da iki kişinin hilâli gördüğüne dair şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini İmam Şâfî ise tek kişinin şahitliğinin kabul edileceğini söylemiştir.⁴⁹⁶

“Gökyüzü Bulutlu Olduğunda Ramazan Hilâlinin Görülmesinde Bir Kişinin Şehadetinin Kabul Edilmesi” meselesinde Hanefiler, delil getirmiş oldukları “Bir bedevî Nebî'ye (s.a.v.) gelerek ‘Ben ramazan hilâlini gördüm’ dedi. Nebî (s.a.v.) ‘Sen Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik ediyor musun?’ diye sordu. Adam ‘Evet’ dedi. Nebî, ‘Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğuna şahitlik ediyor musun?’ diye sordu, adam ‘Evet’ dedi. Bunun üzerine Nebî (s.a.v.), ‘Bilâl! İnsanlara yarın oruç tutmalarını duyur.’ buyurdu.” hadisinin mürsel olduğu yönünde Şâfîiler tarafından bir itiraz gelebileceğini zikretmişlerdir. Nitekim Şâfîiler, çeşitli şekillerde desteklenen mürsel haberleri makbul

⁴⁹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1576.

⁴⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1467.

saymışlardır. Buna karşın mürsel haberi Hanefilerin hüccet olarak kabul ettiğini müellif, “Nâfile Oruca Başlanılması ve Nâfile Orucun Bozulması” meselesinde zikretmiştir.⁴⁹⁷

3.2.4. Bağımsız Aklî Değerlendirmeler

Mezheplerin aklî değerlendirmelerini ele aldığımız başlık altında dikkat çeken hususlardan biri de mezheplerin bağımsız aklî değerlendirmeleridir.

“Kişinin Oruç Bozmaya yahut Oruçtan Çıkmaya Sadece Niyet Etmesi” meselesinde Hanefiler, Şâfiîlerin aksine sırf niyet etmekle bir ibadetin bozulmadığını savunmuşlardır. Nitekim onlara göre oruç şer‘î bir ibadet olup, bu yüzden hac ibadetinde olduğu gibi sadece orucu bozma niyetiyle o oruç bozulmamaktadır. Şâfiîler ise niyetin bir tane olması sebebiyle oruç bozmaya niyet edildiğinde, baştaki niyet ortadan kalktığı için orucun bozulduğu kanaatindedirler.⁴⁹⁸

“Şek Günü Nâfile Oruca ya da Ramazan Orucuna Niyet Edilmesi” meselesinde Şâfiîler, şek günü oruç tutmanın farz oruç tutmaya güç yetirmekten alıkoymasından dolayı o gün kişinin adet haline getirerek tuttuğu oruçlarından başka nâfile oruç tutmanın mekruh olduğunu savunmuşlardır. Ancak Hanefiler, kişinin önceden oruç tutmaya başlayarak oruca alışması farz orucu tutmasını daha da kolaylaştırır gerekçesiyle Şâfiîlerin bu izahına karşı çıkmışlardır.⁴⁹⁹

“Münasebette Bulunulması Mekruh Olan Yerden Cinsî Münasebette Bulunulması Durumunda Kefâret Gerekmesi” meselesinde Hanefilere göre bu tür münasebetle normal bir cinsî münasebetin sonucu olan nesep ve ihsan sıfatı sabit olmaz ve erkeğin mehir ödemesi gerekmez. Bu yüzden kişinin kefâret ödemesi de gerekmemektedir. Şâfiî mezhebine göre ise ramazan ayının hürmeti cinsî münasebetle çiğnendiği için kefâret gerekmektedir.⁵⁰⁰

“Hayvanla Cinsî Münasebette Bulunulduğunda Kişiyeye Kefâret Gerekmemesi” meselesinde Hanefiler, bu münasebetin ölü kimseyle münasebette bulunmak yahut mekruh yerden ilişkiye girmek gibi maksada aykırı bir münasebet olduğunu, bu yüzden

⁴⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1464;1557.

⁴⁹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1572.

⁴⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1462.

⁵⁰⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1485.

de kişinin kefâret ödemesine gerek olmadığını zikretmişlerdir. Şâfiî mezhebine göre ise hayvanla münasebet insanla münasebet gibi olup bu yüzden kişinin kefâret ödemesi gerekir. Hanefiler bu meseleye biyolojik ve hukukî açıdan yaklaşırken, Şâfiîler meseleye dînî-ahlâkî bir bakış açısıyla yaklaşmış görünmektedirler.⁵⁰¹

3.2.5. Lügavî Değerlendirmeler

Mezhepler meseleleri temellendirirken zaman zaman lügavî değerlendirmelerde bulunmuşlar ve görüşlerini bu değerlendirmeler üzerine inşa etmişlerdir.

Örneğin “Ramazan Orucunun Kazasının Bir Sonraki Ramazan Ayına Kadar Geciktirilmesi” meselesinde kaza oruçlarının bir sonraki ramazan ayına kadar geciktirilebileceğini savunan Hanefiler, ramazan orucu hakkında nâzil olan “فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ“ “فعدة من أيام أخر“ “Başka günlerden sayısınca tutar.” ifadesinin tüm zamanları kapsayacak şekilde umum bildirdiğini zikretmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre kaza oruçlarının ne zaman tutulacağı hakkında bir kısıtlama bulunmamaktadır.⁵⁰²

“Kişinin (Adamın) Ramazan Ayında Yanlışlıkla ya da Bilerek Eşiyle Münasebette Bulunması Durumunda Her İkisine (Kadına da) Kefâret Gerekmesi” meselesinde Hanefilerin kadına da kefâret gerektiği konusunda zikretmiş olduğu hadis-i şerif şu şekildedir: “من أفطر رمضان فعليه ما على المظاهر”, “Ramazan orucunu bozan kimseye zihâr yapana gereken şey gerekir.” Kudûrî buradaki “من” lafzının akıllı olan herkesi kapsadığını belirtmiştir; dolayısıyla Hanefilere göre kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın ramazan orucunu bozan âkil her kişi, zihâr yapan kişinin sorumlu olduğu kefâreti ödemekle yükümlüdür. Şâfiîler bu konuda zihâr yapan kişinin istiğfarla yükümlü olduğunu, kefâretin ise ancak zihârdan dönme durumunda gerekli olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Şâfiîler haber-i vâhidde, aradıkları kuvveti bulurken Hanefiler bu meselede de kıyasa değil “من” kelimesinin umumuna dayanmışlardır. Hanefilere göre burada zihâr yapana mahsus kılınmış olan şey istiğfar değil, kefarettir.⁵⁰³

⁵⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1487.

⁵⁰² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1522.

⁵⁰³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1477.

“Ramazan Ayında Cinsî Münasebetin Tekrar Etmesi Durumunda İlk Kefâret Ödenmedikçe Tek Bir Kefâret Gerekmesi” meselesinde Hanefilerin delil getirdiği hadis şöyledir: “جامعت أهلي في رمضان، فقال: أعتق رقبة”، “Eşimle ramazan münasebette bulundum. ‘Öyleyse bir köle azad et.’ buyurdu.” Ramazan ayında eşiyle münasebette bulunduğunu haber veren bir bedevîye Nebî (s.a.v) bir köle azad etmesini buyurmuştur. Ramazanda münasebetin tekrar etmesi durumunda kişinin kaç kefâret edeceği konusunda Hanefiler bu hadisi delil getirerek getirmişlerdir. Nitekim Hanefiler, hadiste geçen “جامعت” lafzının bir defa münasebette bulunma anlamına geldiği gibi birden fazla münasebetin olabileceği ihtimalini de taşıdığını dolayısıyla kişinin tek kefâret ödemesi gerektiğini zikretmişlerdir.⁵⁰⁴

“Nâfile Oruca Başlanması ve Nâfile Orucun Bozulması” meselesinde Hanefilerin başlanılan nâfile orucu tamamlamanın vâcip olduğuna dair delili Talha b. Ubeydullah’tan (r.a) rivâyet edilen şu hadis-i şeriftir:

“ أن رجلا أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فسأله عن الفرائض، إلى : فهل على غيرها؟ قال: لا، إلا أن تطوع”

“Bir adam Nebî’ye (s.a.v) geldi ve farz ibadetleri sordu. Hadisin devamında ‘Başka bir ibadet yapmam gerekir mi?’ dedi. Nebî ‘Hayır ancak nâfile ibadet gerekir.’ buyurdu.” Hanefilere göre nefyden istisnada bulunmak ispat bildirir. Yani sanki Nebî “إلا أن تطوع” buyurmuştur. Buna dayanarak Hanefiler hac ibadetinde olduğu gibi nâfileye başlamakla artık o orucu tamamlamanın vâcip olduğunu söylemişlerdir.⁵⁰⁵

3.2.6. Farklı Bahisler Arasında Tutarlılık Arayışı

Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin meseleleri pek çok yönden ele aldığı ikinci bölümde net bir şekilde görülmektedir. Değerlendirme bölümünde de mezheplerin kendi görüşlerini temellendirmeleri konusunda önemli noktalara değindik. Ancak kanaatimize göre mezhep görüşlerinin sağlamlığını gösteren en önemli nokta bir meselede ortaya koydukları bakış açısını diğer meselelerde de koruyarak farklı bahisler arasında tutarlılığı sağlamalarıdır. Bu konuya örnek olması bakımında birkaç meseleyi zikredeceğiz.

⁵⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1477.

⁵⁰⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1555.

“Oruçlu Kimsenin Dişleri Arasında Kalan Yiyeceği Yutmasının Hükümü” meselesinde ele alınan ikrah altındaki bir kişinin orucunu bozacak bir davranışta bulunması konusunda Hanefî mezhebine göre bu kişinin orucunun bozulduğunu, Şâfiî mezhebine göre ise kişinin iradesi dışında gerçekleşen bir fiil olduğu için orucunun bozulmadığı bilinmektedir. Hanefilere göre birçok meselede görüldüğü üzere imsak orucun bir rüknüdür. Burada imsaktan kasıt kişinin sakınılması mümkün olan şeylerden sakınması manasındadır. Nitekim oruçlu kişinin dişleri arasında kalan nohut büyüklüğünden küçük miktardaki yiyecekte sakınılması mümkün değildir. Bu sebeple Hanefiler kişinin dişleri arasında kalan yiyeceği yutmasının imsakı bozmadığı dolayısıyla orucu da bozmadığı kanaatindedirler. Şâfiîler meseleye fiilin ihtiyârî olup olmaması açısından yaklaşmışlar ve “Şayet isteği olmadan boğazına giderse oruç bozulmaz. Kendi isteğiyle yutarsa orucu bozulur.” hükmüne varmışlardır. Aynı şekilde “Uyumakta Olan Oruçlu Kadınla Cinsî Münasebette Bulunması ya da Bu Durumdaki Bir Kadının Münasebete Zorlanması yahut Uyuyan Oruçlu Bir Kimsenin Boğazına Herhangi Bir Sıvı Madde Dökülmesi yahut Uyanık Olan Oruçlu Bir Kişinin Boğazına Zorla İlaç Dökülmesi” meselesinde Hanefiler bahsi geçen kişilerin orucunun bozulduğuna hükmetmişlerdir. Nitekim her ne kadar bu kişiler ikrah altında da olsa, orucun rüknü olan imsak bozulmaktadır. Şâfiîler ise buradaki fiilin gayri ihtiyârî olmasından dolayı orucun bozulmadığı kanaatindedir. Söz konusu meselelerde mezheplerin ortaya koydukları bakış açıları aynıdır ve bu durum mezheplerin tutarlılığını ortaya koymaktadır.⁵⁰⁶

Hanefilere göre kefâretler şüpheyle düşürülen cezalardır. Eğer “Şahitliği Reddedilen Kişinin Orucunu Cinsî Münasebetle Bozması” meselesinde olduğu gibi ortada bir şüphe varsa onlar kişinin kefâret ödememesine hükmetmişlerdir. Nitekim hâkim görünürdeki bir sebepten ötürü şahitlik yapan kişiyi reddetmiştir. Bu durum da şüpheyi meydana getirmiştir. Hanefiler kefaretle ilgili meseleler de bu ilkeyi işletmektedirler. “Mukim Kimsenin Oruçlu Olarak Sabahlayıp Yolculuğa Çıkması ve Cinsî Münasebette Bulunması” meselesinde de yolcu kişiye oruç tutmama konusunda ruhsat verilmesi yolcunun münasebeti konusunda bir şüphe meydana getirmektedir. Dolayısıyla onun fiili mukim kimsenin münasebeti gibi değerlendirilemeyip şüphe sebebiyle bu kişiden kefâret düşürülmüştür. Şâfiîler ise bir kişinin ramazan ayında cinsî münasebette bulunmasını

⁵⁰⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1475; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1568.

ramazan ayına hürmetsizlik olarak görmektedir. Bu nedenle ramazan ayının hürmetinin çiğnendiği meselelerde Hanefilerin aksine kişinin kefareti ödemesi gerektiği yönünde hüküm vermişlerdir. Bu yüzden “Şahitliği Reddedilen Kişinin Orucunu Cinsî Münasebetle Bozması” meselesinde bu kişi ramazan ayının hürmetini cinsî münasebetle bozduğu için Şâfiîlere göre kefareti ödemekle yükümlüdür. Yine “Mukim Kimsenin Oruçlu Olarak Sabahlayıp Yolculuğa Çıkması ve Cinsî Münasebette Bulunması” meselesinde de ramazan ayında münasebette bulunularak ramazan ayının hürmeti çiğnenmiştir ve Şâfiîlere göre kişinin kefareti ödemesi gerekmektedir.⁵⁰⁷

Şâfiî mezhebine göre ramazan ayının her bir günü müstakil bir ibadettir. Buna mukabil Hanefiler ramazan ayına tek bir ibadet nazarıyla bakmaktadır. Bu sebeple “Aklî Dengesini Kaybeden Kimsenin Ramazan Ayında İyileşmesi Durumunda Oruç Yükümlülüğü” meselesinde Hanefilere göre aklî dengesini kaybeden kimse ramazan ayında iyileşirse geçen günleri kaza etmesi gerekir. Ancak Şâfiîlere göre bu kişi geçmiş günleri kaza etmekle yükümlü değildir. Aynı şekilde “Ramazan Ayında Cinsî Münasebetin Tekrar Etmesi Durumunda İlk Kefâret Ödenmedikçe Tek Bir Kefâret Gerekmesi” meselesinde de görüldüğü üzere Şâfiîlere göre ramazan ayının her bir gününün müstakil bir ibadet olmasından dolayı her bir günün ayrı bir hürmeti vardır. Dolayısıyla kişi farklı günlerde münasebette bulunduğunda o günün hürmetini çiğnemiş olmaktadır ve kefareti ödemesi gerekmektedir. Hanefiler ise ramazan ayına bir bütün olarak baktığı için ramazan ayının bir tane hürmeti bulunmaktadır. Kişi ilk münasebette bulunduğunda ramazan ayının hürmetini çiğnemiş olmaktadır. Sonraki münasebetlerde ramazan ayının hürmetini çiğnemiş olmadığı için Hanefilere göre bu kişinin tek bir kefareti ödemesi yeterlidir.⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1519; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1566.

⁵⁰⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1547; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1489.

SONUÇ

Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî tarafından kaleme alınan *Tecrîd*, ilm-i hilâf alanında yazılmış en hacimli eser olarak kabul edilmektedir. Kudûrî bu eserde Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki ihtilâfları müdellel bir şekilde ele almıştır. Klasik fûrû sistematiğine göre telif edilen eserde “mesele” başlığı altında ele alınan ihtilâflı konuların bir kısmı diğer fûrû kaynaklarda rastlamadığımız yeni meselelerdir. Bu yönüyle Kudûrî okuyucuya farklı ihtilâflı konular sunmaktadır.

Her bir meseleyi detaylı bir şekilde ele alan müellif, o konudaki tartışmadan genel hatlarıyla bahsettikten sonra mezheplerin delillerini detaylı bir şekilde zikretmiş ve bu deliller hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Kudûrî sadece mevcut itirazlara cevap vermekle kalmamış aynı zamanda hasım tarafından yöneltilmesi muhtemel sorulara da cevap vermiştir. Böylece savunduğu görüşün doğruluğunu pek çok açıdan göstermiştir.

Mezhepler hükümlerini bazen naklî delillerle bazen de aklî delillerle temellendirmişlerdir. Tespit edilebildiğimiz kadarıyla Kudûrî'nin meseleleri nakle dayandırması rivâyetlerin farklı yorumlanması, rivâyetlerin sened tenkidi ve rivâyetlerin hadis olmaması; akla dayandırması ise mukayesedeki farklılıklar, her iki görüşün mezhebî asıllarının vurgulanması, mezheplerin haber teorisi, bağımsız aklî değerlendirmeler, lügavi değerlendirmeler ve farklı bahisler arasında tutarlılık arayışı şeklinde belli başlı konularda yoğunlaşmaktadır.

Kudûrî, Hanefî mezhebine mensup bir âlim olmasına rağmen Bağdat'ta yetiştiği ilim çevresi onun Şâfiî mezhebine de kendi mezhebi kadar hâkim olmasını sağlamıştır. Nitekim *Tecrîd* incelendiğinde bu çok net görülmektedir. Kudûrî sadece Hanefî mezhebinin değil, Şâfiî mezhebinin delilleri konusunda da diğer fıkıh kitaplarında rastlamadığımız pek çok malumatı bize sunmaktadır. Nitekim Şirâzî'nin *Nüket* adlı eseri görebildiğimiz kadarıyla *Tecrîd*'in yöntem ve içeriğine en yakın Şâfiî hilâf eseridir. Her ne kadar iki eserde ele alınan konular büyük ölçüde örtüşse de gerek ihtilâflı meselelerin sayısı gerekse konuların daha detaylı işlenmesi açısından *Tecrîd* bize çok daha fazla malumat sunmaktadır. Bu durum Kudûrî'nin hem kendi mezhebinde hem de Şâfiî mezhebinde yetkinliğini bir kez daha teyit etmektedir. Kudûrî'nin bu yönü *Tecrîd*'in ilmî değerini daha da artırmaktadır; bu sayede bazı âlimlerin ilm-i hilâf eserlerinin sırf mezhep

savunuculuğu yapmak için telif edildikleri ve müelliflerin karşı tarafın görüşlerine yeteri kadar hâkim olmadıkları yönündeki eleştirilerinin de mesnetsiz olduğu ortaya konulmaktadır. Ancak ikinci bölümde görüldüğü üzere bazı meselelerde Şâfiî mezhebinden iki görüş nakledilmesine veya İmam Şâfiî eski görüşünden vazgeçip Hanefîlerle aynı görüşü belirtmesine rağmen Kudûrî, Şâfiîlerin muhalif görüşlerini esas alıp meseleyi onun üzerine inşa etmiştir ve böylece bir diyalektik kurmuştur. Kudûrî'nin bunu kendi mezhebini haklı çıkarmak gayesiyle değil, kitabın mukaddimesinde de belirttiği gibi talebelere bir fıkıh formasyonu kazandırmak için yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kudûrî'nin eser boyunca takip ettiği yöntem de bu tespitimizi desteklemektedir.

Kudûrî meseleleri delillendirirken, varsa önce o konudaki âyet ve hadis-i şerifleri zikretmiş, daha sonra aklî değerlendirmelerde bulunmuştur. Hanefîlerin sürekli hadisleri göz ardı edip kendi reyleri ile amel ettikleri gerekçesiyle eleştirildikleri malumdur. Ancak *Tecrîd* incelendiğinde Kudûrî'nin, oruç bölümündeki otuz dört meselenin sekiz tanesi hariç diğer meselelerin tamamında oldukça çok sayıda hadis zikrettiği görülmektedir. Kudûrî'nin bazı meselelerde hadis zikretmemiş olmasının sebebi o konu hakkında herhangi bir hadisin rivâyet edilmemiş olmasıdır. Kanaatimizce onun *Tecrîd*'de zikretmiş olduğu hadis-i şerifler müstakil bir çalışmaya muhtaçtır. Aynı zamanda bu kıymetli eser üzerine yapılan mevcut çalışmalarda oldukça azdır ve tezimizde kullandığımız tahkik dışındaki çalışmaların hiçbirisi eseri bütün olarak ele almamıştır. Biz de bu çalışmada odağımıza *Tecrîd*'in kitâbü's-sıyâm bölümünü alarak ilm-i hilâfa dair kaleme alınan bu eserin üslup ve yöntemini bir konu özelinde okuyucuya sunmaya çalıştık. Nitekim Hanefî mezhebinde muteber bir şahsiyet olan Kudûrî'nin bu eseri gerek iki mezhep arasındaki ihtilâfları delilleriyle birlikte detaylı bir şekilde görmek, gerekse ilm-i hilâfın işlevine dair bilgi sahibi olmak açısından oldukça fazla malumata sahip olup bu açıdan daha pek çok çalışmaya imkân vermektedir.

KAYNAKLAR

- Akgündüz, Ahmet. “Debûsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Apaydın, H. Yunus. “Sahâbî Kavli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/500-504. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Attar, Fahrettin. “Teşrîk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/575-576. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aybakan, Bilal. “el-Üm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/298-300. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aybakan, Bilal. “Niyâbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/161-163. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye (İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-kadîr'iyle birlikte)*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1389/1970.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bilik, Abdurrahim. *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l Hilaf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Boga. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr- Dâru'l-yemame, 1414/1993.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994.
- Cici, Recep. “Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Ocak 2005), 61-88.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çetinkaya, Ahmet. *Kudûrî'nin Tecrid Adlı Eserinde Hanefîler ve Şâfîilerin Nasslara Dayalı İhtilafları -Kitabü'n-nikâh Çerçevesinde*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût- Hasan Abdülmün'im Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Te'sîsü'n-nazar*. thk. Mustafa Muhammed Dimaşkî, Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.
- Dönmez, İbrahim Kâfî. “Oruç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/416-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Dönmez, İbrahim Kâfî. “Ruhsat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/210. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye. 1430/2009.
- Ebû Yûsuf, *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. (Tashih ve ta'lik: Ebu'l-Vefa el-Efganî). Matbaatu'l-vefa, Haydarabad, 1357.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Gül, Mutlu. "Kudûrî'nin (Ö. 428/1037) Tecrîd Adlı Eserinde İsnada Dair Değerlendirmeler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 123-167.
- Güner, Ahmet. "Şî'î Yüzyılında yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu*, ed. İsmail Safa Üstün (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008).
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: Türkiye TDV Yayınları, 1993.
- Haskefî, Muhammed Alâüddîn b. Alî. *İfâdatü'l-envâr*. (Ta'lik: Muhammed Saîd el-Burhânî). nşr. Muhammed Berekât. Dımaşk, 1413/1992.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd ve Medînetü's-selâm*. thk. Dr. Beşşar Âvvâd Mârûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id*, thk. Hüseyin Selim Esed. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1443.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtü'l-a'yân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ', *Tabakâtü's-Şâfi'iyîn*, thk. Ahmed Ömer Haşim-Muhammed Zeynihim Muhammed Azeb. Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniye, 1413/1993.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. 4 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzur, Cemaleddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadır, 3. Basım, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn. *Bahrü'r-râ'ik*. 2 Cilt. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 2. Basım, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Tahkîk fi mesâilü'l-hilâf*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

- İzmirli İsmail Hakkı. *İlm-i Hilâf*. sad. Mümin Çevik. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2018.
- Kallek, Cengiz. “Kudûrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/321-322. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*. 7 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife. *Keşfu'z-Zunûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş- Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Koca, Ferhat. “el-Muhtasar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/64-66. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Koca, Ferhat. *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevsûatu'l-fikhiyyetu'l-mukârene: et-Tecrîd*. dirâse ve thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 1433/2012.
- Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2 Cilt. Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemü'l-vasîf*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'd-da've, ts.
- Mergînânî, *el-Hidâye*. thk. Talâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hasan en-Nisâbü'rî. *Sahîh*. thk. Türkiye. 8 Cilt. Türkiye: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1334.
- Nesefî, *Menâru'l-Envâr*. çev. Doç. Dr. Soner Duman- Doç. Dr. Osman Güman- Doç. Dr. Süleyman Kaya. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *el-Mecmû*. 20 Cilt. Dârü'l-Fikr, ts.
- Öğüt, Sâlim. “Hedy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/156. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Öğüt, Sâlim. “Terviye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/520-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özel, Ahmet. “Adak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/337-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özen, Şükrü. “Hilâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- San'ânî, Abdürrezzâk. *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Meclisü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1403/1983.

- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962.
- Semerkindî, Alâüddîn. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsüddîn Muhammed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*, 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1994.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*. 4 Cilt. Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Üm*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. (Şerh ve Ta'lik: Abdulfettah b. Zafir Kebbare). Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 1431/2010.
- Şâşî, Ebû Bekr. *Hilyetü'l-'ulemâ' fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'*. thk. Yâsîn Ahmed İbrâhim Derâdike. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût- Âdil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Asl*. thk. Ebu'l-Vefa el-Efganî. 5 Cilt. İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Hücce'alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdî Hasan Kîlânî el-Kâdirî. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1403.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed*. thk. Abdüvehhâb Abdüllatîf, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshak. *el-Mühezzebe*. 3 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshak. *en-Nüket*. dirâse ve thk. İman binti Said Duveyrikî (Te'tavvu'dan İtikaf'a kadar). Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi: 1425.
- Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, çev. Soner Duman. 20 Cilt. İstanbul: Mirac Yayınları, 2010.
- Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak. 5 Cilt. 'Âlemu'l-Kutub, 1414/1994.
- Taşköprizâde, *Miftahu's-Saâde ve misbahu's-siyâde fî mevzuatu'l-ulûm*.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt Beyrut: Müessesetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Mektebe ve matbaa Mustafa el-Babi, 1395/1975.
- Ünver, Ahmet Numan. *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebûlshâk eş-Şîrâzî Örneği)*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Ünver, Ahmet Numan. *Kudûrî'nin Tecrid Adlı Eserinde Hanefîler ve Şâfiîlerin Nasslara Dayalı İhtilafları -Kitabü'n-nikâh Çerçevesinde*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Ünverdi, Muhammed, *Temel İbadetler Konusunda Hanefiler ve Şafîiler Arasındaki Farklar*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *Mukayeseli İslâm Hukuku Ders Notları (İbadetler)*. İstanbul: Kitap Arası Yayınları, 2019.
- Yusufi, Hedayatullah. *Kudûri'nin 'et-Tecrid' Adlı Eserinde Hanefî ve Şafîilerin Naslara Dayalı İhtilafları -Kitâbü's-salât Özelinde-*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yücel, İrfan. "Hilâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/13-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 10 Cilt. Dımeşk: Dârü'l-Fıkr, ts.