

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

**HANEFÎ MEZHEBİNE GÖRE  
UYGULAMA AÇISINDAN  
İBADET KONULARINDAKİ İÇTİHATLAR**

(DOKTORA TEZİ)

DANIŞMAN  
**Prof. Dr. YUNUS VEHBİ YAVUZ**

**MEHMET ÖZKAN**

**BURSA 2006**

TC.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Mehmet ÖZKAN'a ait Hanefi Mezhbine G's'e  
Uygulama aşısındaki İbadet konularında adlı çalışma, jürimiz tarafından  
Tarih İslam Tarihi / İslam Anabilim / Anasana Dalı,  
İslam Hukuku Bilim Dalında Yüksek Lisans/  
Doktora/ ~~Sanatta Yeterlik~~ tezi olarak kabul edilmiştir.

İMZA

Başkan Prof. Dr. Yunus APAYDIN  
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

İMZA

Üye (Danışman) Prof. Dr. Y. Velibi YAVUZ  
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

İMZA

Üye Prof. Dr. İbrahim ÇELİK  
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

İMZA

Üye Prof. Dr. Hüseyin NGÜZ  
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

İMZA

Üye Prof. Dr. Hüseyin DÖNDÜREN  
Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

HANEFÎ MEZHEBİNE GÖRE UYGULAMA AÇISINDAN  
İBADET KONULARINDAKİ İÇTİHATLAR

Mehmet ÖZKAN  
(Doktora Tezi)

ÖZET

İslâm hukukunun temel konularından biri de ibadetlerdir. Kişi ile Allah arasındaki ilişkileri düzenleyen ibadetler, tarihi süreçte genellikle içtihat alanı dışında tutulmuştur. İbadetlerin taabbüdî olmaları, onların içtihat alanı dışında tutulmalarını sağlayan en önemli unsur olarak görülmüştür.

İnsan hayatında önemli yer işgal eden ibadetlerin asıllarında (özünde) içtihadın olmayacağı açıktır. Fakat zamanın ve şartların değişmesiyle uygulama noktasında birtakım içtihatların olduğu ve olabileceği muhakkaktır. Çünkü zaman ve şartların değişmesiyle ibadetlerin ifası sırasında bir takım düzenlemelerin yapılması, organizasyonun sağlanması, insanları, karşılaşılabilecekleri sıkıntı ve zorluklardan kurtarmak bakımından gereklidir.

Sonuç olarak, Hanefî mezhebinde ibadetlerin asıllarında (özünde) olmasa da, uygulamada kolaylık sağlamak ve insanları sıkıntıdan kurtarmak amacıyla birçok içtihadın yapıldığını tespit ettik.

TEZ DANIŞMANI: Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ

Sayfa:281+13

ANAHTAR KELİMELER:

- 1-İBADET
- 2-İÇTİHAT
- 3-HANEFÎ MEZHEBİ
- 4-EL-MEBSUT
- 5-İSLAM HUKUKU
- 6-FIKİH
- 7-FIKİH USULÜ

**ULUDAG UNIVERSITY, SOCIAL SCIENCES INSTITUTE,  
BASIC ISLAMIC SCIENCES DEPARTMENT OF ISLAMIC JURISPRUDENCE**

**INTERPRETATION IN HANAFID  
JURISPRUDENCE ECOLE/ACCORDING TO PRACTISE**

**Mehmet ÖZKAN**

**(Thesis of Ph.D.)**

**ABSTRACT**

Prayers are one of the basic subjects of Islamic jurisprudence. Prayers, which organize relationship between God and man, were kept out of interpretation during historical process. the basic reason fort this is that Prayer are related to worship.

It is certain that some interpretations would take place with the advent of time and conditions. Because, with the advent of time and conditions, some arrangements and organizations, while practising prayers, would help man solving problems and difficulties. We used the term “interpretation” in the sense of “to solve man’s problems”.

We started, in this dissertation, with the explanation of prayers, interpretation and Hanafid Jurisprudence. In the seconde chapter, examples from el-Asl, el-Mebsut, Fethu’l-Kadîr, Bedâiu’s-Sanâi’ and Reddu’l-Muhtar were stadied and we also tried to find out the nature of the conditons which produced these interpretations (ictihads).

In conclusion, we found that many interpretations had been done, despite being opposed to the nature of prayers, just to facilitate and to solve man’s problems.

**COUNSELLOR: Prof. Dr. Y. Vehbi YAVUZ.**

**Pages:281+13**

**KEY WORDS**

**PRAYERS  
INTERPRETATION  
HANAFID JURISPRUDENCE  
EL-MEBSUT  
ISLAMIC JURISPRUDENCE  
JURISPRUDENCE  
METHODOLOGY OF ISLAMIC JURISPRUDENCE**

## ÖNSÖZ

İnsan ile yaratıcısı arasındaki ilişkileri düzenleyen ibadetler, İslâm Hukukunun ana konularından birini teşkil etmektedir. Geniş anlamıyla ibadet insanla Allah arasındaki ilişkileri tüm boyutlarıyla ele alan ve düzenleyen, kimi zaman normlar, kimi zaman da dua, zikir ve tefekkürlerdir. Biz çalışmamızda ibadeti tüm yönleriyle değil, sadece formel (şekli) nitelikli olan ve düzenli ibadetler (ibadât-ı mersûme) olarak adlandırılan namaz, zekat, oruç, hac, kurban, itikâf ve bu ibadetlerle bir şekilde ilişkili olan adak ve kefaretlere esas aldık.

Çalışmamızın üç amacı vardır. Birincisi, ibadet ve ibadet nitelikli konuların Hanefî mezhebinde nasıl yer aldığı, hangilerinin ibadet, hangilerinin ibadet nitelikli olduğunu ve bu konularda içtihadın yapılıp yapılmadığını tespit etmektir. İkincisi, akılcı ve reyci yönüyle öne çıkan Hanefî mezhebinin ibadetler konusunda içtihadı başvurup başvurmadıklarının tespitiyle, başvurmuşlarsa bunun sınırları, şekli ve niteliğini ortaya koymaktır. Üçüncü amacımız ise, Hanefî mezhebinde nazariyede mevcut olan içtihat usûllerinin, ibadet konularıyla ilgili içtihatlarla nasıl yansıdığını tespit etmektir.

Tezimiz, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, ibadetlerde içtihat meselesi ve Hanefî mezhebinin içtihat anlayışını ele aldık. İkinci bölümde, Hanefîlerin ibadet konularıyla ilgili içtihatlarına yer verdik. Bu bölümde ayrıca Hanefîlerin nazariyede zikretmedikleri fakat uygulamada başvurdukları bazı içtihat yöntemleri üzerinde durduk. Üçüncü bölümünü ise, tezimizin ana kaynaklarından biri olan el-Mebsût'ta tespit ettiğimiz bazı ilkeler(asıl) ve bunlara dayalı içtihat örnekleri oluşturmaktadır.

Esasen nasslarla sabit olan ve taabbudîlik yönü ağır basan ibadet konuları fıkıh tarihinde içtihadın alanı dışında görülmüştür. Bu yaklaşım on dokuzuncu asrın başlarında “mevrid-i nassda icthada mesağ yoktur” kaidesiyle kayıt altına alınmıştır. Fakat Hanefî fûru kaynaklarına baktığımızda ibadetlerin özünde olmasa da uygulaması ile ilgili (fûru) kısımlarında bir takım içtihatların yapıldığı görülmektedir. Burada kullandığımız içtihat terimi, nassların yorumlanması ve tevilini de içine alan geniş anlamdaki içtihatdır. Tezimizin ikinci bölümünde

yer verdiğimiz içtihat örneklerinden de anlaşılacağı gibi Hanefiler, usûl kaynaklarında yer alan yöntemlerin yanında, usûl eserlerinde müstakil olarak yer almayan bazı içtihat yöntemlerini de kullanmışlardır. Hanefilerin bu tür içtihatlarının özünü, mükelleften sıkıntıyı gidermek, kolaylaştırmak ve maslahatı temin etmek gibi unsurlar oluşturmaktadır.

Toplumsal hayatın sürekli değişim içinde olması yeni ve farklı bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Söz konusu değişim, ibadetlerin en güzel şekilde yerine getirilmesini kolaylaştırdığı gibi bazen de yeni sıkıntıları beraberinde getirmektedir. İşte böyle durumlarda kolaylaştırmak ve ibadetlerin uygulamasında karşılaşılan zorlukları gidermek amacıyla organizasyon ve düzenleme şeklinde içtihatlar yapılabilmektedir. Örneğin hac, kurban, kadınların ibadet hayatı ve benzerleri konusunda son günlerde yapılan tartışmalar ibadetler konusunda var olan veya olduğu düşünülen sıkıntıların çözümü için atılan adımlar olarak değerlendirilebilir.

Çalışmamız süresince gerek tezle ilgili dokümanlara ulaşmamız noktasında, gerekse rehberlik ve danışmanlık anlamında yaptığı katkılarından dolayı Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz hocama teşekkürü borç biliyorum. Bu çalışmamızın yeni çalışmalara kapı aralmasını temenni ediyorum.

Bursa / 29.05.2006

Mehmet ÖZKAN

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	III
ABSTRACT .....	IV
ÖNSÖZ .....	V
KISALTMALAR .....	XIII
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### İBADETLERDE İÇTİHAT MESELESİ VE HANEFİLERİN İÇTİHAT ANLAYIŞI

<b>I- İBADET, TAABBÜD VE TA'LİL KAVRAMLARI .....</b>	<b>13</b>
<b>A- İBADET KAVRAMI .....</b>	<b>13</b>
1. İbadetin Tanımı ve Kapsamı .....	13
a) İbadetin Tanımı .....	13
b) İbadetin Kapsamı .....	15
2. İbadetlerin İslâm'daki Yeri ve Önemi .....	19
3. Hanefî Kaynaklarında Yer Alan İbadet Konuları .....	30
<b>B- TAABBÜD VE TA'LİL KAVRAMLARI .....</b>	<b>33</b>
1. Taabbüdî ve Ta'lîlî Hüküm .....	33
a) Taabbüdî Hüküm .....	33
b) Ta'lîlî Hüküm .....	34
2. Taabbüd ve Ta'lil Açısından Şer'i Hükümler .....	35
a) Hükümlerde Taabbüdü Esas Alan Yaklaşım .....	36
b) Hükümlerde Ta'lili Esas Alan Yaklaşım .....	39
<b>C- TAABBUDÎ HÜKÜMLERİN TA'LİLİ .....</b>	<b>48</b>
<b>II- HANEFİ MEZHEBİNİN İÇTİHAT ANLAYIŞI .....</b>	<b>54</b>
<b>A- İÇTİHAT KAVRAMI .....</b>	<b>54</b>
1. İctihadın Tanımı .....	54
2. İctihadın Kapsamı ve Çeşitleri .....	56
3. İctihadın Alanı .....	57
<b>B- EBU HANİFE VE HANEFİ MEZHEBİNİN İÇTİHAT USULÜ .....</b>	<b>64</b>
1. Ebû Hanife ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı .....	64
2. Ebu Hanife'nin İctihat Usulü .....	70
3. Hanefîlerin İctihat Usulü .....	72
a) Hanefî Usul Kaynaklarında Yer Alan Ve Sık Kullanılan Deliller .....	73
b) Hanefî Usul Kaynaklarında Yer Alan Fakat Sık Kullanılmayan d Deliller .....	90

### İKİNCİ BÖLÜM

#### HANEFİ MEZHEBİNE GÖRE UYGULAMA AÇISINDAN İBADET KONULARINDAKİ İÇTİHATLAR

<b>I. KUR'AN VE SÜNNET NASLARININ YORUMUNA DAYALI İÇTİHATLAR... 95</b>	
<b>BAZI LAFZÎ USÛL KAİDE VE KAVRAMLARI .....</b>	<b>96</b>
1. Hâss-Âmm .....	96
2. Mutlak-Mukayyet: .....	97
3. Hakikat-Mecaz: .....	97

4. Zahir-Nass: .....	98
5. Delâlet: .....	98
a) Nassın İbaresini: .....	98
b) Nassın İşareti: .....	98
c) Nassın Delâleti: .....	99
d) Nassın İktizası: .....	100
6. Nass Üzerine İlâve (ziyade) Meselesi: .....	100
7. Emir .....	100
a) İfade Ettiği Hüküm Açısından Mutlak Emir: .....	101
b) Tekerrür Açısından Mutlak Emir: .....	101
c) Zaman Bakımından Mutlak Emrin Hükümü: .....	102
8. Teâruzu'l-Edille (Delillerin Çatışması): .....	102
<b>A. KUR'AN NASSLARININ YORUMUNA DAYALI İÇTİHATLAR.....</b>	<b>103</b>
1. Abdest ve Gusül .....	103
2. Namaz.....	106
3. Oruç .....	112
4. İ'tikaf.....	113
5. Hac ve Umre.....	114
6. Kurban .....	117
7. Zekât.....	118
8. Kefaretler.....	121
<b>B. SÜNNET NASSLARININ YORUMUNA DAYALI İÇTİHATLAR .....</b>	<b>122</b>
1. Abdest.....	122
2. Namaz.....	122
3. Tilâvet Secdesi .....	123
4. Oruç .....	124
5. Hac.....	126
6. Zekât.....	127
7. Fitre .....	130
<b>C. HADİSLERİN TE'VİLİNE DAYALI İÇTİHATLAR.....</b>	<b>131</b>
1. Abdest.....	132
2. Namaz.....	134
3. Oruç.....	135
4. Öşür .....	138
5. Fitre .....	138
<b>II. AKLÎ ESASLARA DAYALI İÇTİHATLAR .....</b>	<b>139</b>
<b>A. KIYASA DAYALI İÇTİHATLAR.....</b>	<b>139</b>
1. Temizlik (Taharet).....	139
2. Namaz.....	140
3. Zekât.....	144
4. Oruç.....	149
5. Hac.....	153
6. İtikâf.....	155
7. Fitre .....	159
8. Kurban .....	160
9. Adak .....	162
10. Kefaretler.....	162
11. Secde .....	163
12. Cenaze .....	165



13. Duâ .....	167
<b>B. İSTİHSANA DAYALI İÇTİHATLAR .....</b>	<b>167</b>
<b>1. Nassa Dayalı İstihsan.....</b>	<b>168</b>
a) Namaz.....	168
b) Oruç.....	171
<b>2. Sahabe Sözü ve Uygulmasına Dayalı İstihsan .....</b>	<b>172</b>
a) Namaz.....	172
b) Kurban.....	173
<b>3. Maslahata Dayalı İstihsan.....</b>	<b>174</b>
a) Hac .....	174
b) Zekât.....	174
c) Fitre .....	178
d) Kurban.....	179
<b>4. 'Örf Ve Âdetler'e Dayalı İstihsan .....</b>	<b>179</b>
a) Zekât.....	179
b) Hac .....	179
c) Yemin.....	180
<b>5. Belvâ ve Zarurete Dayalı İstihsan .....</b>	<b>182</b>
a) Temizlik (Taharet).....	182
b) Teyemmüm .....	184
c) Namaz.....	186
d) Oruç.....	190
e) Hac .....	190
f) Cenaze.....	191
<b>6. Kaçınılmazlık İlkesine Dayalı İstihsan.....</b>	<b>192</b>
a) Temizlik .....	192
b) Namaz .....	192
c) Oruç.....	192
d) Kurban.....	193
<b>7. Def'ul-Harac(Güçlüğü giderme) İlkesine Dayalı İstihsan.....</b>	<b>193</b>
a) Abdest.....	193
b) Ezan.....	194
c) Namaz.....	195
d) Oruç.....	196
e) Zekât.....	198
f) Hac.....	198
g) Kurban.....	199
<b>8. Def'uz-Zarar (Zararı def etme) İlkesine Dayalı İstihsan .....</b>	<b>199</b>
<b>9. Teysir (Kolaylaştırma) İlkesine Dayalı İstihsan.....</b>	<b>201</b>
a) Teyemmüm.....	201
b) Namaz .....	202
c) Hac .....	203
d) İtikaf.....	204
e) Cenaze .....	204
<b>10. Galibiyet İlkesine Dayalı İstihsan .....</b>	<b>204</b>
a) Abdest.....	204
b) Namaz .....	205
<b>11. Diğer İstihsan Örnekleri .....</b>	<b>206</b>
a) Abdest.....	206
b) Namaz .....	206

c) Zekât.....	209
d) Fitre.....	211
e) Kurban.....	211
f) Tilâvet Secdesi.....	212
<b>III- HANEFÎ USÛL KAYNAKLARINDA YER ALMAYAN BAZI ESASLARA</b>	
<b>DAYALI İÇTİHATLAR.....</b>	<b>213</b>
<b>A. İHTİYAT .....</b>	<b>213</b>
1. Temizlik (Taharet).....	213
2. Gusûl .....	214
3. Abdest.....	215
4. Teyemmüm.....	216
5. Namaz.....	217
6. Oruç .....	221
7. Hac.....	221
8. Kurban.....	222
<b>B. RE'Y-İ GÂLİP .....</b>	<b>222</b>
1. Temizlik.....	222
2. Namaz.....	223
3. Oruç.....	224
4. Zekât.....	224
<b>C. MAKÂSİD .....</b>	<b>224</b>
1. Ezan.....	224
2. Kurban.....	225
3. Zekât.....	226
4. Fitre .....	227
5. Hac.....	228
<b>D. FİTNE .....</b>	<b>228</b>
1. Namaz.....	228
2. İtikâf .....	232
3. Hac.....	232
<b>E. TAABBUDÎLİK .....</b>	<b>233</b>
1. Abdest.....	233
2. Namaz.....	234
3. Kurban.....	235
4. Oruç .....	235
5. Hac.....	236
<b>F. BÖLGE VE COĞRAFYA FARKLILIKLARI .....</b>	<b>237</b>
1. Temizlik.....	237
2. Cenaze ve Kabir .....	237
3. Zekât.....	238
4. Yemin .....	238
5. Fidyeye ve Fitre.....	239
<b>G. TEVARÛS .....</b>	<b>239</b>
1. Namaz.....	239
2. Hac.....	239
<b>H. TAHFİF (HAFİFLEŞTİRME) .....</b>	<b>240</b>
<b>İ. TÖHMET .....</b>	<b>241</b>
<b>J. ZÂHİRÜ'L-HÂL .....</b>	<b>242</b>

<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b>	
<b>HANEFÎ KAYNAKLARINDA YER ALAN BAZI İLKELERE (ASIL) DAYALI</b>	
<b>İÇTİHAHLAR</b>	
<b>I. "ZARURET SEBEBİYLE SABİT OLAN HÜKÜM, ZARURET MİKTARINCA TAKDİR EDİLİR."</b>	<b>246</b>
A. İtikâf .....	246
<b>II. "HER GECE, BİR SONRAKİ GÜNE TABİDİR" .....</b>	<b>247</b>
A. İtikâf .....	247
<b>III. "BİR ŞEYİN ÇOĞU, BÜTÜNÜ YERİNE KÂİMDİR." .....</b>	<b>247</b>
A. Namaz .....	247
B. Oruç .....	248
C. Hac .....	249
<b>IV. "ORUCU BOZMANIN KEFARETİ ŞÜPHE İLE SÂKİT OLUR." .....</b>	<b>250</b>
A. Oruç .....	250
<b>V. "ŞART YERİNE GETİRİLMEKSİZİN SADECE RÜKNÜN İFÂSıyla İBÂDET YERİNE GETİRİLEMEZ." .....</b>	<b>252</b>
A. Oruç .....	252
<b>VI. "İBADETLER KONUSUNDA MANAYA RİÂYET ETMEK, ŞEKLE RİÂYET ETMEKTEN DAHA AÇIKTIR" .....</b>	<b>253</b>
A. Oruç .....	253
<b>VII. "KESİN OLARAK SABİT OLAN ŞEY, ŞÜPHE İLE ORTADAN KALKMAZ." .....</b>	<b>253</b>
A. Gusül .....	253
B. Teyemmüm .....	254
C. Abdest .....	254
D. Taharet .....	254
E. Oruç .....	255
<b>VIII. "BİR HÜKMÜN FÂSİT OLMA ŞEKLİ ŞER'AN ASLININ BEKÂSINA ENGEL DEĞİLDİR" .....</b>	<b>255</b>
A. Adak .....	255
<b>IX. "ADAK EDAYI GEREKTİRDİĞİ GİBİ, (İBADETE) BAŞLAMAK DA TAMAMLAMAYI GEREKTİRİR." .....</b>	<b>256</b>
A. Oruç .....	256
B. Namaz .....	257
<b>X. "İBÂDETİN RÜKÜNSÜZ OLARAK EDÂSİ DÜŞÜNÜLEMEZ". .....</b>	<b>257</b>
A. Oruç .....	257
<b>XI. "BİR HÜKÜMDE ASIL İLE HALEF BİRLEŞMEZ" .....</b>	<b>258</b>
A. Oruç .....	258
<b>XII. "NASSIN ZARURETİYLE SABİT OLAN, NASS İLE SABİT OLMUŞ GİBİDİR." .....</b>	<b>259</b>
A. Zihar Kefareti .....	259
<b>XIII. "NİYETİN ŞART KILINMASI, FİİLİN İBADET OLMASI İÇİNDİR." .....</b>	<b>260</b>
A. Oruç .....	260
B. Zekât .....	260
<b>XIV. "İBADETLERDEN ÇIKMAK SADECE NİYETLE OLMAZ". .....</b>	<b>262</b>
A. Oruç .....	262
<b>XV. "ALLAH HAKKI OLARAK VACİP OLAN İBADETLERDE EMİN OLAN</b>	

HERKESİN SÖZÜ GEÇERLİDİR”.....	263
A. Zekât.....	263
XVI. “SÂİME HAYVANLARDA ZEKÂTIN VACİP OLMASI AYNÎ VARLIK OLMALARI İTİBARIYLEDİR.” .....	263
A. Zekat.....	263
XVII. “MALA, ALLAH HAKKININ TAALLÛK ETMESİ, ONU SATMANIN CEVAZINA ENGEL DEĞİLDİR.” .....	264
A. Zekât.....	264
XVIII. “(SÂİMELERDE) NİSABIN BAŞLANGICI TEMEL KILINIR, ONDAN FAZLASI BUNA BİNA EDİLİR.” .....	266
A. Zekât.....	266
XIX. “İKİ SEBEP BİR ARADA BULUNMAZSA İKİ HÜKÛM DE BİR ARADA BULUNMAZ” .....	267
A. Öşür .....	267
XX. “KİŞİNİN MUKİM OLMASI ASIL, SEFERÎ OLMASI ÂRİZİDİR.” .....	268
A. Seferîlik .....	268
XXI. “ZAYIFIN ZAYIFA BİNA EDİLMESİ CAİZ, KUVVETLİNİN ZAYIFA BİNASI İSE CAİZ DEĞİLDİR.” .....	268
A. Namaz.....	268
SONUÇ.....	270
BİBLİYOGRAFYA.....	275
ÖZGEÇMİŞ .....	281

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.mlf.	: Aynı müellif
a.g.tez.	: Adı geçen tez.
AÜİİED	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi
ay.	: Aynı yer
b.	: İbn, bin
bk.	: Bak, bakınız
çev.	: Çeviren
Der.	: Dergi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
hk.	: Hakkında
İA	: İslâm Ansiklopedisi
İAD	: İslâmî Araştırmalar Dergisi
İHAD	: İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi
krş.	: Karşılaştırınız
KURAV	: Kur'an Araştırmaları Vakfı
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
md.	: Madde
neşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	: Sayı
ty.	: Tarihi yok
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk.	: Tahkik
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vr.	: Varak
vs.	: Vesaire
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı

## GİRİŞ

İslâm Hukuk sisteminin diğer tüm hukuk sistemleri gibi toplumsal hayatı düzenleyen kurum ve kurallarının olmasının yanında kendine has başka özellikleri de vardır. Bunlardan en başta geleni ise, birey ve toplum hayatının ibadet ve ahlâk kuralları da dâhil olmak üzere, hayatın tüm kompartımanlarını içine alacak şekilde geniş yelpazeli bir düzenlemeler manzumesi sunmuş olmasıdır. Amme Hukuku-Hususî Hukuk tasnifini esas alan batı hukuk sisteminde olmayan bu özellik, İslâm Hukuku'nun tüm tasniflerinde belirleyici olmuştur. İlk dönemden itibaren başlayıp Mecelle'nin tedvinine kadar süren dönemde telif edilen fıkıh kitaplarındaki genel tasnif; İbadât, Muamelât ve Ukubât şeklindedir. Tedvin hareketinden sonra bu tasnif; İbadât, Ahvâl-i Şahsiyye, Muâmelât, Ahkâm-ı Sultaiyye ve Siyaset-i Şer'iyye, Ukubât, Siyer ve Adab şeklini almıştır. Görüldüğü gibi batı hukuk sisteminde yer almayan ibadetler, İslâm Hukuk sisteminin tasnifinde ilk sırada yer almaktadır.

İslam Hukukunu canlı bir organizma haline getiren, Ona yaşadığı dönemin sorunlarını çözme dinamizmi veren bünyesindeki 'İçtihat Mekanizması'dır. İslâm'ın ilk dönemlerinden başlayıp Hicrî ikinci asrın sonlarına kadar devam eden süre içinde sağlıklı bir şekilde çalışan bu mekanizma sayesinde İslâm Hukuku altın çağını yaşamıştır. Daha sonraki dönemlerde içtihat ürünü olan hükümlerin, Kuran ve Sünnet'in nasslarından daha önemli olduğu kanaati yerleşmiş ve âdeta bir 'değişmezlik' kalkanı ile korunmuştur. İşte bu durum, içtihat mekanizmasının giderek daha işlevsiz hale gelmesine, dolayısıyla da İslâm Hukuku'nun durağanlaşmasına neden olmuştur.

XIX. Asrın sonlarından başlayıp günümüze kadar süren ve daha da süreceği anlaşılan "İçtihat" tartışmaları, içtihat mekanizmasının çalıştırılmasının gerekliliği üzerinde yoğunlaşmaktadır. İçtihadın alanı, hangi konularda içtihat edileceği gibi teorik tartışma konuları, İslâm Hukuk Tarihi boyunca, hem bireysel olarak, hem de mezhep eksenli olarak tartışılmış, ancak taabbüdî olarak kabul edilen îtikat ve ibadet konuları bu tartışmaların dışında tutulmuştur. Bununla birlikte ilk İslâm müçtehitlerinin, ibadetlerin uygulanması ile ilgili meselelerde, kimi zaman nassın delâletinden, kimi zaman aynı konuda farklı hadislerin bulunmasından, kimi zaman sahabenin farklı uygulamalarından kaynaklanan, hatta çoğu zaman da örf ve adetler, zaruretler, zorluklar ve benzeri, zaman ve şartlara göre değişebilen durumlar sebebi ile farklı içtihatlarda buldukları görülmektedir. Gerek Hanefî Mezhebi'nin, gerekse

diğer mezheplerin temel kaynaklarında bu gibi içtihatların pek çok örneklerine rastlanabilmektedir.

### **1-Tezin Konusu ve Amacı**

Hanefî Mezhebi'nin, İslâm Hukuku ile ilgili pek çok konuda olduğu gibi, ibadetlerin uygulanması konusunda da rey ve içtihadı diğer fıkıh ekollerine nispetle daha fazla yer verdiği bilinmektedir. Bu çalışmamızda, Hanefî Mezhebi'nin ibadetlerle ilgili içtihatlarını ve bu içtihatlarla kaynaklık eden usûlleri konu edindik. Tezimizin adını da “Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İctihatlar” şeklinde belirledik. Böylece çalışma konumuzu “Hanefî Mezhebine göre” ifadesiyle, Hanefî Mezhebiyle, “Uygulama Açısından İbadetler” diyerek de namaz, oruç hac, zekât gibi düzenli ibadetler (ibâdât-ı mersûme) ile sınırlandırmış olduk. Aksi halde “ibadetlerde içtihat” gibi kapsamlı bir konuyu bütün fıkıh mezhepleri ekseninde incelemenin ve yapılan içtihatları fûru kitaplarından tespit etmenin gerek zaman bakımından gerekse hacim bakımından oldukça zor olacağını düşündük.

Bu çalışmamızda üç hususu amaçladık. Bunlardan birincisi, Hanefî mezhebi kaynaklarında ibadetlerin neler olduğu ve bu konularda içtihadın yapılıp yapılmadığını tespit etmektir. İkincisi, akılcı ve reyci yönüyle öne çıkan Hanefî mezhebinin ibadetler konusundaki içtihatlarını temel kaynaklarından tespit ederek, içtihatlarında başvurdukları yöntemleri araştırmaktır. Üçüncüsü ise, Hanefîlerin teorideki içtihat usullerinin tatbikata nasıl yansıdığını tespit ederek uygulamada başka yöntemlere yer verip vermediklerini araştırmaktır.

### **2-Uygulanan Yöntem ve Teknikler**

Hanefî mezhebine göre ibadet konularında yapılan içtihatlar konusunu araştırırken önce, ibadetlerin içtihadı açık olup olmadığı problemini ele aldık, sonra da Hanefîlerin içtihat usullerine değinerek, onların ibadet konularında yaptıkları içtihatlarından örnekler verdik.

Yaptığımız bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde önce ibadetlerin içtihadı açık olup olmadığı meselesini ele aldık. İbadet, taabbüd ve ta'lil kavramlarını açıkladıktan sonra ibadetlerle ilgili hükümler de dâhil olmak üzere şer'î hükümlerin genel karakterinin taabbüdî mi yoksa ta'lil edilebilirlik mi olduğu üzerinde durduk. Zira bir hükmün konuluş gerekçesi, akıl ile bilinebilir (muallel) nitelikte olması onun içtihadı açık olduğunun göstergesidir. Genellikle taabbüdî olarak kabul edilen, dolayısıyla konuluş gerekçesi akılla tam olarak kavranamayan ibadetlerle ilgili hükümlerin ta'lil edilip edilemeyeceği konusunu ele aldık.

Birinci bölümde ayrıca ta'lil kavramından sonra içtihat kavramı ve içtihadı açık olan konular hakkında bilgi verdik. Meselâ, ibadet konularının içtihadı açık olan konular arasında yer alıp almadığına burada temas ettik. Ebû Hanife ve Hanefî mezhebinin nazariyede yer verdikleri Kitap, Sünnet, Sahabe sözü, İcma, Kıyas, İstihsan gibi delil ve içtihat usullerini biz, sık kullanılanlar ve sık kullanılmayanlar şeklinde yaptığımız ikili tasnifle ele aldık. Sık kullanılanlar kısmında yer verdiğimiz deliller, Ebû Hanife tarafından kullanılan ve Hanefî kaynaklarında sıkça başvurulan delillerdir. Fakat şunu belirtelim ki, örf ve âdet, ilk dönem Hanefî kaynaklarında müstakil bir kaynak olarak zikredilmediği, buna mukabil İstihsan delili içinde onun dayanaklarından biri kabul edildiği halde biz Hanefîlerin içtihatlarında sık rastladığımız için bunu hem sık kullanılanlar başlığı altında, hem de istihsan delili içinde zikrettik.

Burada ifade etmemiz gereken konulardan biri de istihsan delilin kapsamı ile ilgilidir. Takdirî hüküm istihsanı, gizli kıyas istihsanı ve istisna yoluyla yapılan istihsan şeklinde üç kısımda mütalaa edilen bu delili Hanefî müçtehitleri sık kullanmışlardır.<sup>1</sup> Kıyasın terki şeklinde istisna yoluyla yapılan istihsan çeşitlerini de nassa, icmaa, örf ve zarurete dayalı istihsan olmak üzere kısımlara ayırmışlar<sup>2</sup> ve bunlara ibadetlerle ilgili içtihatlarında sıkça yer vermişlerdir. Mustafa Şelebî, Hanefî hukuk literatüründe istisna yoluyla yapılan istihsan çeşitlerinin sadece yukarıda zikredilenler olmadığını savunurken, bunlara ilâve olarak “ihtilâfları dikkate alarak ihtiyat sebebiyle istihsan”, “maslahat sebebiyle istihsan” ve “kolaylık sağlamak üzere delilin muktezasını terk yoluyla yapılan istihsan” adıyla üç istihsan çeşidini daha zikretmiştir.<sup>3</sup> Biz “güçlüğü giderme (def'u'l-harac)”, ve “kaçınılmazlık” gibi gerekçelerle yapılan içtihatların da istihsan kapsamında değerlendirilebileceği düşüncesindeyiz. Bu nedenle çalışmamızda “güçlüğü giderme” ve “kaçınılmazlık” esasına dayalı içtihatları da istihsan kapsamında ele aldık.

Çalışmamızın ikinci bölümünü Hanefî mezhebi müçtehitlerinin ibadet konularıyla ilgili içtihatlarından seçtiğimiz örnekler oluşturmaktadır. Bu örneklere “Kur'an ve Sünnet nasslarının yorumuna dayalı olanlar” “aklî esaslara dayalı olanlar” ve “Hanefî usûl kaynaklarında yer almayan diğer usûller” e dayalı olanlar şeklinde üç ana başlık altında yer verdik.

Örneklere geçmeden önce Hanefîlerin Kitap ve Sünnet nasslarından hüküm çıkarırken dikkate aldıkları bazı lâfzî usûl kaideleri hakkında kısa bilgi verdik. Daha sonra bu usûl kaidelerine dayanarak ortaya koydukları içtihatları aktardık. Yeri geldikçe bu içtihatlarla ilgili

<sup>1</sup> **Serahsî**, Muhammed b. Ahmed b.Ebî Sehl, *Usûl*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, II, 200- 202.

<sup>2</sup> **Serahsî**, *Usûl*, II, 202; Bk. **Baktır**, Mustafa, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1988 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).s. 136–141.

<sup>3</sup> **Şelebî**, Muhammed Mustafa, *Ta'lilü'l-Ahkâm*, Beyrut, 1981, s. 348–360.



değerlendirmelerde bulunduk. İbadetlerle ilgili içtihat örneklerini namaz, oruç, hac, zekât, kurban gibi alt başlıklar halinde ibadet konularına göre zikrettik.

Kıyas ve istihsan'a dayalı içtihatları "aklî esaslara dayalı içtihatlar" başlığıyla ele aldık. Aklî esaslar derken bunların Kur'an ve Sünnet nasslarından tamamen bağımsız, salt akla dayalı esaslar oldukları şeklinde bir anlamı kastetmedik. Bununla sadece, kıyas ve istihsanın "nass niteliği taşımayan" fakat "nassların hükmünü ortaya çıkarma ve genişletmede" rol oynayan rey merkezli içtihat metotları olmalarına vurgu yapmak istedik.

Kıyas ve istihsana dayalı içtihat örneklerine birinci bölümdeki teorik çerçevede yer vermeye çalıştık. Bu bölümde ihtiyata dayalı içtihatları istihsan bölümünden ayırarak Hanefî usûl kitaplarında yer almayan içtihat usûlleri arasına aldık. Çünkü ihtiyat, Hanefî mezhebinde özellikle ibadet konularında riayet edilmesi gereken önemli bir esastır. Birinci bölümde istihsanın bölümleri içinde yer verdiğimiz ihtiyat, daha ziyade farklı görüşlerden kaynaklanan ihtilâftan dolayı uyulması gereken bir esastır.

İkinci bölümde yer verdiğimiz konulardan biri de Hanefî usûl kaynaklarında müstakil olarak zikredilmeyen, fakat içtihatlarında dikkate aldıkları ihtiyat, kuvvetli kanaat (re'y-i gâlip), makâsîd, taabbudîlik, tevârüs, tahfif, töhmet, zâhiru'l-hâl, gibi esaslara dayalı içtihatlardır. Bu örnekler dikkatle incelendiğinde kısmen istihsan dâhilinde mütalâa edilebilecek olsa da biz bunları ayrı bir başlık altında zikretmeyi uygun gördük.

Çalışmamızın üçüncü bölümünü ise Hanefî kaynaklarında yer alan ve ibadetlerden örneği olan bazı ilkelere (asıl) ayırdık. İmam Kerhî, İmam Serahsî ve ed-Debûsî gibi Hanefî müçtehitlerin gerek usûl gerekse fîrû alanındaki eserlerinde sıkça yer verdikleri bu ilkelere, bir çok hükme dayanak teşkil etmiştir. Çünkü erken dönemde tespit edilip kaleme alınan ve "el-asl" diye ifade edilen bu ilkelere, o dönemlerde bazen şer'î delil anlamında, çoğu zaman da usûl ve fıkıh kaidesi anlamında kullanılmıştır. Yaptığımız bu çalışma sırasında ibadet konularıyla ilgili içtihatlarda dayanak kabul edilen çok sayıda asla (ilkeye) rastladık. Bu nedenle örnek olması bakımından bazı asılları ve bunlara dayandırılan içtihatlardan sadece bir kısmını bu bölümde zikretmeyi uygun bulduk. Söz konusu asılları İmam Serahsî'nin "el-Mebsût" adlı eserinden seçtik.

### **3-Tez Kaynakları**

Konumuzla ilgili temel kaynaklara geçmeden önce en çok yararlandığımız eserleri bölümler bazında şöyle ifade edebiliriz.

Birinci bölümde, aşağıda zikredeceğimiz temel kaynaklarımıza ilâveten, Yusuf el-Karadâvî'nin “el-İbâdetü fi'l-İslâm”, Mustafa eş-Şelebî'nin “Ta'lîlü'l-Ahkâm”, Şihâbüddin Muhammed ez-Zencânî (ö. 656/1258)'nin “Tahrîcü'l-Fürû ale'l-Usûl”, Ebû İshak eş-Şâtübî (ö.790/1338)'nin “el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa”sı gibi kaynak eserlerden yararlandık. Tezimizin bu bölümünde yararlandığımız, günümüzde ülkemizde yapılan çalışmalardan bazıları ise, Hayrettin Karaman'ın “İslam Hukukunda İctihad”, Yunus Vehbi Yavuz'un “Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi”, Mehmet Erdoğan'ın “İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi” ve Abdullah Kahraman'ın “İslam'da İbadetlerin Değişmezliği” adlı çalışmalarıdır. Bunlar arasında ahkâmın değişmesi bağlamında ibadetlerle ilgili hükümlerde değişimin olup olmayacağını inceleyen Abdullah Kahraman'ın çalışması bizim konumuz açısından ayrı bir önem arz etmektedir. İbadet konularıyla ilgili hükümleri ta'lil ve taabbüd açısından inceleyen Kahraman, bu çalışmasının esas hedefinin ibadetlerin değişmezliğini kanıtlamak olduğunu ifade etmiştir. Bu çalışma, ibadetlerin değişime açık olup olmadığı konusunda Türkiye'de yapılmış ilk kapsamlı çalışma sayılabilir.

Birinci bölümde, bunların dışında konuyla ilgili birçok kitap, tez ve makaleden de faydalandık.

İkinci ve özellikle üçüncü bölümde -temel kaynaklarımız dışında- yaralandığımız diğer kaynaklar arasında el-Kerhî'nin “er-Risale”si, ed-Debûsî (ö.432/1040)'nin “Te'sîsü'n-Nazar”ı, İbn Nuceym (ö.970/1563)'in “el-Eşbah ve'n-Nezâir”i, Mustafa Baktır'ın “İslam Hukukunda Küllî Kaideler”, ve Ali Ahmed en-Nedvî'nin “el-Kavâidü'l-Fıkhiyye” adlı eserlerini sayabiliriz.

Hanefî Mezhebi eksenli olarak yaptığımız bu çalışmanın, yukarıda sözünü ettiğimiz temel kaynaklarını, ilk Hanefî kaynaklarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/806)'in “el-Asl (el-Mebcut)”, İmam Serahsî (ö. 483/1090)'nin “el-Mebcut”, Alâüddin Ebî Bekr el-Kâsânî (ö. 587/1191)'nin “Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'” Kemalüddin İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)'in Fethu'l-Kadîr ve İbn Abidin (ö. 1252/1836)'in “Reddü'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr” adlı eserleri oluşturmaktadır. Bununla birlikte en çok yararlandığımız eserin, İmam Serahsî'nin el-Mebcut'u olduğunu ifade etmek isteriz.

Bu bölümde tezimizin temel kaynakları hakkında kısa bilgiler vermek istiyoruz:

#### **a- Kitabu'l-Asl (eş-Şeybânî)**

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin ilk ve en hacimli eseri olan “el-Asl”, el-Mebcut diye bilinmektedir.<sup>4</sup> Ebû Hanife'nin görüşlerinin esas alındığı eserde kendisinin ve Ebû Yusuf'un ona katılmadıkları konulardaki farklı görüşlere de yer verilmiştir. İhtilâfin

<sup>4</sup> Ünal, Halit, “el-Asl”, DİA, III, 494.; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDVY., Ankara 1990, s. 22.

zikredilmediği hususlarda Ebû Hanife ve iki talebesinin aynı görüşte olduğu anlaşılır.<sup>5</sup> Her bölüme (kitaba) sıhhati kendilerince sabit olan hadislerle başlar, sonra meseleleri ve cevaplarını zikreder. Genelde hükümlerin sebep ve illetlerinin bulunmadığı el-Asl'ı, İmam Muhammed'den birçok talebesi rivayet etmiştir. Bu rivayetlerin en kuvvetlisi Ebû Süleyman el-Cüzcânî'ninkidir.<sup>6</sup>

Hâkim eş-Şehid, el-Asl esas olmak üzere İmam Muhammed'in "zâhiru'r-rivâyê" eserlerini el-Kâfi adıyla ihtisar etmiş, bu eser de İmam Serahsî tarafından el-Mebsût adıyla şerh edilmiştir. Başta Abdülaziz el-Halvânî ve Ebû Bekir Hâherzâde olmak üzere bazı muteahhirûn Hanefî âlimlerinin "el-Mebsût" adıyla telif ettikleri eserler de esasen el-Asl'ın birer şerhi niteliğindedir.<sup>7</sup>

el-Asl'ın çeşitli kütüphanelerde bir çok yazma nüshası mevcuttur.<sup>8</sup> Bu kitap ilk defa bir cilt olarak Şefik Şehhâte tarafından Kahire'de (1954), Ebu'l-Vefâ el-Efgânî tarafından da Haydarâbâd'da neşredilmiştir. Eserin tamamını ise daha sonra İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, Karaçi'de beş cilt halinde neşretmiş olup ilk dört cildin edisyon kritiğini Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, son cildi de Şefik Şehhâte yapmıştır.<sup>9</sup> Biz bu çalışmamızda tahkik ve talîkini Ebu'l-Vefâ el-Efgânî'nin yaptığı beş ciltlik kitabın 1410/1990 Beyrut baskısını esas aldık.

#### **b) el-Mebsût (es-Serahsî)**

Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin hapiste iken talebelerine imlâ ettirdiği bu eser, Hâkim eş-Şehid'in "el-Kâfi" adlı eserinin şerhidir. Otuz cüz (cilt) den oluşan el-Mebsut, Hanefî fıkhnın temellendirildiği, bu mezhebe ait görüşlerin delillerinin açıklandığı ve sistemli bir tahlilin yapıldığı ilk ve en hacimli eserdir.<sup>10</sup> Serahsî'nin kendi ifadesiyle insanların ilim ve kültürden uzaklaşmaya başladığı bir "muhtasar" döneminden sonra<sup>11</sup> kaleme aldığı bu eser, yaklaşık on bir yılda tamamlanmıştır.<sup>12</sup> İmam Serahsî, "el-Mebsut" u yazma gerekçelerini özetle şöyle anlatmaktadır:

"İmam Ebû Hanife'nin tefri' ettiği meseleleri tedvin eden ilk kişi, öğrencisi İmam Muhammed'dir. İmam Muhammed ilim tahsil eden öğrencilerine kolaylık ve teşvik olması,

<sup>5</sup> Şeybânî, Muhammed b. Hasan (ö.189/805), *Kitâbü'l-Asl*, Beyrut 1990, C. I, s. 27.

<sup>6</sup> Özel, *a.g.e.*, s. 22.; Ebû Zehrâ, Muhammed, *Ebû Hanife*, (çev. Osman Keskiöğlü), DİBY, Ankara 1997 s. 237.

<sup>7</sup> Ünal, *a.g.md.* s. 494.

<sup>8</sup> İstanbul, Kahire ve Hindistan kütüphanelerindeki bazı yazma nüshaları hakkında bilgi için bk. eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan (ö.189/805), *Kitâbü'l-Asl*, Beyrut 1990, I, 14, 25. (Ebu'l-Vefâ el-Efgânî'nin Mukaddimesi)

<sup>9</sup> Özel, *a.g.e.*, s. 23; Ünal, *a.g.md.* a.y.

<sup>10</sup> Özel, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>11</sup> Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1983. I, 4.

<sup>12</sup> Yavuz, Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İşâret Yayınları, İstanbul 1993, s. 188.

kitaptaki meseleleri kolay ezberlemeleri için tekrardan kaçınmadan ve basit ifadelerle el-Mebsût (el-Asl) adlı kitabını yazmıştır. Sonra Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî, sözlerinin basitliği ve meselelerin tekrarı dolayısıyla bazı öğrencilerin bu kitabı okumaktan yüz çevirdiklerini görünce ondan istifadeyi kolaylaştırmak ve ıktibas edenleri teşvik için el-Muhtasar adlı eseri telif etti. Sonra ben kendi dönemimde öğrencilerin, himmetlerinin az olması, fıkıh tedrisatında ders işleme yönteminin monotonlaşması, fikhî konuların kelâmcılar tarafından felsefî ve kelâmî konularla karıştırılması gibi bazı sebeplerle fıkıhtan yüz çevirdiklerini gördüm. İşte bu sebeplerden dolayı Hâkim el-Mervezî'nin "el-Muhtasar"ını, her meselede her bapta güvenilir olanlarla yetinerek, meseleleri açıklamakta yeterli olan miktarı aşmadan şerh etmeyi uygun buldum. Hapiste bulunduğum sırada yakın bazı öğrencilerimin bu şerhi kendilerine yazdırmamı istemeleri de bunda etkili oldu."<sup>13</sup>

Bu ifadelerden Serahsî'nin, el-Mebsût adlı eserini bir bakıma unutulmaya ve felsefî/kelâmî bir takım meselelerle karışmaya yüz tutan fıkıhın yeniden canlanmasını sağlamak düşüncesiyle kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Hanefî fıkıhının temel kaynaklarından olan bu hacimli ve müdellel eserin özellikleri hakkında şunları söyleyebiliriz:

Eserin en önemli özelliği, Hanefî mezhebi'ne mensup müçtehitlerin içtihatlarının dayandığı esasları geniş bir şekilde ortaya koymasıdır. Meseleler açıklanırken sadece Hanefî mezhebinin görüşlerine değil, aynı zamanda diğer mezhep imamlarının görüşlerine de delilleri ile birlikte yer verilmiştir. Son tahlilde ise, Hanefî mezhebi içinde tercih edilen görüş, dayanağıyla birlikte ifade edilmiştir. Eserde Serahsî'nin kendi içtihatlarına da yer verilmiş, bunlar " Bana göre", "Ben istihsan ediyorum ki" gibi ifadelerle belirtilmiştir. Tertip ve tasnif bakımından, sonradan yazılmış bazı kaynaklar kadar istifadeye elverişli olmamakla birlikte, hapisshanede yazıldığı göz önünde tutulursa yine de kendi şartları içinde istifadeye elverişli bir tasnifinin bulunduğu söylenebilir. Bazı meselelerin anlaşılmasında zorluk olsa da genel olarak dil bakımından sade ve herkesin kolayca anlayabileceği bir uslûba sahiptir.<sup>14</sup>

el-Mebsut'un temel kaynakları İmam Muhammed'in eserleridir. Bunların yanı sıra Ebû Yusuf'un "el-Emâlî" ve "el-İmlâ" gibi eserleriyle İbn Şucâa, İbn Rüstem ve et-Tahâvî'nin bazı eserlerinden alıntılar yapıldığı ve bazı konularda bu kaynakların referans gösterildiği görülmektedir.

<sup>13</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 4-5.

<sup>14</sup> Kapsamlı bir değerlendirme için bk. Yavuz, *a.g.e.*, s. 189-191.

Serahsî'nin şerhi, el-Mebsût adı ile Kahire'de otuz cilt olarak basılmıştır.<sup>15</sup> Biz çalışmamızda on ciltlik (otuz cüz) İstanbul 1982 baskısını esas aldık.

### c) **Bedâiu's-Sanâî' fi Tertîbi'ş-Şerâî' (el-Kâsânî)**

Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesud el-Kâsânî tarafından kaleme alınan Bedâiu's-Sanâî' fi Tertîbi'ş-Şerâî', özellikle tertip ve metot bakımından klasik Hanefî kaynakları arasında önemli bir yer tutmaktadır.<sup>16</sup> Müellif, bu eseri yazmaktaki asıl maksadının bilgilere ulaşmak ve onları anlamayı kolaylaştırmak, istifade alanını mümkün olduğu kadar genişletmek olduğunu ifade etmiştir. O, sözünü ettiği maksadı gerçekleştirmek için, kitabında ayrıntılı bilgileri genel kaide ve esaslara bağlayarak ele almıştır. Daha önceki müelliflerin bu noktaya fazla önem vermediklerini belirten Kâsânî, bu konuda hocası Alâüddîn es-Semerkandî'yi örnek aldığını söylemiştir.<sup>17</sup>

Meselelerin, aklî ve naklî delilleriyle birlikte ele alındığı ve farklı görüşlerin bu açıdan tahlil ve tenkit edildiği eserde müellif, önce Hanefî mezhebinin usûl ve kaidelerine göre kuvvetli ve tercihe değer bulduğu görüşü zikretmiş, daha sonra da diğer görüşlere yer vermiştir. Delillerin tartışmasına ise muhalif görüşlerden başlamış, sonra tercih ettiği görüşün delillerini ortaya koymuştur. Ebû Hanife ve talebelerinin yanında daha sonraki büyük Hanefî âlimlerin görüşlerine de yer veren Kâsânî, sık sık İmam Şafî'nin ara sıra da İmam Malik'in görüşlerine değinmiştir. Gerek görüş ve delillerin sıralanışı gerekse İmam Şafî ve Malik'in görüşlerinin zikredilmesi konusunda Kâsânî'nin metodu ile çağdaşı el-Mergınânî'nin el-Hidâye' isimli eserindeki metodu aynıdır.<sup>18</sup>

Kâsânî'nin biyografisini veren müellifler, genellikle bu eserin hocası es-Semerkandî'nin "Tuhfetü'l-Fukahâ" adlı kitabının şerhi olduğunu söylemişlerdir. Söz konusu müelliflerin bu kanaati muhtemelen Kâsânî hakkında zamanında halk arasında şöhret bulan "Hocasının Tuhfe'sini şerh etti ve kızıyla evlendi" sözünden kaynaklanmaktadır.<sup>19</sup> Gerçekten de Kâsânî'nin, eserini hocasına sunduğunda hocasının kitabı çok beğendiği ve onu mehir kabul ederek bir fıkıh âlimi olan kızı Fâtıma'yı onunla evlendirdiği kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> **Hamidullah**, Muhammed, "*Serahsî*", İA, MEB., X, 505.

<sup>16</sup> **Özel**, a.g.e., s. 54.

<sup>17</sup> **Kâsânî**, Alâüddîn Ebû Bekr, *Bedâiu's-Sanâî' fi Tertîbi'ş-Şerâî'*, Neşreden: Zekeriyya Ali Yusuf, Mukaddime ve Tahric: Ahmed Muhtar Osman, Kahire 1972, I, 83–84.

<sup>18</sup> **Ünal**, Hâlit, "*Bedâiu's-Sanâî'*", DİA, V, 294.

<sup>19</sup> **Özel**, a.g.e., s. 55.

<sup>20</sup> **Hilmizâde**, İbrahim Rifat, *Meşâhir-i Ashâb-ı Güzîn ve Terâcim-i Ahvâl-i Fukahâ* (Ashab-Fukaha-Müctehidler), Sadeleştiren: Vahdettin Arvas, Akabe Yayınları, İstanbul 1985, s. 170; **Koca**, Ferhat, "Kâsânî", DİA, XXIV, s. 531.

Bedâiu's-Sânâî', gerek şekil, gerekse muhteva bakımından klâsik şerhlere benzemediği gibi her iki kitabın tertibi de farklıdır. Nitekim eserin mukaddimesinde metot bakımından hocasını izlediğini belirten Kâsânî, eserinin bir şerh olduğuna hiçbir işaretle bulunmamıştır. Eser dikkatle incelendiğinde onun gerek muhtevası, gerekse sistematığıyla Tuhfe'yi bir hayli aştığı görülür.

Hanefî hukuk literatüründe kendisinden önce olduğu gibi sonraki dönemlerde de bu açılardan aşılamamış bir eser olan Bedâî' in, diğer meşhur fıkıh kitapları gibi şerh, haşiye vb. çalışmalara konu olmamasında bu açık, ilmî ve metodik özelliklerinin etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim bu güne kadar Bedâî' üzerine yapılan bir tek ihtisar çalışması bilinmektedir. O da, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed er-Redînî el-Hüseynî'nin "Zâdü'l-Garîbî'd-Dâyi' min Bedâii's-Sanâî' fî Tertîbi's-Şerâi'" adlı eseridir.<sup>21</sup>

Bedâî' ilk defa yedi cilt halinde Kahire'de (1327–1328) basılmıştır. Bu neşrin 1974 ve 1982 de Beyrut'ta ofset baskıları yapılmıştır. Hadislerini Ahmed Muhtar Osman'ın tahrir ettiği kitabın bir başka neşri Zekeriya Ali Yusuf tarafından on cilt olarak gerçekleştirilmiştir (Kahire 1972). Biz de çalışmamızda bu baskıdan yararlandık.

#### **d) Fethu'l-Kadîr (İbnü'l-Hümâm)**

Tam adı "Fethu'l-Kadîr li'l-Âcizi'l-Fakîr"<sup>22</sup> olan bu eser, İbnü'l Hümâm lakabıyla meşhur Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid b Mesud el-Hümâm tarafından Burhâneddîn el-Meginânî'nin "el-Hidâye" adlı eserine yapılan şerhtir. İbnü'l-Hümâm'ın hocası Kâriülhidâye'den ondokuz yıl boyunca el-Hidâye okuduktan sonra 829 yılında telifine başladığı ancak vefatıyla (861) eksik kalan bu eserini "Kitâbü'l-Vekâle" den itibaren Kadızâde Ahmed Şemseddin (ö.988/1580) "Netâicü'l-Efkâr fî Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr" adıyla tamamlamıştır.<sup>23</sup>

el-Hidâye'nin en önemli şerhlerinden biri olan bu çalışma özellikle hadislerin değerlendirilmesiyle dikkati çekmektedir. Müellifin bu yöntemi benimsemesinde Aynî (ö.855/1451)'nin Müeyyidiyye Medresesindeki hadis derslerinde mukarrir olarak bulunması büyük ölçüde etkili olmuştur.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Ünal, *a.g.md.*, s. 294.

<sup>22</sup> Koca, Ferhat, "İbnü'l-Hümâm", DİA, XXI, 88.

<sup>23</sup> Kallek, Cengiz, "el-Hidâye", DİA, XVII, 473.

<sup>24</sup> Koca, *a.g.md.*, s. 88, Kallek, *a.g.md.*, s. 473.

İbnü'l-Hümmam, eserinde mezhepler arası ihtilâflı konuları geniş bir şekilde tartışmış ve sadece Hanefî mezhebi içindeki farklı içtihatlarda değil diğer mezheplere ait görüşler arasında da tercihlerde bulunmuştur.<sup>25</sup>

Bir çok baskısı yapılan eserin bir de “Fihrisü Fethi'l-Kadîr Şerhi'l-Hidâye” (Kuveyt 1407/1986) adıyla konu indeksi yapılmıştır. Kaynaklarda Fethü'l- Kadîr'e Ali el-Kârî (1014/1605) tarafından bir hâşiye, İbrâhim el-Halebî (1190/1776) tarafından da bir cilt halinde ihtisar edildiğine dair bilgiler bulunmaktadır.<sup>26</sup>Biz çalışmamızda Fethü'l-Kadîr'in, Kadızâde'nin tekmilesi “Netâicü'l-Efkâr fî Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr”ı, el-Merginânî'nin “el-Hidâye” si, el-Bâbertî (ö.786/1384)'nin “el-Înâye” si, Sadi Efendi ve Sadi Çelebi lakabıyla meşhur olan Sadullah b. Îsâ (ö.94/1538)'nin el-Înâye'ye yaptığı hâşiyesiyle birlikte gerçekleştirilen on ciltlik Kahire 1970 baskısından yaralandık.

#### e) Reddû'l- Muhtâr ala'd- Dürri'l-Muhtâr (İbn Âbidîn)

İbn Âbidîn adıyla meşhur olan Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî'nin kaleme aldığı “Reddû'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr”, Timurtâşî (1004/1506)'nin Hanefî fikhına dair “Tenvîru'l-Ebsâr” adlı eserine Alaaddin el-Haskefi (ö.1088/1677)'nin “ed-Dürri'l-Muhtâr” adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir.

İbn Âbidîn, bir şerh olmasına rağmen oldukça veciz bir üslupla yazılan ed-Dürri'l-Muhtâr'ın ibarelerini açıklarken sahih, mutemed, zayıf ve tenkit edilen görüşlere işaret etmiş, hükümlerin delillerini incelemiş, daha önce açıklığa kavuşturulamayan bazı meseleleri çözmeye çalışmıştır. Bu arada başvurduğu eserlerdeki bir takım yanlışları da düzeltmiştir. Kitabını yazarken hemen hemen bütün Hanefî kaynaklardan yararlanan İbn Âbidîn, diğer mezheplere ait temel kaynaklara da atıflarda bulunmuştur.<sup>27</sup>

İbn Âbidîn, hâşiyesinin girişinde, takip ettiği metodu şöyle ifade etmiştir: “Şerhte bulunan meseleler ve esaslar konusunda bazı kayıt ve şartların düşmüş olabilecekleri endişesiyle nakledildikleri kaynağa mürâcâatı esas aldım. Fetvalarda ve şerhlerde mutlak zikredilmiş görüşlerin en kuvvetli (akvâ) olanını, fetvâ verilen görüşü, râcihi ve mecrûhu açıklamakta bütün gücümü harcadım. Bunu yaparken de “sonraki (müteahhir)” âlimlerin büyük ve meşhur olanlarının yazdıklarına dayandım.”<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Koca, *a.g.md.* a.y.

<sup>26</sup> bk. Özel, *a.g.e.*, s. 97, 122; Koca, a.y.

<sup>27</sup> Özel, Ahmed, “İbn Âbidîn” DİA, C. XIX, s. 292; bk. Özel, *a.g.e.*, s. 146-147.

<sup>28</sup> İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddû'l Muhtâr ale'd- Dürri'l-Muhtâr*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, I, 4.

Bu kitabın yazıldığı zamandan günümüze kadar elden ele dolaşan mutemed kitapların en meşhurlarından biri olmasında, onun bu metodunun büyük etkisi olmuştur.

İbn Abidîn, “Kitâbü’ş-Şehâdât” ın sonundaki “Mesâilü Şettâ” dan “Kitâbü’l-İcâre” nin başına kadar olan bölümü temize çekmeye fırsat bulamadan vefat ettiği için eserin basımı sırasında bu bölüm oğlu Alaeddin Muhammad (ö.1306/1889) tarafından temize çekilmiştir. Bu bölümü tamamlamak amacıyla babasının eserine “Kurretü Uyûni’l-Ahyâr li tekmileti Reddi’l-Muhtâr” adıyla bir tekmile yazmıştır. Abdülkâdir b. Mustafa er-Râfî el-Fârukî (ö.1323/1905) de esere “Tahrîrû’l-Muhtâr li Reddi’l-Muhtâr” adlı bir ta’lik yazmıştır.<sup>29</sup>

Çeşitli baskıları yapılan Reddû’l-Muhtâr, Türkçe’ye de çevrilmiştir. Hamdi Döndüren tarafından hazırlanan fihrist ve terimler sözlüğü ile Ahmet Özel ve Yahya Semiz’in çalışması da bu tercüme ek bir cilt halinde yayınlanmıştır. Biz çalışmamızda sekiz cilt olarak hazırlanan İstanbul 1984 baskısını esas aldık.

Tez çalışmamızda yukarıda adını zikretmediğimiz Hanefilere ait eserlerle, çok sayıda kitap, makale, tebliğ ve tezden yararlandık.

---

<sup>29</sup> Özel, *a.g.e.*, s. 293.



## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **İBADETLERDE İÇTİHAT MESELESİ VE HANEFİLERİN İÇTİHAT ANLAYIŞI**

İbadetlerin içtihadı açık olup olmadığı meselesinin, başka bir ifadeyle ibadet-içtihat ilişkisinin tespiti noktasında ibadet kavramı ve ibadetin özünü oluşturan taabbüd kavramı ile içtihadın temelini oluşturan ta'lil kavramları üzerinde durulmasında yarar görünmektedir. Şer'i (dinî) bir hükmün içtihadı konu olup olamayacağı meselesi, o hükmün ta'lil edilip edilememesi ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü kıyasa konu olacak dinî hükmün gerekçesinin ya nass ve icma ile ya da içtihatla tespit edilebilmesi gerekir. Eğer hükmün gerekçesi/illeti tespit edilebiliyorsa içtihat söz konusu olabilecek aksi durumda söz konusu hüküm "taabbüdü" nitelik taşıdığından içtihat alanı dışında kalacaktır. İşte burada ibadetlerin taabbüdü ve dolayısıyla içtihadı konu olamayacağı gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. İslâm hukuk ekollerinin tamamının, taabbüdü olarak kabul edilen ibadetler konusunda teoride içtihat yapılamayacağı şeklindeki genel kabulüne karşın uygulamada bunun istisnalarının olduğu görülmektedir. Meselâ, ibadetlerin aslında, teoride kıyas ve içtihadı yer vermeyen Hanefilerin furu kitapları incelendiğinde kıyas dâhil diğer içtihat yöntemleriyle çözüme kavuşturdukları birçok ibadet meselesine rastlanmaktadır. Bu konudaki örneklere tezimizin ikinci bölümünde yer vereceğiz.

Bu vesile ile Hanefilerin içtihat yöntemlerine geçmeden önce aşağıda ibadet, taabbüd ve ta'lil kavramlarıyla, ta'lil ve taabbüd açısından şer'i hükümler hakkında genel bir tasvirde bulunmaya ve taabbüdü hükümlerin ta'lili, bir başka deyişle içtihadı açık olup olmadıkları ele almaya çalışılacaktır.

## I- İBADET, TAABBÜD VE TA'LİL KAVRAMLARI

### A- İBADET KAVRAMI

#### 1. İbadetin Tanımı ve Kapsamı

##### a) İbadetin Tanımı

İbadet, sözlükte boyun eğme, itaat, alçakgönüllülük, kulluk, tapma ve tapınma<sup>1</sup> anlamlarına gelir. Dinî bir terim olarak ise, insanın Allah'a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, onun rızasını kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve davranışlar için kullanıldığı

<sup>1</sup> **İbn Manzûr**, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Ahmed b.Mükrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut t.y., III, 270-273; bk. **Karadâvî**, Yusuf, *el-İbâdetü fi'l-İslâm*, Beyrut 1971, 27.

gibi daha genel olarak aynı özellikteki düşünme, hissetme ve sözleri de içine almaktadır. Ancak ibadet kelimesinin dinî içerik taşıyan belirli ve düzenli davranış biçimleri için kullanımını daha yaygındır.<sup>2</sup>

İbadetin ayrıca biri genel, diğeri özel olmak üzere iki anlamı vardır. Genel anlamda ibadet; mükellefin Allah'a karşı duyduğu sevginin sonucu olarak O'nun rızasına uygun davranma çabasını ve bu şekilde yapılan iradî davranışlarını<sup>3</sup> ifade eder. Buna göre Allah'ın rızasını kazanmak için yapılan her fiil ibadet olarak nitelendirilir ve ödüllendirilir. Özel anlamda ibadet ise mükellefin yaratıcısına duyduğu saygıyı, O'na boyun eğmesini simgeleyen ve bizzat yaratıcının kendisi ve O'nun peygamberleri tarafından yapılması istenen belirli davranış biçimleridir. Fıkıh terminolojisinde ibadet kavramı yaygın olarak işte bu ikinci, yani özel anlamda kullanılmıştır. İslâm'ın şer'an belirlenmiş temel esaslarını teşkil eden, halis niyetle ve Allah'a tazimle yapıldığında mümine sevap kazandıran, namaz, oruç ve haccın<sup>4</sup> yanında, kurban, itikâf, dua, zikir, Kur'an okuma, hayır ve infakta bulunma gibi davranışlar terim anlamıyla ibadetin en belirgin örneklerini oluştururlar.<sup>5</sup>

Kur'an-ı Kerim'de ibadet kelimesi çoğunlukla kulluk, itaat<sup>6</sup> ve ilâh tanımak anlamlarında kullanılır. İbadet karşılığı veya ona yakın anlamda ayrıca dua<sup>7</sup>, tespih<sup>8</sup>, nüsük<sup>9</sup>, zikir<sup>10</sup> inâbe<sup>11</sup> kelimeleri de kullanılmıştır. Kavram olarak kurbet ve tâat kelimeleri de ibadete yakın anlamlar ifade etmektedir. Hanefî fıkıh âlimi İbn Abidin bu kavramlar arasındaki farkı şöyle açıklamıştır:

Niyetle veya niyet etmeksizin yapılması sevap kazandıran amel "tâat"tir. Niyete bağlı olmaksızın, sevap kazandıran ameli yapmak "kurbet"ttir. Yapılması sevap kazandıran işleri, niyet ederek yapmak da "ibadet"tir. Beş vakit namaz, oruç, zekât, hac gibi niyete bağlı olan işler ibadet ve tâat; Kur'an-ı Kerim okumak, vakfetme, köle azat etme ve sadaka verme gibi niyete bağlı olmayan işler kurbet ve tâat; Allah yolunda tefekkür de tâat kapsamındadır.<sup>12</sup>

<sup>2</sup> Sinanoğlu, Mustafa, "İbadet", DİA, XIX, 233.

<sup>3</sup> Akyüz, Vecdi, *Hız Peygamber'in Yaklaşım ve Uygulamalarında İbadet İlkeleri*, İstanbul 2002, s. 13.

<sup>4</sup> Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 165.

<sup>5</sup> Koca, Ferhat, "İbâdet", DİA, XIX, 241.

<sup>6</sup> Şuarâ 42/22; Mü'minûn 23/45-47.

<sup>7</sup> Hac 22/77; Meryem 19/48.

<sup>8</sup> Fetih 48/9.

<sup>9</sup> En'am 6/162.

<sup>10</sup> Bakara 2/198.

<sup>11</sup> Zümer 39/17.

<sup>12</sup> İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, İstanbul 1984, I, 106-107; Bk. Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İmihali*, İstanbul 1995, I, s. 5-6.

## b) İbadetin Kapsamı

Tezin konusunu oluşturan “Hanefî Mezhebi’ne Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar” ın araştırılabilmesi için önce ibadet konularının kapsamını tespit etmekte yarar görünmektedir. Konunun sınırlarını her ne kadar Hanefî Mezhebinin “ibadet konuları” oluşturuyorsa da diğer mezhep fakihlerinin de bu konuda nasıl bir yaklaşım sergilediklerine kısa da olsa değinilecektir. Daha sonra da ibadet kapsamında değerlendirdikleri konu ve uygulamaların tespitine çalışılacaktır.

İslâm fıkıh literatürüne bakıldığında, ibadetin alanı/tasnifi konusunda kesin bir sonuca varılmadığı görülmektedir. Az önce de işaret edildiği gibi, ibadetin alanını sadece namaz, oruç, hac ve zekât konularını kapsayacak şekilde daraltan yaklaşımlar olduğu gibi, insan hayatının her alanını ibadet kapsamına dâhil edecek kadar genişleten yaklaşımlar da mevcuttur.<sup>13</sup> Bu yaklaşımlara iki başlık altında kısaca değinmek istiyoruz.

### (1) Dar Anlamda İbadet

Dar anlamda ibadet, “mükellefin, yaratıcısına karşı duyduğu saygı ve O’na boyun eğmesini simgeleyen, Allah ve Resulü tarafından yapılması istenen belirli davranış biçimleri” olarak tanımlanmaktadır. Gerek Fıkıh literatüründe gerekse halk arasında ibadet kavramının yaygın kullanımı bu anlamdadır. İslâm’ın temel şartlarını teşkil eden namaz, oruç ve haccın yanı sıra kurban, itikâf, dua, Kur’ân okuma, hayır yapma ve infakta bulunma gibi davranışlar terim anlamıyla ibadetin başlıca örneklerini oluşturur.<sup>14</sup>

Söz konusu ibadet konuları klâsik fıkıh kitaplarının genel olarak ilk bölümlerinde yer alır<sup>15</sup> ve bunlar temizlik (abdest, teyemmüm, gusül), namaz, oruç, hac, kurban ve bazen de nikâh veya cihad şeklinde sıralanır. Bu sıralama mezheplere veya müelliflerin şahsî tercihlerine göre kısmî değişiklik gösterebilir. Maddî ve hükmi temizlik âdeti ibadetleri ifanın ön şartı veya hazırlık safhası sayıldığı için en başta yer almış, daha sonra mükellefiyetin yaygınlığı esas alınarak diğer ibadetlere geçilmiştir.<sup>16</sup> Meselâ, İmam Muhammed (ö. 189/806)<sup>17</sup>, Serahsî (ö.483/1090), Kâsânî (ö.587/1191), Merğînânî (ö.593/1197), İbnü’l-Hümâm (ö.681/1457), Mevsilî (ö.683/1284), Bâbertî (ö.786/1384), Şürûnbülâlî (ö.1069/1658), Tahtâvî (ö.1231/1816) ve İbn Âbidîn (ö.1252/1836) gibi bazı Hanefî âlimlerin yazdıkları fûrû-ı fıkıh kitaplarıyla, şerh

<sup>13</sup> Heffening, “İbadat”, İA, V/II, 687; Aydın, Hüseyin, “İslâm’da İbadetin Kur’ân Nazmı ile Kayıtlılığı Meselesi”, İAD, XV, sy. 4, s. 461.

<sup>14</sup> Koca, “İbâdet”, DİA, XIX, 240–241.

<sup>15</sup> Bk. Döndüren, Hamdi, “Günümüzde İslâm Hukuku Araştırmaları”, (U.Ü.İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanı ve Öğrencilerine Sunulan Konferans Metni, Bursa 1987).

<sup>16</sup> Koca, “İbâdet”, DİA, XIX, 242.

<sup>17</sup> Bk. Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan, *Kitâbu’l-Asl (el-Mebsût)*, I-II, Beyrut 1990.

ve haşiyelerine bakıldığında ibadet konularının; “Tahâret”, “Namaz”, “Zekât”, “Oruç” ve “Hac” şeklinde sıralandığını görülebilir. Fakat bunlardan Tahtâvî ve Şürübülâlî, söz konusu sıralamada oruç ibadetine zekâtın önce yer vermişler; İbn Âbidin ise, cihad bahsini de ibâdetlere dâhil etmiştir. Söz konusu âlimler namazı ilk sıraya almalarına gerekçe olarak namazın İslâm dinindeki önemini göstermişlerdir. Her ne kadar namaz, oruç, hac gibi doğrudan ibadet konuları arasında kabul edilmese de namazın şartı olması sebebiyle taharet (abdest, gusül ve teyemmüm ) konusu da namazdan önceye alınmıştır.<sup>18</sup>

Onbeşinci asırdan sonra genel fıkıh kitaplarının bir bölümünü oluşturan taharet, namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadet konuları, başlarına akâid konularının da eklenmesiyle bağımsız eserler halinde ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>19</sup> Halk kitlelerinin ibadetlerle ilgili konuları kolayca öğrenmesini sağlamak amacıyla muhtasar el kitapları şeklinde kaleme alınan bu eserlerin en tanınmışları Gaznevî'nin “el-Mukaddimetü'l Gazneviyye”si, Râzî'nin “Tuhfetü'l- Mülûk”ü ve özellikle de Şürübülâlî'nin “Nûru'l-İzah” adlı eseridir.<sup>20</sup> Bu tür çalışmalar daha sonraki yıllarda yaygın olarak ortaya çıkan ilmihâl kitaplarına kaynaklık teşkil etmiştir.

“Muhtasar”, “İlmihâl” ve “Namaz Hocası” gibi adlarla kaleme alınan bu tür dinî eserlerin ana gövdesini, Allah'a ibadetin biçimsel göstergesi<sup>21</sup> olarak nitelendirilen ibadetler oluşturmuştur. Bu yüzden zaman içinde, ibadetler denilince ilmihâl, ilmihâl denilince de ibadetler akla gelmeye başlamıştır. Şekli, şartları, zamanı belli olan ve süreklilik arz eden ibadetlerle ilmihâl kavramı bir bakıma özdeşleşmiştir. Sonuçta ibadet dar anlamıyla tanımlanırken İslâm'ın esaslarını oluşturan namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadet konuları esas alınmıştır.

Tezin ikinci bölümünde “Hanefî Mezhebi'ne göre uygulama açısından ibadet konularındaki içtihatlar incelenirken, dar anlamda ibadet kapsamında değerlendirilen bu konular esas alınacaktır.

Günümüzde daha çok “Namaz Hocası” veya “İlmihâl” olarak bilinen bu tür eserler, her ne kadar ibadetleri “İslâm'ın beş şartı” ile sınırlandırmaları, içerik ve üslûp açısından istenilen düzeyde olmamaları, bu yüzden Müslümanları daraltılmış, şekilci ve mekanik bir dindarlığa yönettikleri gerekçesiyle eleştirilseler<sup>22</sup> de insanların temel dinî bilgilerinin başlıca

<sup>18</sup> İbn Âbidîn, a.y.

<sup>19</sup> Kelpetîn, Hatice, “İlmihâl”, DİA, XXII, 139.

<sup>20</sup> Özel, Ahmet, “Hanefî Mezhebi”, DİA, XVI, 25.

<sup>21</sup> Algül, Hüseyin, v.dğr. İlmihâl, TDVY, İstanbul 1999, I, 17.

<sup>22</sup> Kırbasoğlu, M. Hayri, “İlmihâl Dindarlığının İmkanı Üzerine” İslâmîyât Der., V , sy. 4, 109.

kaynağı olmuşlardır. Günümüzde özellikle akademisyenler tarafından yapılan ilmihâl çalışmalarının gerek metot ve içerik, gerekse Müslümanların güncel sorunlarına çözümler sunma çabası göstermesi açısından diğerlerinden farklı olduğu bir gerçektir. Bunun için sadece Türkiye Diyanet Vakfı'nın akademisyenlerden oluşan bir komisyona hazırlattığı iki ciltlik İslâm "İlmihâl"ine bakmak yeterli olacaktır.<sup>23</sup>

## (2) Geniş Anlamda İbadet

Geniş anlamda ibadet, mükellefin Allah'a karşı duyduğu sevginin sonucu olarak, O'nun rızasına uygun davranma çabasını ve bu şekilde yapılan iradî davranışları<sup>24</sup> ifade eder. Buna göre Allah'ın rızasını kazanmak için yapılan her fiil ibadet olarak nitelendirilir ve ödüllendirilir.<sup>25</sup> Gerçekten de Kuran-ı Kerim'de "*Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.*"<sup>26</sup> Ayetindeki ibadet kavramı insan hayatının bütününe ibadet kapsamı içine alan bir îmâya sahiptir. Buradan yola çıkarak ibadetin, namaz, oruç, hac, zekât gibi şekli ve törensel davranışları (ritüelleri<sup>27</sup>) da içine alan çok daha kapsayıcı ve geniş bir anlam taşıdığı söylenebilir.<sup>28</sup>

İbadetin sınırını geniş tutan bu yaklaşımlara göre, Allah'ın sevdiği ve razı olduğu her türlü söz ve davranış ibadettir. Namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, hacca gitmek, doğru sözlü olmak, emaneti yerine vermek, ana babaya iyilik etmek, akraba ziyaretinde bulunmak, sözünde durmak, iyiliği emredip kötülükten uzaklaştırmak, cihad, yetime, komşuya, fakire, yolda kalmışa, kölelere ve hayvanlara iyilikte bulunmak, dua etmek, zikir yapmak ve Kur'ân okumak gibi hal ve davranışlarla Allah ve Resulünü sevmek, tevekkül, Allah'ın rahmetini ummak, azabından sakınmak gibi duygu ve tutumlar da ibadet sayılır.<sup>29</sup> Hatta dinde ihlâs sahibi olmak, Allah'ın hükmüne boyun eğmek, verdiği belâyaya sabretmek, nimetlerine şükretmek, kaza ve kaderine razı olmak, rahmetinden ümit kesmemek ve azabından korkmak gibi hususları da

<sup>23</sup> Bk. **Algül**, Hüseyin, v.dğr., *İlmihal* (İman ve İbâdetler/İslam ve Toplum), İstanbul 1998-1999, I-II.

<sup>24</sup> **Akyüz**, Hz. Peygamber'in Yaklaşım ve Uygulamalarında İbadet İlkeleri, s.13.

<sup>25</sup> **Koca**, "İbadet", DİA, XIX, 241.

<sup>26</sup> Zâriyât 51/56.

<sup>27</sup> "Dînî sembolün bedensel ifadesi" olarak tanımlanan "ritüel" kelimesi, daha çok din felsefesi ve din sosyolojisinin literatürüne ait bir kavram olmasına rağmen, son zamanlarda fihhın bir kavramı olan "ibâdet" ile eş anlamlı olarak kullanılmaya başlanmıştır. "Ritüel" kavramı için bk. Çınar, Aliye, "Din Dili: Sembol ve Ritüel", s.10-13, KURAV'ın düzenlediği "Dindarlık Kavramı ve Dindarlık Olgusu Sempozyum"unda sunulan tebliğ metni, İstanbul 2004.

<sup>28</sup> **Tekin**, Mustafa, "Dindarlık Bağlamında Ameli Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım" s. 6, KURAV'ın düzenlediği "Dindarlık Kavramı ve Dindarlık Olgusu Sempozyum"unda sunulan tebliğ metni, İstanbul 2004.

<sup>29</sup> **İbn Teymiyye**, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, *el-Ubûdiyye*, Beyrut 1969, s.38.

ibadetin kapsamına dâhil edenler vardır.<sup>30</sup> Burada ibadetin daha çok “ubudiyet (kulluk)” manasında kullanıldığı görülmektedir.<sup>31</sup>

İbadetlerin kapsamını çok daha geniş tutan Yusuf el-Karadâvi'nin konuyla ilgili şu değerlendirmesine yer vermek istiyoruz:

“Bazı Müslümanlar, ibadet denildiğinde sadece namaz kılmak, oruç tutmak, sadaka vermek, hac ve umre yapmak, dua etmek, zikir ve benzeri ibadetleri anlıyor, ibadetin aynı zamanda ahlâk, hukuk, örf-âdet ve geleneklerle ilişkili olduğunu hesaba katmıyorlar. Oysa ibadet, sadece namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek ve bunlara ilâveten yapılan Kuran okumak, zikir yapmak, dua ve istiğfarda bulunmakla sınırlı değildir. Nitekim birçok dindar insan, bu vecibeleri yerine getirmekle Allah'a karşı olan kulluk görevlerini eksiksiz olarak yerine getirdiklerini sanıyorlar. İslâm dinindeki bu gibi büyük şiarlar ve esaslar Allah'a ibadetin bir parçası olup Allah'ın kullarından istediği ibadetin bütünü değildir.

Gerçek şu ki, Allah'ın insana farz kıldığı, onun hayattaki yegâne gayesi ve yeryüzündeki görevi olarak tanımladığı ibadetin çerçevesi çok daha geniştir. İbadet, insanın bütün davranışlarını içine alır ve hayatı tümüyle kuşatır.”<sup>32</sup>

İbadetlerin kapsamını olabildiğince genişleten bu yaklaşımın bir benzerini Hayri Kırbaçoğlu'nun şu değerlendirmesinde görebiliriz:

“Allah'a teslim olmak anlamına da gelen İslâm'ın, Allah'ın isteklerine boyun eğip, O'na itaat etmek şeklinde özetlenmesi mümkündür. Kuran-ı Kerim insan ile Allah arasındaki bu ilişkiyi, ilk muhataplarının anlayacağı bir dil ile “ubûdiyye (kulluk) benzetmesiyle ifade etmiş olup, Allah'ın Müslümanlara olan talebi ise bireysel, toplumsal ve evrensel boyutları olan taleplerdir. Böyle olunca da “ibadet”in, her konuda Allah'a itaat etmek anlamına geleceği de açıktır. Mantiken, Allah'a kulluk etmek ve onun isteklerini yerine getirmek anlamına gelen “ibadet”in, İslâmî öğretinin bütün alanlarını kapsamı gerektiğini anlamak zor olmasa gerekir.”<sup>33</sup>

İbadeti geniş anlamıyla değerlendirenler, bu kavramın sadece namaz, oruç hac, zekât ve kurban gibi şeklî ve törensel uygulamalardan ibaretmiş gibi algılanmasına yol açan “ilmihâl” veya “namaz hocası” türü eserlerin mahzurlarına dikkat çekmişlerdir. Onlara göre bu tür eserler daraltılmış, derinliksiz, şekilci ve mekanik dindarlığın kapısını aralamasının yanı sıra, muhteva

<sup>30</sup> Karadâvi, *a.g.e.*, s. 49; Aydın, Hüseyin, *a.g.m.*, s. 461-462.

<sup>31</sup> Şentürk, Hâbil, *İbâdet Psikolojisi (Hz. Peygamber Örneği)*, İstanbul 2000, s. 39.

<sup>32</sup> Karadâvi, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>33</sup> Kırbaçoğlu, *a.g.m.*, s. 112.

ve üslûp bakımından da yeni ve çağdaş değildir. Ayrıca bu tür eserler “amel-i sâlih” kavramını ibadetin kapsamı dışında tutmuşlardır.<sup>34</sup>

## 2. İbadetlerin İslâm’daki Yeri ve Önemi

İslâm’da ibadetler, dinin özünü teşkil eden iman esaslarından sonra ikinci önemli halkayı oluşturur. Diğer bir ifadeyle din, en yalın biçimiyle Allah’a inanma ve O’na ibadet etmekten ibaret olduğundan inanç ve ibadet sistemleri dinin aslî unsurlarını meydana getirir. Dinin îtikâdî ve amelî olmak üzere insana hitabeden iki yönünün olduğundan hareket edildiğinde ibadetler dinin amelî hükümlerinin ilk halkasını teşkil eder ve dinin dışı akseden sembelleri (şeaîr) olarak anılır. Bu nedenle de Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde dinî anlama faaliyeti şeklinde algılanan ve Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren dinin amelî hükümlerine hasredilmeye başlanan fıkıh ilminin ana konularından birini teşkil etmiştir.<sup>35</sup> Nitekim İslâm fıkınının gerek müçtehit imamlar döneminde gerekse kanunlaştırma hareketlerinden sonra yapılan tasniflerinde ibadetler birinci sırada yer almıştır.<sup>36</sup>

İslâm insanın yaratılış gayesini “Allah’a kulluk” olarak belirlemiş, bunun gereği olarak mükelleflere ibadeti emretmiş ve ibadetin dindeki önemini vurgulamıştır. Allah teâlâ Kur’ân-ı Kerim’de, “*Cinleri ve insanları sadece bana kulluk etmeleri için yarattım. Ben onlardan rızık istemem. Beni doyurmalarını da istemem. Şüphesiz rızık veren de güç ve kuvvet sahibi olan da Allah’tır.*”<sup>37</sup> buyurarak insanın yaratılış amacının “kulluk” olduğunu ortaya koymuştur.

Bir başka ayette ise Allah, “*Ey İnananlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz...*”<sup>38</sup> buyurmuştur.

İslâm’da ibadetin sadece Allah için yapılması esastır. “*Ey İnsanlar! Ben size, şeytana tapmayın, o size apaçık bir düşmandır. Bana kulluk edin, bu dosdoğru yoldur, diye bildirmedim mi?*”<sup>39</sup> ayeti bu konunun esasını teşkil etmektedir. Aşağıdaki ayetlere baktığımızda Nuh, Hûd, Salih, İbrahim ve Lût başta olmak üzere bütün peygamberlerin ilk çağrısının “Allah’a kulluk” olduğu anlaşılmaktadır.

“*Ey Kavmim! Allah’a kulluk edin. Sizin ondan başka hiçbir tanrınız yoktur.*”<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Kırbaoğlu, a.g.m., a.y.; Tekin, Mustafa, a.g.tb., s. 6.

<sup>35</sup> Koca, “İbadet” DİA, XIX, 241.

<sup>36</sup> Bk. Döndüren, Hamdi; “Günümüzde İslâm Hukuku Araştırmaları”, a.y.

<sup>37</sup> Zâriyât 51/56–59.

<sup>38</sup> Bakara 2/21.

<sup>39</sup> Yâsîn 36/60–61.

<sup>40</sup> A’raf 7/59.



“And olsun ki, biz her ümmete, 'Allah'a kulluk edin, azdırcılardan kaçının' diyen peygamber göndermişizdir.”<sup>41</sup>

“Ey Muhammed! Senden önce gönderdiğimiz her peygambere 'Benden başka tanrı yoktur. Bana kulluk edin' diye vahy etmişizdir.”<sup>42</sup>

“ Şüphesiz bu Müslümanlık, bir tek din olarak sizin dininizdir ve Ben de sizin Rabbinizim; öyleyse benden sakının (bana kulluk edin).”<sup>43</sup>

İslâm insanlara ibadeti sadece emretmekle kalmamış aynı zamanda onu sevdirmeye çalışmış, onun önem ve faziletini açıklayarak insanları bir nevi yarışa davet etmiştir. İbadete sarılan ve çokça ibadet edenler övülmüş, ondan kaçınanlar ve kusurlu hareket edenler ise yerilmiştir.<sup>44</sup> İnsanlar, kıyamet gününde ilk olarak sorguya çekilecekleri<sup>45</sup>, terk etmekten veya ihmal etmekten dolayı sorumlu tutulacakları konu olan ibadetleri<sup>46</sup> eda etmeye sürekli teşvik edilmişlerdir.

Buraya kadar olan açıklamalarda genel anlamda ibadetin İslâm dinindeki yeri ve önemine değinildi. Şimdi ise yukarıda dar anlamda ibadet kapsamında değerlendirilen taharet, namaz, zekât, oruç, hac, kurban, adak, yemin, kefaretlar, dua, zikir gibi konuların İslâm'daki yeri ve önemi üzerinde kısaca durulacaktır.

**Taharet:** İslâm, insanın hem genel hayatında hem de ibadet hayatında temiz olmasına önem vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber, kendi hayatında temizliği yaşamış ve “*Temizlik imanun yarısıdır.*”<sup>47</sup> diyerek onun önemine dikkat çekmiştir.<sup>48</sup> Özellikle ibadet edecek kişilerin Allah'ın huzuruna çıkarken gerek maddî gerekse manevî olarak temiz olmaları gerekir. Bu tür temizlik, bazı ibadetlerin başlangıcını teşkil eden<sup>49</sup> bir hazırlık aşamasıdır. Bu husus hadis-i şerifte “*Namazın anahtarı temizliktir.*”<sup>50</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Kuran-ı Kerim'de ise, namaz kılmak isteyen kişinin abdest alması ve cünüplükten temizlenmesi emredilmektedir.<sup>51</sup> Kuran ve

<sup>41</sup> Nahl 16/ 36.

<sup>42</sup> Enbiyâ 21/25.

<sup>43</sup> Mü'minûn 23/52.

<sup>44</sup> Bk. Secde 32/16–17; Furkân 25/64; Âl-i İmrân 3/17; Ahzâb 33/35, 42; Kehf 18/28; En'âm 6/52.

<sup>45</sup> Bk. Müddessir 74/42–47; Kıyâmet, 75/31–33; **Tirmîzî**, *Salât*,188; **Ebû Dâvûd**, *Salât*,145; **Nesâî**, *Salât*, 9; **İbn Mâce**, *İkâmet*, 202.

<sup>46</sup> Meryem 19/59, 60; Mâûn 107/4-5; **Buhârî**, *Mevâkît*, 15, 34; **Nesâî**, *Salât*,15; **İbn Mâce**, *İkâmet*, 93; **Nesâî**, *Cum'a*, 2; **Tirmîzî**, *Cum'a*, 7.

<sup>47</sup> **Müslim**, *Tahâret*, 1.

<sup>48</sup> **Şentürk**, *a.g.e.*, s. 87.

<sup>49</sup> **Bilmen**, Ömer Nasuhi; *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul t.y., s. 42.

<sup>50</sup> **Ebu Dâvûd**, *Salât*, 73; **Tirmîzî**, *Mevâkît*,62; **İbn Mâce**, *Tahâret*, 3.

<sup>51</sup> Mâide 5/6.

hadislerdeki bu emir ve tavsiyelerden dolayı temizlik konusuna fıkıh kitaplarında “Taharet” başlığı altında ibadet konularından önce yer verilmiştir.

**Namaz:** İslâm’ın temelini oluşturan ibadetlerin en önemlisi ve en başta geleni “*dinin direği*”<sup>52</sup> olarak nitelendirilen namazdır. Sözlükte “dua etmek” ve “hayır duada bulunmak” anlamına gelen namaz (salât), tekbir ile başlayıp selâm ile tamamlanan özel hareketler ve sözlerden ibaret olan bir ibadet<sup>53</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Namaz, İslâm’ın ilk yıllarında önce iki vakit<sup>54</sup>, hicretten yaklaşık bir buçuk yıl önce de beş vakit olarak miraç gecesinde farz kılınmıştır.<sup>55</sup> Geçmiş bütün peygamberlerin şeriatlarında bulunan<sup>56</sup> namazın İslâm’daki meşruiyeti, “*Şüphesiz namaz, müminlere vakitleri belirlenmiş olarak farz kılınmıştır.*”<sup>57</sup>, “*Namazı kılınız ve zekâtı veriniz*”<sup>58</sup> gibi ayetlerin<sup>59</sup> yanı sıra Hz. Peygamber’in şu hadisiyle sabittir:

*“İslâm beş şey üzerine kurulmuştur: Allah’tan başka ilâh bulunmadığına, Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğuna şahadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, haccetmek ve Ramazan orucunu tutmak”*<sup>60</sup>

Konuyla ilgili başka hadisler de vardır.<sup>61</sup> Ayrıca İslâm âlimleri namazın günde beş vakit olarak farz kılındığı konusunda icmâ etmişlerdir.<sup>62</sup>

**Zekât:** İslâm’ın esaslarını oluşturan ibadetlerin ikincisi zekâttır. Sözlükte, bereket, temizlik, çoğalma<sup>63</sup> gibi anlamlara gelen zekâtın istilâhî anlamı, “Belli bir malın belli bir kısmını belli yerlere vermek” tir.<sup>64</sup> Buna göre zekât, ortalama refah düzeyinin üzerindeki yükümlülerin belirli şartları taşıyan mal varlıklarının belirli bir miktarını, belirli bir zaman sonra hak sahibi durumunda olan alt gelir sahiplerine ulaştırmak üzere Allah rızası için vermeleridir.<sup>65</sup> Hem sosyal hem de malî yönü bulunan zekât hicretin ikinci yılında farz kılınmıştır.<sup>66</sup>

<sup>52</sup> **Tirmîzî**, *İmân*, 8; **Süyûtî**, Celâlüddîn Abdurrahman, *el-Câmiu’s-Sağîr*, Mısır 1954, II, 83.

<sup>53</sup> **Erdoğan**, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.394; **Döndüren**, *Delilleriyle İslam İlmihali*, s. 191.

<sup>54</sup> **Olgun**, Tahir, *Müslümanlıkta İbâdet Tarihi*, Ankara 1998, s. 50.

<sup>55</sup> **Tirmîzî**, *Salât*, 45; **Nesâî**, *Salât*, 1; **Olgun**, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>56</sup> **Ekinci**, Ekrem Buğra, *İslam Hukuku ve “Önceki Şeriatlar”*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2003, s. 121

<sup>57</sup> Nisâ 4/103.

<sup>58</sup> Hac 22/78.

<sup>59</sup> Ayrıca bk. Bakara 2/45, 208; Beyyine 98/5; Ankebut 29/45.

<sup>60</sup> **Buhârî**, *İmân*, 1–2; **Müslim**, *İmân*, 19–22.

<sup>61</sup> Bk. **Buhârî**, *Zekât*, 41, 63, *Megâzî*, 60, *Tevhîd*, 1; **Nesâî**, *Zekât*, 1.

<sup>62</sup> **Kâsânî**, Alâüddin Ebû Bekr, *Bedâiu’s- Sanâi’ fî Tertibi’s-Şerâi’*, Kahire 1972., I, 282; **İbn Rüşd el-Hafîd**, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, İstanbul 1985, I, 70.

<sup>63</sup> **Erdoğan**, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 492.

<sup>64</sup> **Yavuz**, Yunus Vehbi, *İslâm’da Zekât Müessesesi*, İstanbul 1983, s. 33.

<sup>65</sup> **Erdoğan**, *a.g.e.*, s. 492.

<sup>66</sup> **Olgun**, *a.g.e.*, s. 191; **Karaman**, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 84.

Allah, Kuran-ı Kerim’de genellikle zekâtı namazla birlikte zikretmiştir. Meselâ, Kuran’da yirmi sekizi namazla birlikte<sup>67</sup> olmak üzere otuz iki yerde zekât emredilmiştir. “*Namazı kılınız, zekâtı veriniz ve rükûa gidenlerle birlikte rükû ediniz.*”<sup>68</sup>, “*Müminlerin mallarından zekât al ki onları temizleyip mallarını çoğaltasın*”<sup>69</sup> ve “*Hasat günü ürünün hakkını ödeyin*”<sup>70</sup> mealindeki ayetler zekâtın farz oluşunun delillerindendir. Hz. Peygamber de zekâtı verilmeyen malın ahirette kişinin sorumluluğuna vesile olacağını ifade ettiği hadislerinde<sup>71</sup> zekâtın önemini ortaya koymuştur.

Zekât, sadece Müslümanlara değil, diğer semavî dinlerin müntesipleri olan Ehl-i Kitab’a da emredilmiştir.<sup>72</sup> Buradan anlaşılan o ki, İslâm’ın da dâhil olduğu ilâhî dinler, insanlığa ulaştırdıkları mesajlarında yoksullara yardım etmek, onlara iyilik yapmak ve güzel davranmak gibi temel insanî ve ahlâkî değerlere büyük önem vermişlerdir.<sup>73</sup>

**Oruç:** İslâm’ın temel ibadetlerinin üçüncüsü oruçtur. Arapçası “savm” ve “sıyâm” olan oruç, sözlükte; bir şeyden uzaklaşmak, bir şeye karşı kendini tutmak anlamına gelir.<sup>74</sup> Fıkhî bir terim olarak ise oruç, kişinin kendisini ibadet niyetiyle ikinci fecirden itibaren güneşin batışına kadar yemekten içmekten ve cinsel ilişkiden alıkoymasındır.<sup>75</sup> Daha önceki ümmetlere de farz kılınan<sup>76</sup> ve irade/nefis terbiyesine dönük<sup>77</sup> bedenî bir ibadet olan Ramazan orucu, hicretin ikinci yılında farz kılınmıştır.<sup>78</sup>

Ramazan orucu ile mükellef olan Müslümanlar başlangıçta, oruç tutmak veya tutulmayan güne bedel olarak fidye verme konusunda serbest bırakılmışlardı. Yine hastalarla yolcuların iyileştikten veya evlerine döndükten sonra, tutamadıkları oruçları günü gününe tutmalarına izin verilmişti. Fakat daha sonra gücü yeten ve mukim olanların fidye vermeleri uygulaması kaldırılmış, oruç tutmaları farz kılınmıştır.<sup>79</sup> “*Ey iman edenler! Sizden öncekilere*

<sup>67</sup> Bk. Bakara 2/83, 110, 177, 277; Nisâ 4/77, 162; Mâide 5/12, 55.

<sup>68</sup> Bakara 2/43.

<sup>69</sup> Tevbe 9/103.

<sup>70</sup> En’am 6/141.

<sup>71</sup> **Buhârî**, *Zekât*, 3; **Müslim**, *Zekât*, 24–26; **İbn-i Mâce**, *Zekât*, 2.

<sup>72</sup> Bk. Enbiyâ 21/73; Meryem 19/32, 56; Bakara 2/83; Mâide 5/12; Beyyine 98/4-5; **Ekinci**, *a.g.e.*, s. 124.

<sup>73</sup> **Karadâvî**, *a.g.e.*, s. 236-237.

<sup>74</sup> **Hudârî**, Muhammed, *Târîhu’t-Teşrî’l-İslâmî* (İslâm Hukuku Tarihi, çev. Haydar Hatipoğlu), İstanbul 1974, s. 52.

<sup>75</sup> **Karadâvî**, *a.g.e.*, s. 271; **Olgun**, *a.g.e.*, s. 147; **Erdoğan**, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 375; Ayrıca bk. **Atay**, Hüseyin, “*Sahur Vaktinin Tayin ve Tespiti*”, AÜİF, İİED, sy. 5, s. 1–2.

<sup>76</sup> Bakara 2/183; bk. **Olgun**, *a.g.e.*, s. 147-152; **Karaman**, *a.g.e.*, s. 83 ; **Ekinci**, *a.g.e.*, s. 122.

<sup>77</sup> **Şentürk**, *a.g.e.*, s. 97.

<sup>78</sup> **Olgun**, *a.g.e.*, s. 147-152; **Karaman**, *a.g.e.*, s. 83, **Hamidullah**, Muhammed, *İslama Giriş*, (çev. K. Kuşçu), Ankara t.y. s. 28.

<sup>79</sup> **İbn Kayyim el-Cevziyye**, *Zâdü’l-Meâd*, (çev. Ş. Özen, H.A.Özdemir, A.V.Kurt), İstanbul 1989, II, 43; **Olgun**, *a.g.e.*, s. 152.

*farz kılındığı gibi, takvaya ermeniz için size de oruç farz kılındı.*<sup>80</sup> ve “*Kim Ramazan ayına erişirse oruç tutsun*”<sup>81</sup> meâlindeki ayetlerle yukarıda zikrettiğimiz İslâm’ın beş esasını içeren Hz. Peygamber’in hadisi<sup>82</sup> orucun farziyetinin delillerini oluşturmaktadır.

Bu ve bezeri<sup>83</sup> ayet ve hadislere bakıldığında İslâm’ın, kişiyi Allah’a itaat ve teslimiyete alıştıran, nefsanî ve şehvî duygularına hâkim olmayı öğreten, böylece bir kulluk şuuru içinde hayatı kötülüklerden uzak bir şekilde sürdürmeye zemin hazırlayan oruç ibadetine ne kadar önem verdiğini görmek mümkündür.

**Hac ve Umre:** Allah’ın, ilke ve niteliklerini bildirerek farz kıldığı ibadetlerin dördüncüsü ve sonuncusu hacdır.<sup>84</sup> Sözlükte kastetmek, niyet etmek, yönelmek ve ziyaret etmek<sup>85</sup> anlamlarına gelen haccın terim anlamı şöyledir: “İbadet maksadıyla Arafat’ta belirli bir vakitte bir süre durmaktan, daha sonra Beytullah’ı (Ka’be) usulüne göre ziyaret etmekten ibaret olan malî ve bedenî bir ibadettir.”<sup>86</sup>

Hac ve Umre İslâm’dan önce de bilinen ve Hicaz bölgesinde yaşayan insanlar tarafından yerine getirilen bir ibadetti. Bu ibadetin tarihi Hz. Âdem’e kadar uzanır. Çünkü Ka’be yeryüzünde Allah’a ibadet için yapılan ilk mabettir. Ka’be’nin tarihi Hz. Âdem’e kadar<sup>87</sup> uzansa da Kur’an’da Hz. İbrahim zamanında yeniden inşa edildiğini gösteren ayetler vardır.<sup>88</sup> Araplarca bu ibadetin sürekli yapılıyor olması ve konuyla ilgili nasların net bir tarih vermemesi, İslâm’da haccın farz kılınma zamanı konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hicretin dördüncü<sup>89</sup> veya altıncı yılında<sup>90</sup> farz kılındığına dair çeşitli rivayetler varsa da meşhur olan görüşe göre hac, hicretin dokuzuncu senesinde<sup>91</sup> “*Gücü yeten herkese, Allah için Ka’be’yi ziyaret edip haccetmek farz kılındı.*”<sup>92</sup> meâlindeki ayetle farz kılınmıştır. Ayrıca, “*Haccı ve Umreyi Allah için tamamlayın*”<sup>93</sup> ve “*İnsanları hacca davet et ki, gerek yaya*

<sup>80</sup> Bakara 2/183.

<sup>81</sup> Bakara 2/185.

<sup>82</sup> **Buhârî**, *Îmân*, 1–2; **Müslim**, *Îmân*, 19–22; **Tirmîzî**, *Îmân*, 3; **Nesâî**, *Îmân*, 13; Ayrıca Talha b.Ubeydullah’tan rivayet edilen bir hadis için bk. **Buhârî**, *Îmân*, 34; *Savm*, 1; **Müslim**, *Îmân*, 8; **Ebû Dâvud**, *Salât*, 1.

<sup>83</sup> Bk. Nisâ 4/92; Mâide 5/89; Mucâdele 58/3–4; **Buhârî**, *Savm*, 10, 20; **Tirmîzî**, *Savm*, 82.

<sup>84</sup> **Karadâvî**, *a.g.e.*, s. 281.

<sup>85</sup> **İbn Manzur**, *a.g.e.*, III, 48; **Olgun**, *a.g.e.*, s. 225.

<sup>86</sup> **Döndüren**, *Delilleriyle İslam İlmihali.*, s. 559.

<sup>87</sup> **Ezrakî**, Ebu’l-Velid Muhammed, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, (çev. Yunus Vehbi Yavuz), Feyiz Yayınları, İstanbul 1974, s. 35 vd.

<sup>88</sup> Hac 22/26–29.

<sup>89</sup> **Karaman**, *İslam Hukuk Tarihi.*, s. 83.

<sup>90</sup> **Hudârî**, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>91</sup> **İbn Kayyim**, *a.g.e.*, II, 123; **Olgun**, *a.g.e.*, s. 225.

<sup>92</sup> Âl-i İmrân 3/97.

<sup>93</sup> Bakara 2/196.

olarak, gerekse uzak yollardan gelen çeşitli vasıtalarla sana varsınlar”<sup>94</sup> meâlindeki ayetler de haccın farz oluşunun delillerindedir.

Hz. Peygamber de “Şüphesiz Allah size haccı farz kıldı, haccı ifa ediniz.”<sup>95</sup> buyurarak haccın Müslümanlar üzerine farz kılınan bir ibâdet olduğunu bildirmiştir.

Hac, her yıl dünyanın değişik bölgelerinden gelen milyonlarca müslümanın aynı zaman ve mekânda, aynı kıyafetlerle, aynı duygular içinde eda ettikleri sosyal yönü ağır basan bir ibadettir. Birlik beraberlik, kardeşlik, dayanışma ve müşavere dini olan İslâm, bütün bu değerleri hac ibadetinde birleştirmiştir.

Buraya kadar zamanı, şekil ve şartları şer’an belirlenmiş olan ve İslâm’ın şartlarını oluşturan temizlik, namaz, zekât, oruç ve hac gibi düzenli ibadetlerin (ibâdât-ı mersûme)<sup>96</sup> İslâm’daki yeri ve önemine kısaca değinildi. Bunların dışında kalan, kurban, i’tikâf, adak yemin, kefarete ve dua gibi ibadet ve ibadet nitelikli diğer konuların İslâm’daki yeri ve önemine aşağıda değinilmiştir.

**Kurban:** Sözlükte “yaklaşmak, kendisiyle Allah’a yaklaşılacak şey”<sup>97</sup> anlamına gelen kurban, dinî bir terim olarak, “ibadet maksadıyla belirli bir vakitte belirli şartları taşıyan hayvanı usulünce boğazlamak, ya da bu şekilde boğazlanan hayvan” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>98</sup> Arapçada bu şekilde kesilen hayvana “udhiyye” denir.<sup>99</sup>

Fıkıhta ve özellikle ilmihâl literatüründe kurban denilince aksine bir kayıt bulunmadığı sürece, yukarıda tanımlanan ve kurban bayramında kesilen kurban (udhiyye) anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yine ibadet niyetiyle kesilen, “adak”, “akika”, “hedy” ve hacda yasakların ihlâli ya da vaciplerin terki halinde gereken “ceza ve kefarete” kurbanı gibi başka kurban çeşitleri de vardır.<sup>100</sup>

Allah’ın sayısız nimetlerine şükürün bir ifadesi<sup>101</sup> olan kurban, İslâm milleti dışındaki milletlere de meşru kılınan bir ibadettir.<sup>102</sup> Geniş bir perspektiften baktığımızda kurbanın

<sup>94</sup> Hac 22/27.

<sup>95</sup> **Müslim**, *Hac*, 412; **Nesâî**, *Menâsik*, 1; Ayrıca başka hadisler için bk. **Buhârî**, *Îmân*, 1–2; **Müslim**, *Îmân*, 19–22; **Tirmizî**, *Îmân*, 3; **Nesâî**, *Îmân*, 13.

<sup>96</sup> **Özsoy**, Ömer - **Güler**, İlhamî, *Konularına Göre Kur’ân* (Sistematik Kur’ân Fihristi), Ankara 1999, s. 351.

<sup>97</sup> **Öztürk**, Yaşar Nuri, *İslâmî Kavramlar Ansiklopedisi*, İstanbul 199, I, 182.

<sup>98</sup> **Apaydın**, Yunus, v.dğr., *İlmihal*, II, 1, Ayrıca bk. **Döndüren**, a.g.e., s. 607; **Erdoğan**, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 254-255.

<sup>99</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 8.

<sup>100</sup> **Apaydın**, Yunus, v.dğr., *İlmihal*, II, 3; **Çalış**, Halit, “Kurbanın Dini Hükümü ve Fert ya da Aile Adına Kesilmesi”, İHAD, sy. 3, Konya, 2004, s. 212.

<sup>101</sup> Hac 22/36.

<sup>102</sup> Hac 22/34; bk. **Güç**, Ahmet, “Kurban”, DİA, XXVI, 434-435; **Ekinci**, a.g.e., s. 124-126

tarihinin Hz. Âdem'in oğullarına kadar uzandığını görürüz.<sup>103</sup> Bu durum, İslâm'da kurban kesme ibadetinin insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahip olduğunu göstermekte ise de daha dar çerçevede kurbanın Hz. İbrahim'e kadar uzandığı görülmektedir.<sup>104</sup> Baba - oğul iki peygamber arasında geçen kurban hâdisesini Kur'ân bizlere nakletmektedir.<sup>105</sup> İslâm'da Kurban ise hicretin ikinci yılında meşru kılınmıştır.<sup>106</sup>

Kurban kesmenin dinî hükmü konusunda farklı görüşler vardır. Ebû Hanîfe'ye ait olan ve Hanefî mezhebinde ağırlıklı olan görüşe ve bazı müçtehit imamlara göre, dînen aranan şartları taşıyan kimselerin kurban kesmeleri “vacip”; İmam Şafîî, İmam Malik, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed gibi müçtehitlerin de aralarında bulunduğu çoğunluğa göre ise “müekket sünnet” tir.<sup>107</sup>

Hanefiler, Kur'ân'da Hz. Peygamber'e hitaben “*Rabbin için namaz kıl, kurban kes*”<sup>108</sup> meâlindeki ayetin hitabının ümmeti de kapsadığı ve vücûp ifade ettiği görüşündedir.<sup>109</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in birçok hadisinde, hali vakti yerinde olanlara kurban kesmeyi emretmesi<sup>110</sup> veya tavsiye etmesi<sup>111</sup>, kendisinin de kurban kesmeyi hiç terk etmemesi<sup>112</sup> kurbanın vacip oluşuna delil getirilmiştir. Sünnet olduğunu ileri sürenler ise, Kur'ân'da bu konuda açık bir emrin bulunmayışından ve Hz. Peygamber'in kurban kesme ibadetini devamlı yapmış olmasının kurbanın sünnet olmasıyla da açıklanabileceği noktasından hareket etmişlerdir.<sup>113</sup>

Her ne kadar sadece kurbanla ilgili ayetlere<sup>114</sup> bakarak kurban kesmenin yalnız hac ibadetini yerine getirenler için bir vecibe olduğunu, bunun dışında kurban kesmenin ise “hayırlı bir gelenek” olduğunu söyleyenler<sup>115</sup> varsa da, Kur'ân ve Sünnet'e bir bütün olarak baktığımızda onun bir gelenek değil, hükmü ne olursa olsun günümüze kadar tevarüs eden bir ibadet olduğunu söylemenin daha doğru olacağı düşüncesindeyiz. Kaldı ki kurbanın ibadet olduğu konusunda geçmiş dönem uleması arasında herhangi bir ihtilâf da yoktur.<sup>116</sup>

<sup>103</sup> Mâide 5/27–30.

<sup>104</sup> **Çalış**, *a.g.m.*, s. 211.

<sup>105</sup> Sâffât 37/102–111.

<sup>106</sup> **Karaman**, *İslam Hukuku Tarihi.*, s. 83-84; **Döndüren**, *a.g.e.*, s. 607.

<sup>107</sup> **İbn Rüşd**, *a.g.e.*, I, 347 vd.; **Algül**, Hüseyin v.dğr., *İlmihal*, II, 3; **Çalış**, *a.g.m.*, s. 212.

<sup>108</sup> Kevser 108/2.

<sup>109</sup> Bk. **Serahsî**, *el-Mebsût*, XII, 8; **Kâsânî**, *a.g.e.*, VI, 2816.

<sup>110</sup> Bk. **İbn Mâce**, *Edâhî*, 3; **Ebû Dâvûd**, *Edâhî*, 1; **Tirmîzî**, *Edâhî*, 12,18; **İbn Mâce**, *Edâhî*, 2.

<sup>111</sup> Bk. **Müslim**, *Edâhî*, 39–42; **İbn Mâce**, *Edâhî*, 11; **Tirmîzî**, *Edâhî*, 24.

<sup>112</sup> Bk. **Tirmîzî**, *Edâhî*, 11.

<sup>113</sup> **Apaydın**, Yunus, v.dğr., *İlmihal*, II, 3.

<sup>114</sup> Bk. **Kevser** 108/2; **Bakara** 2/196; **Hac** 22/27, 28, 32, 33, 34, 36, 37; **Mâide** 5/27, 97.

<sup>115</sup> **Özsoy**, **Ömer-Güler** İlhami, *a.g.e.*, s. 373.

<sup>116</sup> **Koca**, “*İbâdet*”, **DİA**, XIX, 242; **Kahraman**, Abdullah; *İslam'da İbâdetlerin Değişmezliği*, İstanbul 2002, s. 265.

Hem malî hem de ruhî bir ibadet olan kurban, Müslümanları hem Allah'a hem de bir birlerine yaklaştırması, sosyal yardımlaşma ve dayanışma duygularının canlanmasına vesile olması bakımından İslâm'ın önem verdiği ibadetler arasında yer almıştır.

**İtikâf:** İslâm'da yer alan ibadetlerden biri de itikâftır.<sup>117</sup> Sözlükte “hapsetmek alıkoymak; bir yere yerleşmek, oraya bağlanıp kalmak”<sup>118</sup> anlamlarına gelen itikâf, bir fıkıh terimi olarak mescitte veya mescit hükmünde olan bir yerde ibadet amacıyla ve belirli kurallara uyarak bir süre kalmak, inzivaya çekilmek şeklinde tanımlanmıştır.<sup>119</sup>

Vahiy geleneğine sahip hemen hemen bütün dinlerde muhtelif şekillerde gerçekleştirilen köklü bir gelenek<sup>120</sup> olan itikâfın tarihi Hz. İbrahim ve oğlu İsmail zamanına kadar uzanır. “İbrahim ve İsmail’e: Evimi onu ziyaret edenler, ibadet için orada kalanlar (âkîfîn), rükû ve secde edenler için tertemiz tutun diye emir verdik”<sup>121</sup> meâlindeki ayet buna işaret etmektedir.

İtikâf, Kur’ân ve Sünnet ile meşru kılınmış olan bir ibadettir.<sup>122</sup> “Sizler mescitlerde itikâfta iken hanımlarınıza yaklaşmayın”<sup>123</sup> meâlindeki ayet ile Hz. Aişe’den rivayet edilen, Hz. Peygamberin Medine’ye geldikten sonra vefatına kadar Ramazan ayının son on gününde itikâfa girdiğine dair hadis<sup>124</sup> İslâm’da itikâfın meşrûiyetinin delillerini oluşturmaktadır. Ayrıca İslâm âlimleri itikâfın meşrûiyeti ve en önemli ibadetlerden biri olduğu konusunda icmâ etmişlerdir.<sup>125</sup>

Yerine göre vacip, sünnet veya müstehap olabilen<sup>126</sup> itikâf ibadeti insanda, dinî duygu ve düşüncenin yoğun bir şekilde yaşandığı, maddî ilgilerden olabildiğince uzaklaşarak Allah’a yönelindiği derin ve manevî bir imkân sunması<sup>127</sup> açısından son derece önemli bir yere sahiptir.

Adak, kefaret ve yemin gibi konular düzenli olarak getirilen temel ibadetlerden kabul edilmeseler de ibadet kavramıyla yakından ilgilidirler.<sup>128</sup> Bu konular ibadetlerle alâkalı fikhî hüküm ve bilgileri tamamlayıcı olduğu, hatta aynı yaklaşımla ele alındığı için klâsik fıkıh

<sup>117</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 114; Kubeyî, Ahmed Abdürrezzak; *İtikâf*, (çev.Nurettin Yıldız), İstanbul 1987, s. 20; Döndüren, *a.g.e.*, s. 476.

<sup>118</sup> Kubeyî, *a.g.e.*, s. 16; Şener, Mehmet; “İtikâf”, DİA, XXIII, 457.

<sup>119</sup> Şener, Mehmet, *ay.*; Erdoğan, *a.g.e.*, s. 218; Algül, Hüseyin, v.dğr., *İlmihal*, I, 404; Döndüren, Hamdi, *a.g.e.*, s. 475. Akyüz, Vecdi; *Mukayeseli İbâdetler İlmihali*, II, 431.

<sup>120</sup> Şener, Mehmet; “İtikâf”, DİA, XXII, 458.

<sup>121</sup> Bakara 2/125.

<sup>122</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 114.

<sup>123</sup> Bakara 2/187.

<sup>124</sup> Bk. Buhârî, *İtikâf*, 1; Müslim, *İtikâf*, 2; Ebû Dâvûd, *Savm*, 77; Tirmizî, *Savm*, 71; İbn Mâce, *Siyâm*, 58.

<sup>125</sup> Kubeyî, *İtikâf*, (çev. Nurettin Yıldız), s. 20.

<sup>126</sup> Detaylı bilgi için bk. Akyüz, Vecdi, *a.g.e.*, II, 432-433.

<sup>127</sup> Şener, Mehmet; “İtikâf”, DİA, XXII, 458.

<sup>128</sup> Hudarî, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî* (İslâm Hukuku Tarihi, çev. Haydar Hatipoğlu), s. 64; Apaydın, Yunus, v.dğr., *İlmihal*, II, 21; Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, s. 462.

kaynaklarımızda ve ilmihâl kitaplarında aynı ana bölüm içinde yer almıştır. Bu nedenle biz bunları kaynaklardaki değerlendirmelerden yola çıkarak bizatihi “ibadet” değil de “ibadet nitelikli” konular şeklinde isimlendirdik.

**Adak:** Adak, İslâm’da kişinin dindarlığını ve Allah’a karşı sorumluluğunu ilgilendirmesi, bu nedenle kul ile Allah arasında kalan bir iş olması özelliği ile de ibadet konuları arasında değerlendirilmiştir.<sup>129</sup> Türkçede kullanılan adak kelimesinin karşılığı olan “nezi” lügatte, “insanın yerine getirmeyi kendisine borç (vacip) kıldığı ya da vaat ettiği şey” manasına gelmektedir.<sup>130</sup> Fıkıh ıstılahında ise adak, “Allah’a ibadet amacıyla<sup>131</sup> bir kimsenin dinen yükümlü olmadığı ibadet cinsinden bir şeyi kendi kendine vacip kılmasını”<sup>132</sup> ifade eder. Diğer bir ifadeyle “kişinin farz veya vacip cinsinden bir ibâdeti yapacağına dair Allah’a söz vererek o ibâdeti kendine borç kılması”dır.<sup>133</sup>

Adak, önceki semavî dinlerde de yer almış olan bir ibadettir.<sup>134</sup> Kur’ân-ı Kerim’de bir ayette Hz. Meryem’in yaptığı adaktan<sup>135</sup>, başka bir ayette de ona önerilen “sükût orucu” şeklindeki adaktan<sup>136</sup> söz edilmektedir.

İslâm’da, yapılan adakların yerine getirilmesi adağın çeşidi ve niteliklerine göre farklılık gösterse de genel olarak vacip kabul edilmiştir.<sup>137</sup> Kur’ân-ı Kerim’in değişik yerlerinde, verilen sözde durulması, ahde ve akitlere bağlı kalınması<sup>138</sup>, Allah’a verilen sözün tutulması<sup>139</sup> emredilmekte, “*Adaklarını yerine getirsinler*”<sup>140</sup> ayetiyle de yapılan adaklara sadakat göstermekleri istenmektedir. Ayetlerde geçen emir siygası vucûb ifade ettiğinden adağı yerine getirmek vacip kabul edilmiştir. Hadislerde de Hz. Peygamber, Allah’a itaat kabilinden adakların yerine getirilmesini emretmiş, Allah’a isyan veya ma’siyet nitelikli konularda adakta bulunulmamasını, şayet yapılmışsa buna uyulmamasını istemiştir.<sup>141</sup>

Bu konuda asıl olan, kişinin hiçbir dünyevî menfaat beklemeden sırf Allah’ın rızasını kazanmak, ona şükretmek için adakta bulunmasıdır. Bu nedenledir ki adağın geçerli olması için adanan şeyin sırf Allah rızası için yerine getirilen namaz, oruç, kurban gibi farz veya vacip

<sup>129</sup> **Apaydın**, H.Yunus, v.dğr., *İlmihal*, II, 22; bk. **Özel**, Ahmet, “*Adak*”, DİA, I, 337.

<sup>130</sup> **Özel**, Ahmet, “*Adak*”, DİA, I, 337.

<sup>131</sup> **Döndüren**, a.g.e., s. 470.

<sup>132</sup> **Apaydın**, Yunus, v.dğr., *İlmihal*, II, 22; **Erdoğan**, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 368.

<sup>133</sup> **Apaydın**, v.dğr., *İlmihal*, II, 21.

<sup>134</sup> Bk. **Özel**, Ahmet, “*Adak*”, DİA, I, 338; **Apaydın**, v.dğr., *İlmihal*, II, 22; **Döndüren**, a.g.e., s. 471.

<sup>135</sup> Âl-i İmran 3/35.

<sup>136</sup> Meryem 19/26.

<sup>137</sup> **Özel**, Ahmet, “*Adak*”, DİA, I, 339; **Apaydın**, v. dğr., *İlmihal*, II, 24.

<sup>138</sup> Mâide 5/1; İsrâ 17/13.

<sup>139</sup> Nahl 14/91.

<sup>140</sup> Hac 22/19.

<sup>141</sup> **Buhârî**, *Eymân*, 26–27; **Müslim**, *Nezir*, 8; **Ebü Dâvûd**, *Eymân*, 12.



cinsinden bir ibadet olması gerekir.<sup>142</sup> Adağın bu özelliği onun ibadete vesile olma gibi temel bir yönünün olduğuna işaret etmektedir.

**Kefaretler:** İslâm'da kefareter hem ibadet yönü hem de ceza (ukubet) yönü olan<sup>143</sup> konulardandır. Sözlükte “örtmek” anlamına gelen kefareter fikhî bir terim olarak “işlenen bir kusur veya günahıtan dolayı Allah'tan af ve mağfiret dilemek niyetiyle yapılan, ceza özelliği de bulunan bir tür malî ve bedenî ibadet”<sup>144</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Kefaretlerin nedeni, ya dinen yapılması gereken bir şeyin yapılmaması ya da yapılmaması gereken bir şeyin yapılması şeklinde işlenen kusurlu davranışlar, hata ve günahlardır. Allah teâlâ, bu hatalı ve kusurlu davranışlara karşılık olmak üzere yine ibadet türünden bazı fiillerin işlenmesine ve bu sayede kulun kendisini affettirmesine imkân tanımıştır. Bunun için de mükellefin, kefareter Allah tarafından kusur ve günahının affedilmesine vesile kılınması niyet ve arzusuyla yerine getirilmesi esastır. Bu sebeple kefareter, ifasındaki niyet ve amacı itibarıyla mükellefin ibadet sorumluluğu dâhilinde olan bir konudur.<sup>145</sup> Kefaretlerde her ne kadar ibadet anlamının yanı sıra cezalandırma kastı varsa da esasen onları ceza olarak anlamamak gerekir. Çünkü kefareterin asıl amacı insanın manevî dünyasına ve ruhuna olumsuz etkiler yapan kötü bir davranıştan sonra, bu etkiyi yok etmek için şuurun tekrar yenilenmesini sağlamaktır.<sup>146</sup>

İslâm'da ancak, sarîh nass (ayet veya hadis) bulunan konularda uygulanan kefareterin tür ve miktarları tespit edilmiştir.<sup>147</sup> Kefaretler, yemin kefareti<sup>148</sup>, ihram kefareti<sup>149</sup>, zıhar kefareti<sup>150</sup>, katil kefareti<sup>151</sup> ve oruç bozma kefareti<sup>152</sup> olmak üzere beş çeşittir. Bunlardan sadece oruç bozma kefareterinin vücûbu Sünnet ile, diğerlerinin vücûbu ise Kur'ân'la sabittir.<sup>153</sup>

**Yemin:** İslâm'da ibadetlerle ilişkilendirilen “ibadet nitelikli” konulardan biri de yemindir. Sözlükte, kuvvet, sağ taraf, sağ el, ant, kasem<sup>154</sup> gibi anlamlara gelen yemin dinî

<sup>142</sup> **Apaydın**, v.dğr., *İlmihal*, II, 24; **Döndüren**, a.g.e., s. 471.

<sup>143</sup> **Serahsî**, a.g.e., VIII, 128; **Erdoğan**, a.g.e., s. 240; **Güleç**, Hasan; “*İslam'da Kefaretler*”, DEÜİFD, sy.VI, s. 451.

<sup>144</sup> **Erdoğan**, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 240; **Apaydın**, v.dğr., *İlmihal*, II, 13.

<sup>145</sup> **Apaydın**, v.dğr. *İlmihal*, II, 13.

<sup>146</sup> **Özsoy**, Ömer - **Güler**, İlhami, a.g.e., s. 375.

<sup>147</sup> **Güleç**, a.y.

<sup>148</sup> Mâide 5/89; Tahrîm 66/2.

<sup>149</sup> Bakara 2/196; Mâide 5/95.

<sup>150</sup> Mücâdele 58/3-4.

<sup>151</sup> Nisâ 4/92.

<sup>152</sup> **Buhârî**, *Savm*, 30, *Keffârât*, 2-4; **Müslim**, *Sıyâm*, 81; **Ebû Dâvûd**, *Savm*, 37; **Tirmîzî**, *Savm*, 28; **İbn Mâce**, *Sıyâm*, 14.

<sup>153</sup> **Kâsânî**, *Bedâiu's-Sanâi'*, VI, 2894.

<sup>154</sup> **Serahsî**, *el-Mebsût.*, VIII, 126; **Erdoğan**, a.g.e., s. 486; **Öztürk**, *İslâmî Kavramlar Ansiklopedisi*, II, 160 ; **Apaydın**, v.dğr., *İlmihal*, II, 25.

kullanımında, “bir kimsenin bir işi yapıp yapmaması veya bir olayın doğru olup olmaması konusunda söylediği sözünü Allah’ın adını veya sıfatını zikrederek kuvvetlendirmesi”ni ifade eden bir terimdir.<sup>155</sup> Daha yalın bir ifadeyle yemin, “söylenen bir sözü Allah ile güçlendirmek” tir.<sup>156</sup>

Kur’ân’da altmış küsur yerde geçen yemin kavramının yirmiye yakını “ahd” anlamında kullanılmıştır. Diğerleri ise “kuvvet”, “sağ taraf” ve Türkçede kullanılan “yemin” anlamındadır. Kur’ân’da geçen bu yeminlerin çoğu Allah’ın değişik şeyler üzerine ve farklı konulara dair yaptığı yeminlerdir. Allah’ın yemine sıkça başvurmasının nedenlerinden biri Araplarda yeminin kabule şayan her sözde vazgeçilmez bir husus olarak telâkki edilmesidir.<sup>157</sup> Bizim burada kast ettiğimiz yemin Allah’ın kasepleri değil, kulların Allah’ı şahit göstererek yaptıkları yeminlerdir.

Kur’ân’da, verilen sözün yerine getirilmesi bağlamında “*Yeminlerinizi koruyunuz*”<sup>158</sup>, “*Allah adına yaptığınız ahitleri yerine getirin. Allah’ı kefil tutarak kuvvetlendirdikten sonra yeminlerinizi bozmayın. Şüphesiz ki Allah, yaptıklarınızı bilir.*”<sup>159</sup> ayeti yer almaktadır. Yeminin meşruiyetinin delillerini oluşturan bu ayetlerden anlaşılan o ki, bir Müslüman ya yemin etmemeli ya da yemin ettiyse mutlaka ettiği yemine sadık kalmalıdır.

Yerine getirilmemesi halinde kefarete gerektiren yemin, “mün’akit” yemindir.<sup>160</sup> Fıkıhta bundan başka “lağv” ve “gâmus” olmak üzere kefarete gerektirmeyen iki çeşit yemin daha vardır.<sup>161</sup>

**Dua:** Son olarak Hz. Peygamber’in ifadesiyle “*ibadetlerin özünü*”<sup>162</sup> oluşturan dua kavramının İslâm’daki yeri ve önemine değinilecektir. Kulun bütün benliğiyle yüce yaratana yönelerek ondan istek ve dilekte bulunması anlamında dinî bir terim olarak kullanılan ve bu amaçla icra edilen bir ibadet şekli olan dua, sözlükte “çağırarak, seslenmek, yakarıştaki bulunmak, istemek, yardım talep etmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>163</sup>

<sup>155</sup> Apaydın, v.dğr., *İlmihal*, II, 25.

<sup>156</sup> Öztürk, a.g.e., II, 160.

<sup>157</sup> Bk. Turan, Abdülbâkî; “Kur’ân-ı Kerim’deki Yeminler (Aksâmu’l- Kur’ân)”, SÜİFD, sy. II, s. 100 vd.

<sup>158</sup> Mâide 5/89.

<sup>159</sup> Nahl 16/91.

<sup>160</sup> Mâide 5/89; Buhârî, *Eymân*, 1; Müslim, *Eymân*, 15–16.

<sup>161</sup> Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, I, 330-331; Serahsî, a.g.e., VIII, 127-130; Bilmen, Ömer Hasuhi, “*Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*”, İstanbul t.y., VIII, 121; Yavuz, A.Fikri - Yavuz, Y.Vehbi, *Küçük İlmihal*, İstanbul 1982, s. 194.

<sup>162</sup> Tirmîzî, *Deavâd*, 1.

<sup>163</sup> Öztürk, a.g.e., I, 49; Cilacı, Osman; “*Dua*”, DİA, IX, 529; bk. Erdoğan, a.g.e., s. 82.

Kur'ân-ı Kerim'de yirmi yerde geçen dua<sup>164</sup>, bir bakıma Allah ile kul arasında geçen bir diyalog gibidir. Yani dua, kuldan Allah'a yakarış ve sığınma, Allah'tan kula merhamet, bağış ve korumadır.<sup>165</sup>

“Bana dua ediniz ki, size icabet edeyim”<sup>166</sup>, “Rabbimize yalvararak ve hürmetle karışık korku ile dua ediniz. Doğrusu O, aşırı gidenleri sevmez.”<sup>167</sup>, “Ey Muhammed! De ki, duanız olmasaydı Rabbim size değer verir miydi?”<sup>168</sup>, “Ey Muhammed! Kullarım beni senden sorduklarında (onlara söyle), şüphesiz ben yakınım. Dua ettiği zaman da dua edenin duasına icabet ederim.”<sup>169</sup> meâlindeki ayetler duânın İslam'daki önemine işaret etmektedir. Hz Peygamber de “Dua ibadetin ta kendisidir.”<sup>170</sup>, “Dua ibadetin iliğidir, özüdür.”<sup>171</sup>, “Allah katında duadan daha kıymetli bir şey yoktur”<sup>172</sup> buyurarak duanın hem bir ibadet olduğunu hem de dindeki önemini vurgulamıştır.

Kaynaklarda duada şeklîlik konusunda farklı görüşlere rastlanmaktadır. Duanın her hangi bir şekil şartının olmadığını söyleyenler olduğu gibi, dua ederken şeklî ve ahlâkî bazı şartlara uyulması gerektiği görüşünde olanlar da vardır. İkinci görüşe göre, dua eden kişinin, konumuna uygun bir edep içinde olması gerekir. Nitekim bir çeşit dua olan namazda kulun nasıl hareket edeceği tarif edilmiştir. Bu hareketler dış görünüşü bakımından saygı ve sığınma tavrını belli bir disiplin içine almıştır.<sup>173</sup>

Duanın şekli konusunda dua kitaplarında çeşitli bilgiler varsa da İmam Gazali'nin konuyla ilgili değerlendirmesi geleneksel uygulamaya daha yakındır. O'na göre dua, mübarek vakit ve yerlerde, kıbleye dönülerek ve Allah'ın adıyla başlanarak, günahlara pişmanlık duyularak samimî duygularla, gizlice ve alçak sesle yapılmalı, kabulü için acele edilmemeli, kabul edileceğine inanılarak duâ ısrarla sürdürülmelidir.<sup>174</sup>

### 3. Hanefî Kaynaklarında Yer Alan İbadet Konuları

Bu kısımda Hanefî mezhebinde ibadet kapsamına giren konular tespit edilmeye çalışılacaktır. “İbadetin tanımı” ve “kapsamı” başlığı altında kısmen değinildiği gibi Hanefî

<sup>164</sup> Bk. Mü'minûn 23/69; A'râf 7/55; Furkân 25/77; Bakara 2/186 vd.

<sup>165</sup> Öztürk, *İslâmî Kavramlar Ansiklopedisi*, I, 49; Parlador, Selahattin; “Dua”, DİA, IX, 532.

<sup>166</sup> Mü'minûn 23/69.

<sup>167</sup> A'râf 7/55.

<sup>168</sup> Furkân 25/77.

<sup>169</sup> Bakara 2/186.

<sup>170</sup> İbn Mâce, *Duâ*, 1; Tirmîzî, *Deavâd*, 1.

<sup>171</sup> Tirmîzî, *Deavâd*, 1.

<sup>172</sup> İbn Mâce, *Duâ*, 1.

<sup>173</sup> Parlador, Selahattin; “Dua”, DİA, IX, 534.

<sup>174</sup> Gazâlî, Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (çev. Ali Arslan) I, 293–329.

fürü' kaynaklarında ibadetler genellikle ilk bölümlerde yer almaktadır. Bunun temel sebebinin İslâm'ın özünü, Allah'a kulluğun oluşturması düşüncesi olduğu ifade edilebilir. Buna ilâveten İslâm fihhının insana göre düzenlenen bir sistem olduğu, dolayısıyla fitrata uygun olduğu da söylenebilir.

Hanefî mezhebinde ibadetleri ibadet yapan nitelikleriyle birlikte ilk kez tasnif edenlerden biri İmam Serahsî'dir. O, "şer'i hükümler" başlığı altında hükümleri çeşitli kısımlara ayırdıktan sonra "sırf Allah hakkı olan hükümler" başlığı altında ibadet konularına yer vermiştir. İmam Serahsî, ibadetleri "mahza (halis) ibadetler", "Hem ibadet hem de ukubet (ceza) manası taşıyan ibadetler", malî mükellefiyet (meûnet<sup>175</sup>) manası taşıyan ibadetler" ve "ibadet manası taşıyan malî mükellefiyet(meûnet)ler" şeklinde dört guruba ayırmıştır. Birinci gurupta "Allah'a iman, Namaz, Zekât, Oruç, Hac, Umre, Cihad (savaş) ve İtikâf"; ikinci gurupta "Kefaretler (yemin ve oruç kefaretləri)"; üçüncü gurupta "Fıtır Sadakası"; dördüncü gurupta da "Öşür" ibadetlerine yer vermiştir.<sup>176</sup>

İmam Serahsî'ye göre halis ibadetlerin en başında, aslı Allah'ı kalp ile tasdikten ibaret olan iman gelmektedir. Namaz ise ondan sonraki en kuvvetli ibadettir. Namazı ibadet kılan nitelik ta'zimdir. Namaz, Allah'ın kendisini tazim ettiği, bizim de ta'zim etmemizi istediği Beytullah (Ka'be) sebebiyle ibadet niteliği kazanmıştır. Nitekim Ka'be'ye yönelmeden namaz geçerli olmaz. Zekâtta ibadet manasının gerçekleşmesi, sırf Allah rızası için kişiyi zengin kılan maldan belli bir miktarını malının şükrü olarak muhtaçlara vermesiyle olur. Orucu ibadet kılan mana yine sadece Allah rızası için nefsin yeme içme ve cinsel isteklerine karşı koymak, onu bunlardan alıkoymaktır. Haccı ibadet kılan nitelik ise hac için belirlenen vakitlere ve mekânlara ta'zimdir. Umre de hacca benzeyen bir ibadettir. Allah'ın adını yüceltmek ve dini aziz kılmak da cihadi ibadet kılan niteliklerdir.<sup>177</sup>

Yine Serahsî'ye göre, İtikâf'ın ibadet olmasını sağlayan mânâ, nefsin arzularına gem vurarak itikâfta bulunulan mekâna (mescide) ta'zimdir. Fıtır sadakası, taşıdığı meûnet manası dolayısıyla ibadet vasfı kazanmıştır. Bu sebeptendir ki niyetsiz olarak yapılırsa eda edilmiş olmaz. Öşür ise ibadet manası taşıyan malî bir mükellefiyettir. Zekât'ta olduğu gibi, fakirlere ürünün belli miktarını vermek öşre ibadet manası kazandırmaktadır.<sup>178</sup>

<sup>175</sup> Meûnet: Bakım masrafları, teslim giderleri gibi külfetleri ifade eder.(Bk. Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, s.297) Fakat buradaki anlamı malî mükellefiyet şeklindedir.

<sup>176</sup> Serahsî, *Usûl*, İstanbul 1984, II, 290-296.

<sup>177</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 290-292.

<sup>178</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 292.

Hem ibadet hem de ukubet (ceza) manası taşıyan yemin ve Ramazan orucu kefaretlere gelince, bunlar günahları örtmeleri sebebiyle bu adı almışlardır. Kefaretler, günahları örtmeleri ve fetva ile vacib olmaları sebebiyle ibadet manası taşırlar. Ukubet (ceza) manası taşımaları ise yapılması yasak olan şeyi irtikâp etmelerinden dolayıdır. İmam Serahsî, bu tespiti yaptıktan sonra oruç kefaretinde, cinayet-i tâmme (oruca tam bozma) meydana gelmiş olması ve hakkında hadisten delil olması sebebiyle ukubet manasının ağır basacağı; yemin kefaretinde ise kefaretin taat ve hasene olması sebebiyle günahları örtmesi söz konusu olduğu için ibadet yönünün ağır basacağı değerlendirmesini yapmıştır.<sup>179</sup>

Kurban kesmenin (udhiyye) kan akıtma (irâkatü'd-dem) sebebiyle ibadet niteliği kazandığını ifade eden Serahsî, bu ibadetin hem itlâf<sup>180</sup> hem de temlik<sup>181</sup> yönünün olduğunu vurgulamıştır.<sup>182</sup>

Görüldüğü gibi İmam Serahsî ibadetleri oldukça sistematik bir şekilde değerlendirmiş iman ve cihadı da diğer ibadetler arasında sayarak daha sonra kaleme alınan muhtasar veya ilmihâl türü eserlere göre daha geniş bir çerçeve çizmiştir.

Serahsî'den sonra Kâsânî', Merginânî, İbnü'l-Hümâm, Mevsilî gibi Hanefî fakihlerin eserlerine baktığımızda ise, eserlerin tasnifinden yola çıkarak ibadet konularının taharet, namaz, oruç ve hac şeklinde sıralandığını görmekteyiz. Serahsî'nin en önemli ibadetler arasında saydığı iman ve cihad konuları bu eserlerde ibadetler bölümünde yer almamıştır. Fıtır sadakası, itikâf, umre, kefaretlar gibi diğer ibadet konuları ise genellikle oruç, hac, ve zekât konuları içinde alt başlıklar halinde yer almıştır.<sup>183</sup> Hanefî mezhebine mensup son dönemin büyük âlimlerinden olan İbn Âbidîn de ibâdetleri sayarken yukarıda adı geçen âlimlerin yaptığı sıralamaya uymuş fakat onlardan farklı olarak cihad konusunu ibâdetlere dâhil etmiştir.<sup>184</sup> Son dönemlerde yazılan muhtasar veya ilmihâl türü çalışmalarda ise ibadet konuları kalıplaşmış şekliyle "Taharet, namaz, oruç zekât ve hac" şeklindeki ana başlıklar altında yer almıştır.<sup>185</sup>

<sup>179</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 295-296.

<sup>180</sup> Kurbanlık hayvanı Allah rızası için kurban ederek mülkiyetinden çıkarmak.

<sup>181</sup> Allah rızası için kurbanın etinden fakirlere vermek.

<sup>182</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 8.

<sup>183</sup> Bk. **Kâsânî'**, *Bedâiu's-Sanâi'*, I-III; **Merginânî**, Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Mısır 1970, I-III; **İbnü'l-Hümâm**, Kemâlüddin Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır 1970, I-III; **Mevsilî**, Ebu'l-Fadl Mecdüddin, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtar*, İstanbul 1984, I-II

<sup>184</sup> **İbn Âbidîn**, *Reddü'l-Muhtâr*, I, 79.

<sup>185</sup> Bk. **Şürübülâfî**, Hasan b. Ammar b. Ali, *Meraki'l-Felah Şerhu Nûri'l-Îzâh*, İstanbul 1985; **Tahtâvî**, Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *Hâşiye alâ Merâki'l-Felâh*, İstanbul 1985.

Yakın dönemde ve günümüzde yapılan bazı çalışmalar incelendiğinde kelâm ilminin konusu olması dolayısıyla “iman”ın, devletler hukukunun konusu olması nedeniyle de “cihad”ın ibadet konuları dışında mütalâa edildiği görülür.<sup>186</sup>

Bu çalışmada son dönem Hanefî kaynaklarında ibadetlerin konu edildiği muhtasar ve ilmihâl türü kitaplarda yer alan Taharet, Namaz, Oruç, Zekât, Hac, Umre, Kurban, İtikâf, Adak, Yeminler ve Kefaretler esas alınmıştır. Hanefîlerin bu konularda yaptıkları değerlendirme ve içtihatlar ise tezin ikinci bölümünde yer almaktadır.

## B- TAABBÜD VE TA'LİL KAVRAMLARI

### 1. Taabbüdî ve Ta'lîlî Hüküm

#### a) Taabbüdî Hüküm

Taabbüd sözlükte; boyun eğme, alçak gönüllü olma, itaat etme, tapma, kulluk etme gibi anlamlara gelen “abd” kökünden türemiştir. Kelime olarak, Allah’a ibadette aşırı gayret göstermek, ibadet etmek, kendini ibadete vermek gibi anlamlara gelen taabbud, kulların Allah’a karşı mükellefiyetlerle yükümlü tutulması anlamına gelmektedir.<sup>187</sup> Taabbüdî kelimesi ise bir hükmün taabbud alanına dâhil olduğunu veya taabbud özelliği taşıdığını ifade etmek için kullanılır. Taabbüd özelliği taşıyan hükümlere “el-Ahkâmü’t-Taabbüdiyye” denmesinin sebebi budur.<sup>188</sup>

Fıkıh kitaplarında taabbüdî tabiri, gerekçesi akılla kavranabilen hükümler için kullanılan “ma’kûletü’l-mânâ” ve “ta’lîlî/muallel” kelimelerinin zıddı olarak kullanılır.<sup>189</sup>

Tabbüdiyyât (taabbüdî kelimesinin çoğulu) kavramı fıkıhçıların dilinde ibadet ve zühde ait ameller ve mükellefin kulluk ve teslimiyetini denemek için meşru kılınan hükümler için kullanılır. Kul sırf yapmakla mükellef olduğu için bunları ifa ederse sevap kazanır, terk ettiği takdirde ise günah işlemiş olur.<sup>190</sup>

<sup>186</sup> Bk. **Akyüz**, Vecdi, *İbadetler İmihali*, I-IV; A.mlf., *İslamda İbadet İlkeleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002; **Zuhaylî**, Vebe, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi (el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû)*, (çev. Ahmat Efe, Beşir Eryarsoy v.dğr.), Risale Yayınları, İstanbul 1994; I, 64; **Şentürk**, Habil, *İbadet Psikolojisi*, s. 39; **Olgun**, Tahir, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, Ankara 1998; **Algül**, Hüseyin v.dğr., *İlmihal-I*, TDVY, İstanbul t.y.; **Apaydın**, H.Yunus v.dğr., *İlmihal-II*, s. 13, 21, İstanbul t.y.; **Nedvî**, Ebu'l-Hasan, *Kur'ân ve Sünnette İtikad, İbadet ve Ruh Terbiyesi*, Risale Yayınları, İstanbul t.y.; **Koca**, Ferhat, “*İbadet*”, DİA, XIX, 240-241; **Mevlevî**, Şey Faysal, *İbadetler Fıkıhı*, (çev. Recep Çetintaş), İstişare Yayınları, İstanbul 1991.

<sup>187</sup> **İbn Manzur**, *Lisânü'l-Arab*, “a.b.d.” md. III, 270-280

<sup>188</sup> **İbn Abidin**, *Reddü'l-Muhtar*, I, 447.

<sup>189</sup> Bk. **Şâtübî**, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa*, Beyrut, ty. II, 301,310,315,318,320; **İbn Abidin**, a.g.e., I, 447; **Kahraman**, *İslamda İbadetlerin Değişmezliği*, s. 7.

<sup>190</sup> **İbn Abidin**, a.g.e., I, 447.

Taabbüdî hüküm ise şöyle tanımlanmaktadır: Aklın alanına girmeyen, vazediliş gerekçesi (illeti) akılla tam olarak anlaşılabilen, Şârî'in kendisiyle neyi amaçladığı gizli kalmış hükümlerdir.<sup>191</sup> Hanefî usul âlimleri nazariyede ibadetleri, hadler, kefaretlar, miktarlar, ruhsatlar ve belirli kişilerle durumlara mahsus ya da genel kurala aykırı hükümleri ta'lilin dışında bırakarak taabbüd kapsamında değerlendirmişlerdir.<sup>192</sup> İbadetler de dâhil şer'i hükümlerin ne kadarının bu kapsamda değerlendirildiği konusu ise ileride ele alınacaktır.

## b) Ta'lîf Hüküm

Hükümlerin vazediliş gerekçesini tespit için yapılan işleme ta'lil denir.<sup>193</sup> Bu işlemi yapan İslâm hukukçuları hükmün gerekçesini ifade etmek için daha çok illet kavramını kullanmışlardır. Fakat bu kavramın hikmet, maslahat ve sebep terimleri ile eş anlamlı olarak kullanıldığı da olmuştur.<sup>194</sup> Bu kavramlar her ne kadar bir birine yakın anlamlar taşısa, hatta zaman zaman bir birinin yerine kullanılsa da aralarında bazı farklar vardır.

Usulcülere göre illet, hükme alâmet olan, hükmün varlığı kendisine bağlı bulunan, değişmesi halinde mevcut hükmü de değiştiren şeydir.<sup>195</sup> Hanefî fakihlerinden Serahsî illeti, "nasslarda bulunan hükmü değiştiren anlamdır"<sup>196</sup> şeklinde tanımlarken illetin, hükmü değiştirme niteliğine vurguda bulunmuştur.

İlletle ta'lil, illetin taşıdığı özellikler sebebiyle maslahat veya hikmetle ta'lile nazaran daha objektif kabul edilmiştir.<sup>197</sup> Özellikle illetin asıldan fer'e geçişe elverişli (müteaddî) olması niteliği illetle ta'lilin kıyas ve içtihat kavramlarıyla aynı anlamda kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Hanefilere göre, taşıdıkları illette bulunan ta'diye (geçişlilik) özelliği nedeniyle ta'lil ve kıyas aynı anlamda kullanılır.<sup>198</sup>

Şer'i hükmün illetle ta'lil edilebilmesi için önce hükümdeki illetin tespit edilmesi gerekmektedir. İlet ise ya Şârî tarafından konur (vad'î illet) ya da müçtehitler tarafından illeti tespit yollarından biriyle ortaya çıkartılır. (içtihadî illet).<sup>199</sup> Hükmün illeti nass ve icma ile sabit değilse bu durumda içtihadı başvurulur ve illet içtihatla tespit edilir. Bu da olayın çeşitli

<sup>191</sup> **Kahraman**, *a.g.e.*, s. 8

**Serahsî**, *Usûl*, II, 111, 112, 142, 144–151, 153; *el-Mebsût*, XVI, 132; XIV, 6–7; **İbn Rüşd**, *Bidatü'l-Müctehid*, II, 257; **Şevkânî**, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşadü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlm'l-Usûl*, Beyrut 1992, s. 224.

<sup>193</sup> **Şelebî**, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, Beyrut 1981, s. 12.

<sup>194</sup> **Şevkânî**, *a.g.e.*, s. 351-353.

<sup>195</sup> **Şevkânî**, *a.g.e.*, s. 352.

<sup>196</sup> **Serahsî**, *Usûl*, I, 301.

<sup>197</sup> **Ebu Zehra**, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, İstanbul ty., s. 239.

<sup>198</sup> **Hâdimî**, Ebû Said, *Mecâmiu'l-Hakâyk*, İstanbul ty., s. 232

<sup>199</sup> **Döndüren**, Hamdi, "Zaman ve Şartların Değişmesiyle İslâmî Hükümler Değişir mi?", UÜİF Dergisi, Yıl. 1988, sy. 7.

unsurlarını ve bunlardan hangisinin hüküm için elverişli bir illet olduğu tespit edilerek yapılır. Bu, bir ibadet olan Ramazan orucu kefaretinde yapılan illet tespitiyle örneklendirilebilir. Bu örnek aynı zamanda ibadet konularında yapılan içtihatların bir örneğini teşkil edecektir. Şöyle ki; Hz. Peygamber'e bir bedevî gelip Ramazan orucu tutmaktayken karısıyla cinsel ilişkiye girdiğini söylemiş, o da bunun için bir köle azat etmesini buna gücü yetmezse peş peşe iki ay oruç tutmasını, buna da güç yetiremezse altmış fakiri doyurmasını emretmiştir.<sup>200</sup>

Bu hüküm bir illete bağlıdır. Fakat bu illetin ne olduğu tam olarak belli değildir. Acaba bu illet, adamın Ramazan günü karısıyla cinsel ilişkide bulunması mıdır yoksa sadece(salt) orucu bozmuş olması mıdır? Esasen adamın eşiyle cinsel ilişkide bulunması haram değildir. Ancak onun bu fiili için bir ceza belirlenmiştir. Çünkü bu fiil Ramazan orucuna karşı saygısızlık anlamı taşımaktadır. Bu durumda Ramazanda orucu bozan ve bilerek yapılan her hareket Ramazan ayına saygısızlık anlamı taşıyacağından cinsel ilişki gibi kefarete gerektirecektir.<sup>201</sup> Hanefilere göre Ramazan ayında bilerek yeme içme yoluyla oruç bozmanın kefareti gerektirmesi bu gerekçeye dayandırılmıştır. İletin bu şekilde bir içtihatla tespit edilmesine fıkıh usulünde “tenkîhu'l-menât” denir.<sup>202</sup>

Ta'lilin illet ile yapılması halinde ortaya çıkacak faaliyetin teknik anlamda bir içtihat faaliyeti olacağını düşünmekteyiz. Maslahat veya hikmetle ta'lil ise daha çok mevcut hükmün sağladığı fayda veya def ettiği zararları ortaya koyduğundan hükmün sonucuna yöneliktir. Mevcut hükümden farklı bir sonuç doğurmaz. Yapılan ta'lil çalışmasının kıyas anlamında bir içtihat faaliyeti olabilmesi için “illet” kavramının merkeze alınması gerektiği ortadadır.

## 2. Taabbüd ve Ta'lil Açısından Şer'i Hükümler

Fıkıh usulünde “Allah ve Rasulünün emir, yasak ve muhayyerlik bakımından mükelleflerin fiiline ilişkin olan hitabı”<sup>203</sup> olarak tanımlanan hüküm, çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Bunlardan biri konularına göre; ibadetler, muamelât ve ukûbat şeklinde yapılan tasniftir. Diğer usul kaynaklarında yer alan ve mükellefiyet ifade etmesi bakımından yapılan “teklif” ve “vad'î” şeklindeki ikili taksimdir. Bir diğer taksim de hükmün amaç ve araç olması bakımından yapılan sınıflandırmadır ki, buna göre hükümler makâsıt nitelikli olanlar ve vesâil türündeki hükümler şeklinde ikiye ayrılır. Vesâil türünden olan hükümler, makâsıt nitelikli (asıl)

<sup>200</sup> Buhârî, *Savm*, 30.

<sup>201</sup> Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 221.

<sup>202</sup> Tenkîhu'l-Menât: Bir hükmün talili ile ilgili olarak, nassta yer alan vasıflar üzerinde illet olarak kabul edilemeyecek olanları ayıklamak ve nassın göstermek istediği esas illeti belirlemek maksadıyla yapılan içtihat demektir. (Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 455)

<sup>203</sup> Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, 113- 114.



hükümlerin gerekçeleri kendilerine bağlı olan aracı hükümlerdir. Meselâ, namaz kılma emri asıl hüküm iken namaz için gerekli olan abdest, aracı (vesile) bir hükümdür. Toplu namazda cemaat asıl hüküm, bu amaca ulaşmak için ezan okumak aracı bir hükümdür.<sup>204</sup> Sonuç olarak bu taksime göre aracı hükümler, asıl hüküm için vardır. Asıl hüküm kalıcı ve değişmez bir nitelik taşıyarken aracı hükümler kimi zaman değişikliğe uğrayabilir. Nitekim namazın yerine başka bir alternatif söz konusu olmazken su bulunmadığı zaman teyemmüm, abdest yerine geçer.<sup>205</sup>

Biz fıkıhın ibadetler, muamelât ve ukûbat konularıyla ilgili şer’i hükümlerini ta’lil ve taabbud açısından genel bir değerlendirmeye tabi tutmaya çalışacağız. Fakat bundan önce fıkıh kitaplarında yer alan, nasların ta’lile açık olup olmadığı ile ilgili değerlendirmelerin bir kısmına burada yer vermek istiyoruz.

Fıkıh usulü âlimleri şer’i nasları taabbudî ve ta’lilî naslar şeklinde ikiye ayırdıktan sonra hükümlerde taabbüdün mü yoksa ta’lilin mi esas olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Şer’i hükümlerin değerlendirmesinde ve yorumlanmasında bu iki kavram önemli yer tutmaktadır.

Hükümleri ta’lil ve taabbüd açısından değerlendiren İslâm hukukçularının bu konuda ortaya koydukları yaklaşımların dört çeşit olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. Bu yaklaşımlardan sadece birisi, hükümlerde taabbüdün esas olduğunu savunurken çoğunluğu oluşturan diğer üçü ise aralarında bazı nüanslar olmakla birlikte hükümlerde ta’lilin esas olduğu görüşünü kabul etmişlerdir.<sup>207</sup>

#### a) Hükümlerde Taabbüdü Esas Alan Yaklaşım

Hükümlerde taabbüdü esas alan yaklaşımın biri ılımlı diğeri aşırı olmak üzere iki çizgisi vardır. İhlml çizgiyi benimseyenlere göre, illeti nass ve icmâ ile sabit olanlar hariç, hükümlerde asıl olan taabbüddür. Bu nedenle herhangi bir delile dayanmadan hükümler ta’lil edilemez. Çünkü hükmün gereği illetten değil sigadan anlaşılır. Zahirîlerin başını çektiği aşırı çizgiye göre ise, ister ibadet ister muamelât konuları olsun bütün dini hükümler taabbüdîdir, ta’lil edilemez.<sup>208</sup>

<sup>204</sup> Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1994, s. 101; Döndüren, Hamdi, “Zamanın Ve Şartların Değişmesiyle İslami Hükümler Değişir mi?”, UÜİF Dergisi, Yıl. 1998, sy. 7 s.79–81.

<sup>205</sup> Döndüren, a.g.m., UÜİF Dergisi, Yıl. 1998 sy. 7, s. 79–81.

<sup>206</sup> Şatbî, a.g.e., II, 300; Selebi, *Ta’lilü’l-Ahkâm*, s. 299;

<sup>207</sup> Serahsî, Usûl, II, 144–149.

<sup>208</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *İ’lâmü’l-Muvakkîin an Rabbi’l-Âlemîn*, Beyrut 1991, I, 270 vd.

Bu yaklaşımı benimseyenlerin taabbüdden kastettikleri şey, ana hatlarıyla şudur: Şer'i hitap ve hükümlerin asıl maksadı insanları Allah'a kulluğa onun hükmü ve emri altına girmeye (itaate) alıştırmaktır. Onlara göre Allah ile insan arasındaki ilişki efendi ile kölesi arasındaki ilişkiye benzer. Efendi, ister aklına yatsın ister yatmasın her hususta kendisine kayıtsız ve şartsız olarak itaat edilmesini ister. İşte buna taabbüd ve tahakküm denir. Efendisinden emir alan kölenin bu emri kendisine göre anlaması, yorumlaması veya emrin maksadını anlamadığı zaman, emri yerine getirme konusunda tereddüde düşmesi köle açısından iyi bir durum değildir. İşte bu örnekte olduğu gibi, kula yaraşan, hükümlerdeki maksadı ister tamamen ister kısmen anlasın veya hiç anlamasın Allah'ın emri olduğu için hükmün gereğini yerine getirmektir. Eğer kul, Allah'tan aldığı emri kendi aklına ve idrakine göre anlar, yorumlar ve tatbik ederse bu emirle gözetilen illet ve maksat yani taabbüd anlamı zayi olur. Bu yaklaşıma göre, emir ve yasakların sebep ve maksatlarını kendi aklına göre yorumlayıp davranışlarını ona göre ortaya koyan bir kimse iyi bir kul olamaz. Her ne kadar Allah'ın emir ve yasaklarında bir takım maksat ve hikmetlerin bulunduğu hususunda şüphe yoksa da bu hükümlerin ilk ve temel gayesi sözü edilen maksat ve hikmetler değildir. Bu nedenle bunlar ikincil gayeler olarak kabul edilebilir.<sup>209</sup>

Hz. Peygamber ve Sahabe dönemine bakıldığında hükümlerde taabbüdün asıl olduğu şeklindeki yaklaşımı destekleyici nitelikte bir takım örneklere rastlamak mümkündür. Yine Kur'an'a bakıldığında, taşıdığı hükümlerin delâlet ve bağlayıcılık açısından aynı derecede olmadığı görülecektir. Kur'an-ı Kerîm'de, hükme delâleti kesin ve açık olan ayetler yanında delâleti zannî olan ve yoruma açık ayetler de vardır. Delâleti açık ve kesin olan hükümler taabbüdî hükümler kapsamında değerlendirilmiştir. Bu gibi hükümlerin içtihadı konu olmayacağı da ifade edilmiştir. "Mevrid-i nassda ictihada mesağ yoktur"<sup>210</sup> kaidesi bu yaklaşımın bir sonucu olarak ortaya çıkmış olmalıdır. Taabbüdî olarak kabul edilen bu tür hükümler başta inanç, ibadet, miktarlar, kefaretlar ve hadler olmak üzere fıkıhın birçok konusunda görülebilmektedir. Fakat şunu da belirtelim ki söz konusu konularla ilgili hükümler arasında delâleti zannî ve yoruma açık hükümler de yok değildir. Mukayeseli hukuk kitaplarına bakıldığında başta temizlik ve ibadetler olmak üzere birçok konuda müçtehitler arasında farklı anlaşılmiş hükümlere rastlanabilmektedir. Fıkıh mezheplerinin oluşmasına kadar varan ihtilâfların önemli bir kısmı –özellikle ibadetler konusunda- söz konusu hükümlerin delâletinin

<sup>209</sup> Şatbî, a.g.e., II, 311-313; Uludağ, Süleyman, *İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDV. Yayınları, Ankara 2001, s. 21-22.; Kahraman, a.g.e., s. 35.

<sup>210</sup> Mecelle, md. 14.

zannîliği, umum, husus, mutlak, mukayyet ve benzeri diğer kavramalar üzerinde yoğunlaşmaktadır.<sup>211</sup>

Kur'an-ı Kerim'in, gerek ibadetler gerekse fikhın diğer konularındaki bazı hükümleri "hududullah"<sup>212</sup> olarak adlandırması, bu hadlerin aşılmamasını istemesi de bu hükümlerin taabbüfîlik özelliğini güçlendirmektedir.

Hükümlerde taabbüdü asıl kabul edenler Kur'an'dan "*Bu gün size dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım ve size din olarak islamı seçtim.*"<sup>213</sup> mealindeki ayeti; Sünnetten de "*Allah'ın kitabında helal olarak belirlediği helal, haram olarak ifade ettiği ise haramdır. Sükût edip değinmediği hususlar ise insanların muaf tutulduğu hususlardır. Allah'ın muaf tutmasını kabul etmenizdir. Zira Allah hiçbir şeyi unutmaz.*"<sup>214</sup> hadisidir.

Hükümlerde taabbudun esas olduğuna delil olarak getirilebilecek sahabe sözlerinden bazıları şu şekildedir:

Hayızlı kadının orucu kaza edip namazı kaza etmemesi hükmü Hz. Aişe'ye sorulmuş o da soruyu sorana: "Sen Harûrî misin?" diyerek onu azarlamış ve "biz orucu kaza etmekle emrolunur, namazı kaza etmekle emrolunmazdık." demiştir.<sup>215</sup>

Hz. Ömer, Haceru'l-Esved ile ilgili olarak "Vallahi senin fayda veya zarar vermeyecek bir taş olduğunu çok iyi biliyorum, fakat Rasulüllah'ın seni istilâm ettiğini gördüğüm için ben de istilâm ediyorum"<sup>216</sup> şeklindeki sözü ile; yine onun tavaf sırasında yapılan remel hakkında "Biz neden bu remele devam ediyoruz? (vaktiyle) Biz, müşriklere remel ile (kuvvetli) görünmek isterdik. Hâlbuki Allah onları helâk etmiştir. Remel, Hz. Peygamber'in yaptığı bir uygulamadır. Biz Peygamber'in bu sünnetini terk etmeyi sevmeyiz." şeklindeki sözü her iki uygulamanın da taabbüfî olduğunu göstermektedir.<sup>217</sup>

Hükümlerde taabbüd özelliği bulunduğu işaret eden sahabe sözlerinden biri de Hz. Ali ve Hz. Osman'a nispet edilen şu sözdür: "Din (sırf) akılla olsaydı mestin üst kısmı yerine

<sup>211</sup> **Serahsî**, *Usul*, II, 122. **Şatbî**, *a.g.e.*, II, 300-302.

<sup>212</sup> Hudûdullah, Allah'ın koyduğu hadler, sınırlar demektir. İçinde hudûdullah ifadesinin geçtiği ayetlere konuları itibariyle baktığımızda şunlardan söz ettiğini görebiliriz: Oruç gecelerinde, mescitlerde itikafta bulunulmuyorsa cinsel ilişkinin helal olduğu, bu gecelerde yeme içmenin ne zamana kadar devam edeceği (Bakar 2/187.); Boşama ve iddetle ilgili helâ ve haramlar (Bakara 2/229, 230) Mirasla ilgili hükümler (Nisa 4/13, 14.) Ziharla ilgili helal ve haramlar (Mücadele 58/4.)

<sup>213</sup> Mâide 5/3.

<sup>214</sup> **Tirmîzî**, *Libas*, 6.

<sup>215</sup> **Buhârî**, *Hayız*, 20; **Şelebî**, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>216</sup> **Buhârî**, *Hac*, 50, 57, 58; **Şelebî**, *a.g.e.*, 70.

<sup>217</sup> **Buhârî**, *Hac*, 57; **Müslim**, *Hac*, 248, 251; **Ebû Davud**, *Menâsik*, 46.

altını mesh etmek daha makul olurdu. Hâlbuki ben Rasulüllah'ı mestlerinin üzerine mesh ederken gördüm.”<sup>218</sup>

Hükümlerde taabbudun esas olduğu görüşünü benimseyenlerin biri ılımlı diğeri ise aşırı olmak üzere iki gurupta mütalâa edildikleri ifade edilmişti. Bunlardan aşırı gurubu temsil edenler temelde dini hükümlerde kıyasa karşı çıkan Haricîler, İmâmiyye, Zahirîler ve Mutezile'den bazı âlimlerdir. İlimli yaklaşımı ise bazılarına göre İmam Şafii, bazılarına göre ise Şafiiler temsil etmektedir.<sup>219</sup>

Haricîlerin geneli, hükümlerin hiç bir şekilde ta'lil edilemeyeceği görüşündedirler. Hatta onların değerlendirmesine göre, şayet sahabe, rey ve kıyasa başvurarak nassları ta'lil yoluna gitmeyip, emroldukları ve yükümlü oldukları şekilde onlarla amel etselerdi aralarında kan dökmeye kadar varan ihtilâflar meydana gelmezdi. Zahirîler de ibadet ve muamelât ayırımı yapmadan bütün hükümlerin taabbüdü olduğu inancını taşımaktadır. Onlara göre dini hükümler ta'lil edilemez.<sup>220</sup>

Şafiîlerin ise, ta'lil edileceğine dair bir delil bulununcaya kadar hükümlerde taabbudun asıl olduğunu benimsedikleri ve birçok hükmü bu anlayış üzerine bina ettikleri <sup>221</sup> ifade edilse de onların bundan farklı görüşte olduklarına dair bazı değerlendirmeler de vardır. Meselâ, bir değerlendirmeye göre, hükümlerde asıl olan ta'lildir, fakat ta'lilin caiz olması için her hüküm (asıl) için mümeyyiz (ayırt edici) bir delil gerekir.<sup>222</sup> Şafî mezhebine nispet edilen bu görüş onların ta'lili esas alan yaklaşıma daha yakın olduklarını göstermektedir. Fıkhın ibadetler konusu dâhil bütün konularında kıyası delil olarak kabul etmeleri bu değerlendirmeye haklılık kazandırmaktadır. Şafiîlerin, hükümlerde ta'lil metoduna öncelik vermekle meşhur olan Hanefîlerin bile kıyasa başvurmayı reddettikleri had ve kefaret konularında prensip olarak kıyası caiz görmeleri bu görüşü desteklemektedir.

#### **b) Hükümlerde Ta'lili Esas Alan Yaklaşım**

Şer'i hükümlerde asıl olan gerekçelerinin akılla bilinmesi yani ta'lildir diyen yaklaşımın bu ifadeye yükledikleri anlam şöyle özetlenebilir:

Bir şeyin yapılması Şârî tarafından emredilirse veya yasaklanırsa bu emrin veya yasağın acaba bir takım sebepleri, illetleri, faydaları veya hikmetleri var mıdır? Şârî bir şeyi emrederken

<sup>218</sup> **Ebû Davud**, *Tahâre*, 63.

<sup>219</sup> **Serahsî**, *Usûl*, II, 144.; **Kahraman**, *İslamda İbadetlerin Değişmezliği*, s. 36.

<sup>220</sup> Bk. **Apaydın**, H. Yunus, “*Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu*”, Marife Der. Yıl. 2; sy. 1; Konya, 2002. s. 18–21

<sup>221</sup> Bk. **Zencânî**, Muhammed b. Ahmed, *Tahrîcü'l-Fürû ale'l-Usûl*, Beyrut 1987, s. 38–40,41.

<sup>222</sup> **Serahsî**, *Usul*, II, 144.

veya yasaklarken bir takım maksat ve maslahatlara göre mi hareket etmektedir gibi sorulardan yola çıkan bu yaklaşımın temsilcileri, Şârî'in bunları dikkate alması durumunda nasslar muallel, hitap ve hükümler de ta'lilidir görüşündedirler. Bu görüşü benimseyenler, istikra/tümevarım yoluyla nassları inceledikten sonra itikadî, amelî ve ahlâkî bütün şer'î hüküm ve hitapların birtakım illetlere, maslahatlara ve hikmetlere bağlandığı sonucuna varmışlardır. Ancak bunlara göre, söz konusu illetlerin bir kısmı herkesin anlayacağı kadar açık olduğu halde bir kısmı da ilk plânda anlaşılamayacak kadar kapalıdır ve dikkatli bir düşünme sonucunda ancak bilinebilir. Bir diğer kısmı da şimdiki insanlar tarafından tam olarak kavranamayacak derecede gizlidir. Fakat bunlar ilim ve fennin ilerlemesiyle kademe kademe ileriki çağlarda yaşayacak olan insanlar tarafından anlaşılacaktır.<sup>223</sup>

Nasslarda ta'lilin esas olduğunu savunan bu anlayışın değerlendirmesine göre, Kur'an, hükümleri beyan ederken tekdüze bir üslûp kullanmamış çoğu kez hükmün illetini ve hükümde gözetilen maslahatı belirtmiştir. Kur'an'ın bu üslûbu nasslarda ta'lilin esas olduğuna delil getirilmiştir.<sup>224</sup> Aşağıda zikredilen ayet mealleri bu konuda verilebilecek örneklerden sadece bir kaçıdır.

— “Ey İman edenler, Allah'a yakın olmanız için sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin.”<sup>225</sup>

Bu ayette Allah'a kulluk için gösterilen gerekçe takvadır. Çünkü kulluk insanı takvaya götürür. Takva ise kişinin Allah'tan sakınması, Allah'a yaklaşarak ve ondan güç alarak kendini koruma altına almasıdır. Bu gerekçe sonsuza dek devam edeceği için kulluk görevi de ömür boyu devam edecektir.<sup>226</sup>

— “Namaz kıl. Çünkü namaz insanı çirkin işlerden ve kötülüklerden alıkor.”<sup>227</sup> ayetinde ise namazın hedefinin insanı çirkin işlerden ve kötülüklerden uzaklaştırmak olduğu açıklanmıştır.

— “İnsanlara kılavuz, hidayet türünden beyyineler kapsayan Kur'an, Ramazan ayında indirildi. Kim bu aya erişirse Ramazan boyu oruç tutsun. Kim hasta olur, yahut yolculukta bulunursa, başka günlerde, (tutamadığı) sayılı günleri tutsun. Allah size kolaylık vermek ister, zorluk göstermek istemez. Bu kolaylık süreyi tamamlamanız size doğru yolu gösterdiği için

<sup>223</sup> Uludağ, a.g.e., 21.

<sup>224</sup> Erdoğan, *İslam Hukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 49.

<sup>225</sup> Bakara 2/21.

<sup>226</sup> Geniş değerlendirme için bkz. Yavuz, Yunus Vehbi, “Kur'an Hükümlerinin Amaçları”, Yayınlanmamış makale, Bursa, 1998, s. 5.

<sup>227</sup> Ankebut 29/45

*Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.*<sup>228</sup> Bu ayette geçen kolaylık hükmü yolculukta veya hastalık durumunda tutulmamasına verilen ruhsatın gerekçesi olarak zikredilmektedir.

— “Yeryüzünde *sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size tedirginlik vermesinden korkarsanız namazların bir kısmını kısaltmanızda sizin için bir sakınca yoktur.*”<sup>229</sup> Bu ayette Allah, yolculuğu, namazı kısaltmak için bir illet (gerekçe) kılmıştır. Onlardan, namazı tamamlamaları halinde yaşayabilecekleri sıkıntıdan kurtarmıştır. Bu ruhsat yolcuyu hem namazı tam kılmanın doğurabileceği sıkıntıdan hem de yolculuğun verdiği meşakkatten kurtarmaya yöneliktir. Dikkat edilirse burada Allah yolculuk sebebiyle namazı ertelemeyi değil, kısaltarak, bir bakıma hafifleterek kılmayı uygun görmüştür.<sup>230</sup>

Sadece ibadetlerle ilgili verdiğimiz bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Allah, Kur'an'da genel olarak hükümleri ta'lil etmiş, taabbüd sınırını da oldukça dar tutmuştur.

Hz. Peygamber de karşılaştığı problemleri çözerken ta'lil metodunu kullanmıştır. Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamalarından şu örnekleri verebiliriz.

— “*Ey Gençler topluluğu, sizden kimin evlenmeye gücü yeterse evlensin. Çünkü evlilik gözü haramdan ve iffeti zinadan korumaya daha uygundur. Kimin buna gücü yetmezse oruç tutsun, çünkü oruç şehveti kırar.*”<sup>231</sup> Burada evlenme, gözü ve iffeti haramdan koruma; oruç tutma ise şehveti kırma illetine bağlanmıştır.

— “Hz. Peygamber imamlık yaparken namazı çok uzatan kimi sahabeye şöyle buyurmuştur: “*Ey İnsanlar, cemaati usandırıyorsunuz. Sizden kim insanlara namaz kıldırırsa hafif tutsun. Şüphesiz onların içinde hasta, zayıf ve ihtiyaç sahibi kişiler bulunabilir.*”<sup>232</sup> Burada namazı kısa tutmanın gerekçesi cemaat içinde bulunan aciz, yaşlı ve ihtiyaç sahibi kişilere kolaylık sağlama olduğu görülmektedir.

— “Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamalarından biri de kurban etleriyle ilgilidir. Hz. Peygamber, Medine'ye azık istemek maksadıyla dışarıdan gelen bedevî Araplar sebebiyle<sup>233</sup> onların maslahatını göz önüne alarak kurban etlerinin üç günden fazla evlerde tutulmasını yasaklamıştır.<sup>234</sup>

<sup>228</sup> Bakara 2/185

<sup>229</sup> Nisa 4/101.

<sup>230</sup> **Şelebî**, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>231</sup> **Buharî**, *Savm*, 10; **Müslim**, *Nikâh*, 1,3.

<sup>232</sup> **Buharî**, *İlim*, 28; *Ezan*, 63; **Müslim**, *Salât*, 182; **Şelebî**, *a.g.e.*, s. 24.

<sup>233</sup> **Müslim**, *Edâhî*, 37; **Tirmizî**, *Edâhî*, 14.

<sup>234</sup> **Yerinde**, Adem, “Hz. Peygamber'in İctihadı Meselesi”, Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (S.A.V.)- Özel Sayı- Ankara, 2003, s. 382.

Rivayete göre o gün Rasulullah ahabına "Üç günlük yiyeceğiniz kadar (kurban eti) saklayın, gerisini tasadduk edin." buyurmuştur. Uzunca bir süre sonra, ahab: "Ey Allah'ın Rasulü! İnsanlar kurbanlarından istifade ediyorlar; yağlarını çıkarıyorlar ve kurba yapıyorlardı." deyince Hz. Peygamber merakla: "Ya şimdi ne oldu?" diye sordu. Ahab da: "Ya Rasulallah! Sen kurban etlerinin üç günden fazla tutulmasını yasaklamıştın." şeklinde cevap verdiler. Bunun üzerine Rasulullah, "Ben bunu size sadece o kurban bayramı günü gelen bedevileri düşünerek yasaklamıştım. Şimdi ise ondan istediğiniz gibi yiyin, tasadduk edin ve saklayın." buyurdu.<sup>235</sup>

Kurban etlerini üç günden fazla saklamanın yasaklanma gerekçesi o yıl Medine'ye gelen fakirlerin çokluğudur. Hz. Peygamber'in, insanların kurban etlerini stok etmemelerini, bunun yerine fakirlere vermelerini teşvik için maslahat gereği bu şekilde bir içtihatla bulunduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda, kurban etlerini üç günden fazla saklamayı yasaklayan hükmün kıtlık ve ihtiyaç sebebiyle Hz. Ali ve Hz. Osman döneminde de birkaç kez uygulandığına dair bilgilere rastlanmaktadır.<sup>236</sup>

— "Hz. Ömer'in oğlu Abdullah, aşırı ibadet yüzünden ailevî görevlerini ihmal etmişti. O, gündüzleri oruç tutar geceleri de namazla geçirirdi. Rasulullah, ona şöyle buyurdu: "Sen böyle yapma, oruç tut, tutmadığın da olsun. Gece ibadet et ve uyu. Şüphesiz senin üzerinde bedeninin, gözünün, eşinin ve ziyaretçinin hakkı vardır."<sup>237</sup> Rasulullah'ın ayda üç gün oruç teklifini Abdullah'ın az bulması ve bundan daha fazlasına güç yetirebileceğini söylemesi üzerine kendisine Hz. Davud'un orucu gibi bir gün oruç tutmak, bir gün iftar etmek üzere izin vermesi bazı maslahatları dikkate aldığını göstermektedir.<sup>238</sup>

Sahabe döneminde ortaya konan hükümlerde de ta'lilin esas alındığını gösteren örneklere rastlamak mümkündür. İbadetlerle ilgili hükümlerden bazılarını burada zikretmek istiyoruz.

— "Yolculukta dört rekâtlı farzların iki kılınması (kasr) Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer zamanlarında uygulanmış ve bu, "Allah'ın reddedilemez bir sadakası" olarak kabul edilmiştir. Hz. Osman, hilâfet yıllarının ortalarına doğru bir hac seferinde Mina'da namazı tam

<sup>235</sup> Müslim, *Edâhî*, 1; Nesâî, *Dahâyâ*, 38,

<sup>236</sup> Şelebî, *a.g.e.*, s. 29.

<sup>237</sup> Buharî, *Savm*, 55, 57, 59.

<sup>238</sup> Bu örneğin yanı sıra Hz. Peygamber'in ta'lile başvurduğunu gösteren başka örnekler de vardır. Farz olur endişesiyle teravih namazını cemaatle kılmaktan vazgeçmesi, kadınların adet halleri, artık sular, hurma suyu ile abdest, yatsı namazının geciktirilmesi, diş fırçalama emrinden vazgeçmesi, kerahet vakitlerinde namaz kılmayı mekruh sayması gibi örnekler ve bunların tahlilleri için bkz. Şelebî, *a.g.e.*, 23-24.

olarak kılmış ve bir hitabede bulunarak: "Ey İnsanlar! Şüphesiz sünnet, Rasulallah ile iki dostunun sünnetidir, fakat bu yıl anlayışsız, cahil kimseler çoğaldı, onların bunu görüp namazın devamlı olarak iki rekât olduğunu zannetmelerinden korktum." demiştir.<sup>239</sup> Burada Hz. Osman, namazın kısa kılınmasının meşru olduğunu kabul etmekle birlikte kimi zararların ortaya çıkmasından korktuğu için tam kılma yoluna gitmiştir.<sup>240</sup>

— "Hz. Ömer'in içtihatlarından biri de hac mevsimi dışında Ka'be'nin ziyaretçisiz kalmaması için temettü<sup>241</sup> haccını yasaklamasıdır.<sup>242</sup> Kaynaklarda bu yasağın "tahrim (haram kılma)" manasında değil de "efdaliyet (daha faziletli olma)" şeklinde anlaşılması gerektiği ifade edilmiştir. Hz. Osman'ın da bu konuda Hz. Ömer gibi düşündüğü, kendi döneminde Hz. Ali karşı çıkmasına rağmen hacıları kıran veya ifrat haccına teşvik ettiği nakledilmiştir.<sup>243</sup> Ancak şunu belirtmek gerekir ki, ne Hz. Ömer ne de Hz. Osman, temettü haccının meşru olmadığını söylememiş, belki insanları, daha faziletli olan amele yöneltmişlerdir. Burada sahabenin nassları illet, hikmet ve maslahat açısından ne derece inceledikleri ve Şarî'in maksadını anlamaya çalıştıkları görülmektedir.<sup>244</sup>

Müçtehitlerin konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce tabiûn ve tebeu't-tabiîn döneminden iki örnek vermek istiyoruz.

— "Bazı kimselerin gönüllerini İslâm'a ısındırmak ve zararlarını önlemek veya onları dinde sebat ettirmek için Hz. Peygamber, müellefetü'l-kulûb çerçevesinde zekâtтан bir hisse ayırıp bunlara veriyordu.<sup>245</sup> Bu uygulama Hz. Ebû Bekir döneminde de devam etmişti. Bu kapsamda zekât alan iki kişi bir arazi parçasının kendilerine verilmesini istediler, Halife Ebû Bekir araziyi onlara verdi ve bunu bir belgeyle sağlama bağladı. Daha sonra onları o sırada mecliste bulunmayan Hz. Ömer'e gönderdi. Hz. Ömer kâğıdı ellerinden alarak onlara şöyle dedi: "Müslümanlar az iken Rasulüllah sizin kalplerinizi İslâm'a ısındırmak için zekâtтан pay ayırıyordu. Şimdi ise, Allah İslâm'ı sizlere muhtaç olmaktan kurtardı. Haydi gidip çalışın..."<sup>246</sup>

<sup>239</sup> **Muvatta**, *Hac*, 19.

<sup>240</sup> **Şelebî**, *a.g.e.*, s. 45-46; **Karaman**, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, MÜİFY, İstanbul 1989, s. 68

<sup>241</sup> Temettü Haccı, hac mevsiminde ihrama girip umre yapmak ve ihramdan çıkarak Mekke'de hac vaktine kadar ihramsız durmak, hac vakti gelince bu kez hac için ihrama girmek şeklinde yapılan hacdır.

<sup>242</sup> **Şelebî**, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>243</sup> **Şelebî**, *a.g.e.*, s. 48.

<sup>244</sup> **Döndüren**, *a.g.m.*, s. 94. Müellefe-i Kulûp'ten zekatın düşürülmesi, Kadınların cemaate çıkmaları, Hz. Ömer'in teravihi cemaatle kaldırması, Hadlerin düşürülmesi, Talak-ı Selâse, Hz. Osman'ın Cuma için dış ezanı okutması gibi başka örnekler için bkz. **Şelebî**, *a.g.e.*, s. 37-40.

<sup>245</sup> Tevbe 9/60.

<sup>246</sup> **Karaman**, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 64-65; bk. **Yavuz**, Yunus Vehbi, *İslam'da Zekat Müessesesi*, s. 399 vd.



Müellefe-i kulûb'e zekâtтан hisse verilmesi Hz. Ömer'in sözünde ifade ettiği illet ve maslahata bina edilmişti. Bu illet ortadan kalkınca söz konusu uygulama Hz. Ömer'in içtihadıyla durdurulmuş, sahabe de bunu onaylamıştır.<sup>247</sup>

Emevî Halifesi Ömer b Abdilaziz (ö.101/719) dönemine gelindiğinde ise Hz. Ömer'in uygulamasının değiştiği görülmektedir. Ömer b. Abdilaziz'in, bir fon oluşturduğu, bu fondan Hıristiyanların dinî lideri patriğe bin dinar, diğer bazı Hıristiyanlara da değişik miktarlarda para verdiği ifade edilmektedir.<sup>248</sup> Bu uygulamada Ömer b. Abdilaziz'in zekât ayetinin illetini "Müslümanların zayıflaması" yerine "kalplerin İslâm dinine ısındırılması olarak algıladığı görülmektedir.

Bir başka örnek kadınların cemaatten nehyedilmesiyle ilgilidir. Rasulullah (sav): *"Sizden izin istediklerinde kadınlarınızın mescidlere gitmelerine engel olmayın"* buyurarak kadınların camilere gitmelerine izin vermiş ancak buralara, dikkat çekici güzel kıyafet ve kokularla gelmemelerini istemiştir.<sup>249</sup> Fakat zamanla toplumun ahlâkı değişmiş, buna paralel olarak kadınlar da kendilerini bir miktar modaya kaptırmışlardı. İşte o zaman Hz. Aişe, şöyle buyurmuştur: *"Eğer Rasulullah, kadınların bu gün moda haline getirdikleri (giyim ve süsü) görseydi İsrailoğullarının kadınlarının men edildiği gibi O da bunları camiye gitmekten menederdi."*<sup>250</sup>

Abdullah b Ömer'in Vakıd adındaki oğlu da yukarıda ifade edildiği üzere Hz. Peygamber kadınların mescide çıkmalarına izin vermesine rağmen Hz. Aişe'nin ileri sürdüğü gerekçelerle, şartların değiştiğini ve bu durumun kötüye kullanılabileceğini öne sürerek özellikle gece namazlarına izin verilmemesi gerektiğini savunmuştur.<sup>251</sup>

Rasulullah'ın kadınlara verdiği izni o günkü ahlâkî şartlara bağlayan Hz. Aişe şartların değişmesiyle hükmün de değişebileceğine işaret etmişlerdir. Vakıd da savunduğu görüş ile, toplumdaki ahlâkî yozlaşma gerekçesiyle hükmün değişmesi gerektiğini ortaya koymuştur.

Kur'an'ın ta'lilde kabul ettiği metod ile sözünü ettiğimiz Hz. Peygamber, Sahabe ve Tabiûn dönemi uygulamaları, nassların yorumunda ta'lilin esas alındığını bunun da kıyas metodunun gelişmesine yol açtığını göstermektedir. Zira kıyas ve içtihat, illetlere ve maksatlara istinaden yapılır. Zaman, mekân, ortam ve şartların değişmesiyle hükümlerin de değişmesinin nedeni budur.

<sup>247</sup> **Karaman**, a.g.e., s. 65; **Yavuz**, a.g.e., s. 406.

<sup>248</sup> **Döndüren**, a.g.m., 94-95.

<sup>249</sup> **Müslim**, *Salât*, 135, 138, 140; **Ebü Davûd**, *Salât*, 52; **İbn Mâce**, *Mesâcid*, 18.

<sup>250</sup> **Müslim**, *Salât*, 135, 138, 140; **Karaman**, a.g.e., s. 65.

<sup>251</sup> **Şelebî**, a.g.e., 74, **Döndüren**, a.g.m., s. 95.

Kıyası ta'lili esas alanlara göre, bütün dinî hitap ve hükümlerde bir takım illet, sebep ve maksatlar vardır. Bunlar olmazsa söz konusu hüküm ve hitaplar gereksiz ve keyfî olur. Bu ise her şeyi hikmetle yapan Allah'ın hikmetine sığmaz.<sup>252</sup>

Hükümlerde ta'lilin esas olduğu görüşü İslâm hukukçularının çoğunun benimsediği görüştür.<sup>253</sup> Kıyası şer'i delil olarak kabul eden müçtehitlerin çoğu bu görüştedir. Bu yaklaşımı benimseyenler genel olarak Hanefiler, Malikiler ve bazı Hanbelî hukukçulardır.

Hanbelîlerden İbn Kayyim el-Cevziyye bu yaklaşımın ılımlı olanını<sup>254</sup> Necmeddin et-Tûfî (716/1316) de aşırı olanını<sup>255</sup> temsil etmektedir. Fakat meşhur dört fıkh mezhebinin tamamı bu yaklaşımın mutedil temsilcileri olarak zikredilebilir. Çünkü söz konusu mezhepler kullandıkları terimlerden ve bazı meselelere farklı yaklaşımlarından dolayı aralarında kısmî farklar olsa da hükümlerde kıyas metodunu kabul etmektedir. Kıyası kabul edenlerin ise hükümlerde ta'lili kabul etmemeleri düşünülemez.”<sup>256</sup>

Hanefiler, Allah'ın şer'i hükümleri kulların maslahatı dışında bir gerekçe ile teşri kılmadığı görüşünü benimsemişler ve birçok detay hükmü bu anlayış üzerine bina etmişlerdir. Zencânî (ö. 656) ibadet konuları da dâhil şer'i hükümlerde kulların maslahatlarının gözetildiğini; ibadetlerde maksadın ahirette mutluluk, muamelât ve ukûbat ile ilgili hükümlerdeki maksadın ise dünyada geçimi sağlama maslahatını elde etmek olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra da Hanefî ve Şafîîlerin bu konudaki yaklaşımlarını ortaya koymuştur. Zencânî'nin ifadesine göre, İmam Şafîî, taharet, necaset, köle hukuku ve diğer şer'i hükümleri gayr-i muallal yani taabbüdî kabul etmiştir. İmam Şafîî'ye göre, Allah bu gibi hükümleri taabbüdî ve tahakkümî olarak sabit kılmıştır. İnsanların zayıf aklı, sınırlı fikirleri şer'i hükümlerin hakikatına vâkıf olma hususunda yetersizdir. Ona göre bütün hükümlerde belirli bir maslahat vardır, fakat asıl olan maslahat değil taabbüddür.<sup>257</sup>

Zencânî, Hanefîlerin de şer'i hükümleri kulların maslahatlarıyla muallal kılındığı görüşünde olduklarını, fûru meseleleri de “şer'i hükümlerde asıl olan ta'lildir” ilkesine dayandırdıklarını söylemiştir.<sup>258</sup> Söz konusu asıl üzerine bina edilen fûru meselelerden bazıları şöyledir:

<sup>252</sup> Şelebî, *a.g.e.*, s.14 vd.; Uludağ, *a.g.e.*, 21.

<sup>253</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 138.

<sup>254</sup> Bk. İbn Kayyim, *İ'lam*, II, 3–50; Apaydın, H. Yunus, “İbn Kayyim el-Cevziyye” DİA, XX,109–117.

<sup>255</sup> Tûfî, Necmüddin, *Risale fi' Riâyeti'l-Maslaha*, Tahkik ve Ta'lik: Dr. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Kahire1993, s. 23 vd.

<sup>256</sup> Bk. Apaydın, “*Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu*”, s. 10–18.

<sup>257</sup> Zencânî, *Tahrîcü'l-Fürû ale'l-Usûl*, s. 38-39 .

<sup>258</sup> Zencânî, *a.g.e.*, s. 40.

— Hanefîlere göre, necaseti temizleme özelliğine sahip ve temiz olan sıvı, temizlik için elverişli olur. Çünkü bu konu ta'lilin galip olduğu bir konudur. Şafiîlere göre ise burada taabbüd galip olduğundan suyun yerine başka bir sıvı temizleyici olarak geçmez. Çünkü su necasti gidermek için şer'an tayin edilen temizleyicidir. Bu nedenle Za'feran vb. temiz şeylerle evsafı değişen su ile, değişiklik fahiş derecede olması halinde su olmaktan çıkacağından, böyle bir su ile İmam Şafiî'ye göre temizlik yapılamaz.<sup>259</sup>

— Yolculuk halinde su bulunmadığı durumlarda hurma suyu ile abdest almak Şafiîlere göre caiz değil iken Ebû Hanife'ye göre caizdir. Hanefî mezhebinde esas alınan görüş bu şekildedir. Ebû Yusuf'a göre, bu durumda hurma suyu kullanılmaz, teyemmüm ile yetinilir. İmam Muhammed'e göre ise hem bu su ile abdest alınır hem de ihtiyaten teyemmüm edilir.<sup>260</sup>

Bu iki örnekten anlaşıldığına göre temizlik konusunda Hanefîler suyun bir araç olarak kullanılmasının gerekçesini araştırmış, bu gerekçeyi temizliği daha iyi sağlayan bir vasıta olarak belirlemişlerdir. Dolayısıyla Hanefîlere göre burada önemli olan bizzat su değil suyun taşıdığı temizleyicilik vasfıdır. Bu vasfi taşıyan bütün sıvılar temizlik aracı olarak kullanılabilir.

Zencânî'nin temizlik konusunda verdiği örneklerden biri de hayvan derisinin temizlenme yöntemidir. İmam Şafiî'ye göre, köpeğin derisi tabaklanmakla temiz olmaz. Çünkü onun pisliği konusunda taabbüd galiptir. Ebû Hanife'ye göre ise, bu konuda ta'lil galip olduğundan köpeğin derisi, tabaklanmayla temizlenmiş olur.<sup>261</sup>

Zencânî'nin ibadet konularından verdiği örneklerden bazıları şöyledir: Namaza başlamada “tekbir” lâfzı Şafiîler göre şer'an tayin edilmiştir. Bu nedenle onun yerine aynı manaya gelen başka bir lâfız kullanılamaz. Namazın sonundaki “selâm” lâfzı da aynı şekildedir. Çünkü bunlar taabbüddür. Ebû Hanife'ye göre ise, tekbir (namaza başlama tekbiri) ve teslim (namazdan çıkış selâmı) lâfızları yerine aynı manaya gelen başka lâfızlar da kullanılabilir.<sup>262</sup>

Zekât konusunda da şöyle bir mesele vardır: İmam Şafiî'ye göre, zekât olarak “mal” yerine bunun “bedel”ini vermek caiz değildir. Ona göre zekâtı kıymet olarak vermek yeterli olmaz. Çünkü malın kendisini vermede taabbüd anlamı vardır. Hanefîlere göre ise, malın

---

<sup>259</sup> Zencânî, *a.g.e.*, s. 42.

<sup>260</sup> Zencânî, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>261</sup> Zencânî, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>262</sup> Zencânî, *a.g.e.*, s. 44.

kıymeti üzerinden zekât verilebilir. Bu hem kolaylık hem de fakirlerin ihtiyacını karşılamak bakımından yararlıdır.<sup>263</sup>

Kefaretler konusunda da taabbüdü esas alan Şafilere göre, oruç kefaretinde altmış fakiri ayrı ayrı doyurmak gerektiği gibi yemin kefaretinde de aynı şekilde on fakiri ayrı ayrı doyurmak gerekir. Hanefilere göre ise, oruç kefaretinde bir fakiri altmış gün doyurmak veya yemin kefaretinde bir fakiri on gün doyurmak caizdir.<sup>264</sup>

Şer'i hükümlerin tamamında ta'lilin esas olduğunu kabul edenlerden biri de çağdaş İslâm hukukçularından Tahir b Aşur'dur. Ona göre şer'i hükümlerin tümünde Şârî'in bir takım gayeleri vardır. Bunlar; hikmetler, yararlar (mesâlih) ve çıkarlar (menâfi) dir. Ona göre, hukukçuların bunları bilmeleri ve içtihatlarında dikkate almaları gerekir.<sup>265</sup>

Şer'i hükümleri taabbüd ve ta'lil açısından değerlendiren diğer bir hukukçu da Maliki müçtehit Ebû İshak eş-Şâtübî'dir. O, konuya hükümler arasında ayırım yaparak yaklaşmıştır. Şâtübî'ye göre ibadetlerle ilgili hükümlerde taabbüd, muamelât ile ilgili olanlarda ise ta'lil esastır.<sup>266</sup>

Şâtübî, ibadetlerde taabbüdün asıl olduğunu üç delil ile ispatlamaya çalışmıştır. Birinci delil istikrâ (tümevarım) dır. Buna göre, namazlar belli fiillere ve belli şekillere hasredilmiş olup bunların dışına çıkıldığında ibadet özelliğini kaybederler. Yine abdestsizlikten kurtulmak için başka şekilde yapma imkânı bulunsa bile özellikle temiz suya başvurulması istenmiştir. Aynı şekilde maddî bir temizlik özelliği taşımamakla birlikte teyemmüm, hüküm itibarıyla temiz su ile yapılan temizlik gibi kabul edilmiştir. Oruç, hac ve diğer ibadetler de böyledir. Bu durumda genel olarak taabbüdî hükümlerin hikmetinin Allah'ın emirlerine boyun eğmek olduğu anlaşılmaktadır. Burada sözü edilen hikmet, hükmü kıyasa elverişli kılan illet anlamı taşımamaktadır.<sup>267</sup>

İkinci delil, taabbüdî hükümlerde bir genişliğin amaçlanmamış olmasıdır. Eğer böyle bir şey amaçlansaydı Allah bunu açık bir delil ile gösterirdi. Nitekim diğer hükümlerde (âdât) bunu yapmıştır.

---

<sup>263</sup> **Zencanî**, *a.g.e.*, s. 45

<sup>264</sup> **Zencanî**, *a.g.e.*, s. 46

<sup>265</sup> **İbn Aşur**, Tahir, *Makasidü'ş-Şeriatî'l-İslamiyye (İslam Hukuk Felsefesi)*, (Çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz), İklim Yayınları, İstanbul 1988, s. 71.

<sup>266</sup> **Şâtübî**, *a.g.e.*, II, 300.

<sup>267</sup> **Şâtübî**, *a.g.e.*, II, 300-301.

Üçüncü delil ise, ibadet şekillerinin akılla tespit edilmesinin imkânsızlığıdır. Eğer böyle bir şey mümkün olsaydı insanlık tarihinin başlangıcından bu yana mevcut ibadet şekillerinin akıl ile bulunmuş olması gerekirdi.<sup>268</sup>

Şatıbî, âdet kabilinden olan hükümlerde taşıdıkları illete itibar edilmek gerektiğini ifade etmiş ve bunu delillendirmiştir. Ona göre Şarfin koymuş olduğu hükümler tüme varım metoduna göre incelendiğinde muamelât hükümlerinde gerekçe (illet) olarak gösterilenlerin çoğunun akılla kavranabilecek ve hükme münasip nitelik taşıdığı görülür.<sup>269</sup>

Sonuç olarak şer’i hükümlerde esas olanın ta’lil mi yoksa taabbüd mü olduğu konusundaki yaklaşımlar birlikte değerlendirildiğinde hemen hemen bütün şer’i hükümlerin maslahat, menfaat veya illelele ta’lil edilebileceği görülmektedir. Her ne kadar bazı hükümlerin taabbüd tarafı ağır bassa da genel olarak şer’i hükümler ta’lil edilebilir niteliktedir. Nitekim Hanefîler de bu görüştedir. Gerek usul gerekse fûru kitaplarına bakıldığında bu durum daha açık bir şekilde görülmektedir. İmam Şafî ve genel olarak Şafî mezhebi müçtehitlerinin özellikle ibadetler konusunda benimsedikleri taabbüd ağırlıklı görüş, yerini Hanefîlerde ta’lil merkezli yaklaşıma bırakmıştır. Her ne kadar teoride ibadetlerin asılları konusunda taabbüdü esas alsalar da uygulama konusunda ortaya konan içtihatlar bu tespiti güçlendirmektedir. Tezin ikinci bölümünde yer verilen içtihatlar Hanefîlerin meseleye bakışını daha net olarak ortaya koymaktadır.

### C- TAABBUDÎ HÜKÜMLERİN TA’LİLİ

Ta’lil, önceden mevcut olan hükmün dayandığı gerekçeyi tespit edip yeni meseleyi onun hükmüne dâhil etmek yani kıyas yöntemini işletmek amacıyla yapılabileceği gibi sadece mevcut hükmün anlaşılması için de yapılabilir. Her iki şekildeki ta’lil yöntemi acaba taabbüdî olarak kabul edilen konularda da uygulanabilir mi? Yoksa sadece bunlardan biri mi ta’lil yöntemi olarak kullanılabilir? Bu sorulara verilecek cevaplar ibadetlerin içtihadı açık olup olmadığı, açıksa ne kadar açık olduğu konusuna ışık tutacaktır.

İbadetleri de içine alan taabbüdî hükümlerin ta’lilinden maksat, teknik anlamda kıyas yöntemini işletmekten ziyade mevcut hükmü anlama şeklinde olmaktadır. Bu nedenle ibadetler gibi taabbüdî hükümlerin ta’liline “hükümde mevcut olan hikmeti açığa çıkarma” adı verilmektedir. Taabbüdî hükümlerde bir takım hikmet ve maslahatların olduğu Şatıbî, İbn

<sup>268</sup> Şatıbî, *a.g.e.*, II, 301-303.

<sup>269</sup> Şatıbî, *a.g.e.*, II, 306.

Abidin, İbn Rüşd, İbn Kayyım ve Şah Veliyullah ed-Dihlevî gibi âlimler tarafından savunulmuştur.

Hanefî fıkıh âlimlerinden İbn Abidin'e göre, İslâm âlimlerinin bu konudaki değerlendirmesi şöyledir: Taabbüdî hükümler, Allah'ın bildiği fakat kullar tarafından bilinmeyen bir takım hikmetlere dayanmaktadır. Bu hikmetler de ta'lilî hükümlerde olduğu gibi kulların maslahatını sağlamak ve onlardan mefsedeti def etmektir. Ancak bir hükmün hikmeti insanlarca bilinebilirse ona, manası akılla bilinen anlamında "makûlü'l-mana", bilinmezse taabbüdî denir. Buna göre aslında tabbüdî hükümlerde de bir hikmet vardır, fakat bunu sadece Allah bilir.<sup>270</sup>

Şafîî fakihlerinden Zencânî de ibadetlere ait hükümler dâhil, şer'î hükümlerin tümünün kulların maslahatları için meşru kılındığını ifade ettikten sonra ibadetlerden maksadın ahiret mutluluğu, diğer hükümlerden maksadın ise dünyada geçimi sağlama maslahatı olduğunu vurgulamıştır.<sup>271</sup>

Taabbüdî hükümlerin birtakım maslahatları olduğunu kabul eden fakat onları maslahatla ta'lil etmenin sakıncaları olduğunu söyleyenler de vardır. Örneğin Şelebî, bu şekilde düşünmekte ve şunları söylemektedir: "Taabbüdî olan yükümlülüklerin teşri kılınmasında ve ifa edilmesinde bir maslahatın bulunduğu kesin olmakla birlikte yine de bunları maslahat esasına göre değerlendirme imkânı yoktur. Aksine bunları olduğu gibi ifa etmek ve dayandıkları nass veya icmâ karşısında yorum yapmadan teslim olmak gerekir. Çünkü ibadetlerde olduğu varsayılan maslahat mutlaka bir nass veya icma ile çelişeceğinden emrin aslını gözden kaçırma riski vardır. Meselâ, lüks içerisinde yaşayan ve sarayının önünden sessiz bir gemiye binip dalgasız sulara seyahat eden bir krala, meşakkatle karşılaşmadığından namazı kısaltmayacağına dair fetva vermek, veya ağır işlerde çalışanlara her an meşakkat içinde olmalarından dolayı namazı kısaltmaları yönünde fetva vermek böyledir. Oysa böyle bir fetva bâtil, bu fetvanın dayandırıldığı maslahat ise Şârî tarafından dikkate alınmamış (mülga) bir maslahattır. Zira bu şekildeki bir yaklaşım yolculuk yapan herkese namazı kısaltma ruhsatı veren genel nitelikli nassa aykırıdır. Bundan dolayı da hiçbir müçtehit böyle bir yaklaşımı benimsememiştir."<sup>272</sup>

<sup>270</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, I, 447.

<sup>271</sup> Zencânî, *a.g.e.*, s. 33-34.

<sup>272</sup> Şelebî, *a.g.e.*, s. 282.

Kanaatimizce Şelebî, bu tür hükümlerin maslahata göre ta'lil edilmesinin keyfliğe kapı aralamasından, bu konulardaki dînî bütünlüğün bozulmasından ve dinin esasını oluşturan bu tür hükümlerin ortadan kalkmasından endişe ettiği için böyle bir değerlendirmede bulunmuştur.

Buraya kadar yapılan değerlendirmelere bakıldığında taabbüdfî hükümlerin bir takım maslahatlar ve hikmetler içerdiği, onları bu maslahat ve hikmetlerle ta'lil etmenin mümkün olduğu, fakat bunun, kıyasın unsuru olan illet ile ta'lil gibi olmayacağı anlaşılmaktadır. Bu tür ta'lil olsa olsa hükmün hikmetini ortaya çıkarmaya ve onu anlamaya yönelik bir çaba olarak kabul edilebilir. Böyle bir çalışmayı kıyas merkezli içtihat kavramı içinde değerlendirmek zordur.

Taabbüdfî hükümlerin içtihadı açık olup olmadığı sorusunun cevabı, büyük ölçüde bunlarda kıyasın cari olup olmadığına gizlidir. Merkezini şekli ibadetlerin (ibâdât-ı mersûme) oluşturduğu taabbüdfî hükümlerde kıyasın caiz olup olmaması konusundaki yaklaşımlara ve konuyla ilgili değerlendirmelere kıyas kavramı çerçevesinde burada yer vermek istiyoruz.

Fıkıh usulünde kıyas, “kitap, sünnet ve icmâda hükmü bulunmayan bir meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek” anlamına gelmektedir.<sup>273</sup> Bu tanımdan anlaşıldığına göre kıyas işleminin yapılabilmesi için aslın hükmünün dayandığı gerekçe (illet) akılla bilinebilir olmalıdır. Yani hükmün kendisi için vazedildiği özel ve nesnel/objektif gerekçe aklın alanına girmelidir. Buna göre söz konusu gerekçe sadece Şârî tarafından bilinip insan aklına kapalı ise böyle bir hüküm taabbüdfî sayılır ve kıyasa konu olamaz. Bu nedenle namazın rekâtları, oruç günleri, tavafta şavtların sayısı kıyasa konu olmayan ibadet hükümlerindedir.

İslâm hukuk usulünde genellikle kaynaklar hiyerarşisinde dördüncü sırada yer alan kıyasın fonksiyonu aslın hükmünü fer'e taşımak (tadiye) şeklinde ifade edilir. “Kıyas ıspat edici değil, izhar edicidir” derken de aslında kıyasın başlıbaşına hüküm koyan bir delil olmayıp var olan hükmü ortaya çıkarmaya yardımcı olan (muzhır) bir delil olduğu ifade edilir.<sup>274</sup>

Birçok çeşidi olan kıyas kuvvet bakımından celî ve hafî olmak üzere iki guruba ayrılmaktadır. Celî kıyas Hanefilerce benzetme yönü akla kolayca gelebilen kıyas şeklinde tanımlanmıştır. Hafî kıyas ise, benzetme yönü akla hemen gelmeyen kıyas diye tanımlanmıştır. Hanefiler bu çeşit kıyas için istihsan tabirini de kullanmışlardır.<sup>275</sup>

<sup>273</sup> **İbn Kayyım**, *İ'lâm*, I, 110; **Şevkânî**, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 337.

<sup>274</sup> **Atar**, *Fahrettin, Fıkıh Usûlü*, s. 57; **Apaydın**, *a.g.m.*, s. 22-23.

<sup>275</sup> **Yavuz**, Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 178;

Burada kıyasla ilgili olarak illet kıyası, delâlet kıyası ve asıl anlamında kıyas üzerinde durmak istiyoruz. İlet kıyası illetin kendisinde açıkça zikredildiği kıyastır. Meselâ, sarhoş edicilik vasfında şarap ve biranın ortak olması, sarhoşluk verme illetinin her ikisinde de bulunması dolayısıyla her iki içkinin haram kılınma hükmünde de birleşmeleri bu tür bir kıyastır.<sup>276</sup>

Delâlet kıyası, asıl ve fer'in, illetin gerekli kıldığı vasfı eser veya hüküm yoluyla aynı noktada birleştirmeleridir. Meselâ keskin koku taşıması yönüyle biranın şaraba kıyas edilmesi bu şekildeki bir kıyastır. Keskin koku âdetinde sarhoşluğu beraberinde getirdiği için hükme etki etmiştir.

Asıl anlamında kıyas (kıyas fi mâne'l-asl) ise, kendisinde illetin gerekli kıldığı vasfın eserinin ya da hükmünün açık olarak bulunmadığı, ancak aralarındaki farklılığın dikkate alınmadan asıl ve fer'in aynı hükme tâbî kılındığı kıyastır. Buna asıl ve fer'in hükme eşit yakınlıkta bulunduğu kıyas da denir. Meselâ, hadiste zikredildiği üzere, Ramazan ayında eşiyile cinsel ilişkiye giren bedevîye kefarete ödemesi hükmü verilmiştir. Burada kişinin bedevî oluşu dikkate alınırsa sadece bu işi yapan bedevîler; evlenmiş oldukları eşleriyle helâl yolla ilişkiye girmiş olmaları yani koca (eş) olmaları dikkate alındığında yalnızca, bu fiili işleyen evlilerin söz konusu cezaya çarptırılmaları gerekir. Hâlbuki burada bedevîlik ve kocalık dikkate alınmamış, dolayısıyla da belirtilen fiili bedevî olmayanlar da zina yoluyla yapanlar da aynı hükme tâbî kılınmıştır. Hatta Hanefiler bir adım ileri giderek orucun cinsel ilişki veya yeme içme yoluyla bozulması arasında fark görmemişler her iki durumda da kefaretin gerekeceğini söylemişlerdir. Hanefilere göre burada illet, Ramazan ayına saygısızlıktır. Hanefiler bu şekildeki içtihat yöntemi kıyas olarak değil, "nassin delâleti" şeklinde adlandırmışlardır.<sup>277</sup>

Zayıf kıyas olarak nitelendirilen şebek kıyası (benzerlik kıyası) ise, salt kendi başına hükme münasip olmadığı halde sadece münasip vasfa benzediğinden dolayı münasip olan vasıf esas alınarak yapılan kıyas şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>278</sup>

Kıyas hakkındaki bu noktaları ifade ettikten sonra ibadetlerin kıyasa konu olup olmayacağı hakkındaki yaklaşımlara yer vereceğiz. Çünkü içtihat denince akla daha çok rey ve kıyas gelmektedir.

Namaz oruç gibi mersûme (düzenli) ibadetler taabbüd anlamını en yoğun olarak taşıyan hükümlerdir. Hanefî fıkhında mükelleflerin fiillerine bağlanan hükümlerin daha önce de ifade

<sup>276</sup> İbn Kayyım, *İ'lâm*, I, 138.

<sup>277</sup> Serahsî, *el-Mebcut*, III, 73-74. Merginânî, *a.g.e.*, II, 339; Kahraman, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>278</sup> Hudaîfî, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Mısır, 1969, s. 328.



ettiğimiz gibi Allah hakkı ve kul hakkı şeklinde iki temel sınıflandırmaya tabi tutulduğu, Allah haklarının da ibadetlerle ilişkili olmak üzere alt kategorilere ayrıldığı bilinmektedir.<sup>279</sup> Bu taksim İmam Serahsî'ye aittir.<sup>280</sup>

İslâm hukukçuları arasında sırf ibadet niteliği taşıyan hükümlerde kıyasın geçerli olup olmayacağı konusunda iki görüş ortaya çıkmıştır. Çoğunluğa göre bu konularda prensip olarak kıyas caizdir. Ebû Hanife ve Hanefilere göre ise bu hükümlerde kıyas caiz değildir. Burada şu hususu belirtmek gerekir ki, bütün fıkıh mezhepleri ibadetlerin kesin nasslarla belirlenmiş mevcut şekillerinin kıyasla tespit edilemeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. İbadetlerde kıyası caiz görenler bunun ibadetlerin asılları ve nassla tespit edilmiş meseleleri üzerinde olamayacağını bilakis detay hükümlerde olabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>281</sup> Bu durumda bir hükmün ibadetin aslından mı yoksa detayından mı olduğunu ise ayırt etmek gerekecektir. İbadetlerin kesin nasslarla sabit ve ittifakla kabul edilmiş şekillerini ve hükümlerini ibadetlerin aslı, diğer hususları ve uygulama esnasındaki farklılıkları da detay olarak nitelendirmek uygun olacaktır. İbadetlerde kıyas/içtihat konusu bu tanımlama çerçevesinde ele alınacaktır.

İbadetlerin asıllarında kıyası caiz görmeyenler, bu hükümlerin ta'lil edilmemesi, dolayısıyla akıl yürütme yoluyla ibadetlerde bir ilâve veya eksiltme yapılmaması gerektiği düşüncesinden hareket etmişlerdir. Nitekim Hanefiler ibadetlerin asıllarında kıyasın yeni bir ibadet ihdas etmeye yol açabileceğini söyleyerek görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre aslın hikmeti akılla anlaşılamayacağı için bu konularda kıyas caiz değildir.<sup>282</sup> Örnek vermek gerekirse bilinen beş vakit namaza ilâveten altıncı bir “vakit” namaz, Ramazan orucundan başka farz olan bir oruç, haccın dışında başka bir hac kıyas yoluyla vazedilemez. Çünkü bu çeşit hükümler, zan ifade eden kıyas ve içtihatla değil kesin bilgi ifade eden yöntemlerle sabit olması gereken konulardır.<sup>283</sup>

İbadetlerin asılları ve delâleti kat'î nasslarla tespit edilen hükümlerinin kıyasa konu olamayacağı konusunda her iki yaklaşımın da görüş birliği içinde oldukları görülmektedir. Burada üzerinde ihtilâf edilen konu, ibadetlerin detay hükümleri konusunda kıyasın cari ve caiz olup olmayacağı hususudur. Cumhur buna cevaz verirken, Hanefilerin teoride bunu caiz

---

Bu sınıflandırmada Namaz, oruç, zekât, hac, umre ve itikâf salt ibadetler; fitır sadakası, meûnet (mâlî mükellefiyet/külfet) manası taşıyan ibadetler; öşür, ibadet manası taşıyan meûnetler; kefaretlere ise, hem ibadet hem de ceza (ukûbet) manası taşıyan ibadetler arasında sayılmıştır. (Bk. Serahsî, Usûl, s. 290 vd.)

<sup>280</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 290–296.

<sup>281</sup> Kahraman, *a.g.e.*, 102.

<sup>282</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 122; Şevkânî, *İrşadü'l-Fuhûl*, s. 377; Bk. Dönmez, İ. Kafi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, İstanbul 1981, 97–99. (Yayınlanmamış Doktora Tezi)

<sup>283</sup> Kıyasın zannî galibe dayanması konusunda bk. Merginânî, *Hidaye*, I, 132.

görmedikleri ifade edilmiştir. Meselâ, onlara göre, unutarak bir şey yiyip içen ve cinsel ilişkiye girenin orucu bozulmaz. Fakat namazda unutarak konuşanın namazı bozulur. Bu konuda namaz oruca kıyaslanamaz.<sup>284</sup>

Hanefilerin kıyasa başvurmadıklarına dair bir başka örnek mesh etme ortak illetinden hareketle mest üzerine meshe ve teyemmüm konusundaki meshe kıyasla başa yapılan meshin tekrarlanmamasıdır.<sup>285</sup>

Hanefilerin teorideki bu yaklaşımı ve verdikleri örneklere bakılarak onların ibadetlerin detay hükümleri konusunda kıyasa başvurmadıklarını söylemek kanaatimizce çok iddialı olacaktır. Çünkü onlar vücûb, sıhhat, farziyet, fesad, şart, sebep, mâni gibi çoğu vad'î veya vesâil türü hükümlerde kıyasa başvurmuşlardır. Bu konularla ilgili hükümler nakille değil, kıyas ve içtihatla sabit olan detay hükümlerdir.

Meselâ, Hanefiler, haber-i vahid ve kıyasla vitir namazının vacip olduğuna hükmetmişler ve bunu şöyle açıklamışlardır: Vitrin şer'i bir namaz oluşu ve Allah'a yakınlık vesilesi olması kesindir. İhtilâf ise bu ibadetin vacip olup olmadığı hususundadır. Bu durumun (vaciplik) ise zan ifade eden metotlarla ispatı caizdir. Zira vitir namazının vacip oluşunu tespit için kullanılan yöntem zan yoluyla yeni bir ibadet icat etmeye yol açmaz. Nass ile belirlenmiş nisap miktarlarına başka malların kıyasında da bu yöntem takip edilebilir. Ebû Hanife'nin hükmettiği gibi iki yüzden fazla devesi olanın nisabı, kıyas ve haber-i vahitle tespit edilebilir.<sup>286</sup>

İbrahim Kâfi Dönmez, taabbüdî hükümlerin tüm ibadet konularını kapsadığı şeklindeki görüşün gerçeği tam olarak yansıtmadığını ifade sadedinde şunları söylemiştir:

“(Talil edilemeyen) hükümler son derece sınırlı bulunmasına karşılık, bazı eserlerde “taabbüdî hükümler” deyiminin genişletilerek ibadetler sahasındaki bütün hükümlere şamilmiş gibi gösterilmesi gerçeği yansıtmamakta ve hiç değilse yeterli olmamaktadır. Kıyasın, fıkıh eserlerinin “ibâdât” bahislerinde çok sık rastlanan bir delil olduğunu bir yana bıraksak bile, kıyasın teorisini işleyen usul eserlerinde de kıyasla ilgili misallerin gözden kaçmayacak derecede ibadet bahislerinden seçilmiş bulunduğunu, iddiamızı ispat sadedinde belirtebiliriz. Zekâtın farziyeti konusunda dahi namaza kıyas yapıldığı ve bunun önemli ihtilâflara yol açtığı aynı konuda dikkat çekici bir misal olarak zikredilebilir.”<sup>287</sup>

<sup>284</sup> **Kâsânî**, *a.g.e.*, I, 233; **İbn Abidin**, *a.g.e.*, I, 613-615.

<sup>285</sup> **Kâsânî**, *a.g.e.*, I, 233

<sup>286</sup> **Serahsî**, *Usûl*, 194; **Kâsânî**, *Bedâi'*, II, 31.

<sup>287</sup> **Dönmez**, *a.g.tez.*, s. 98-99.

Bu değerlendirmenin Hanefiler için de geçerli olduğunu düşünmekteyiz. Zira yaptığımız bu çalışma esnasında gördük ki müdellel Hanefi fıkıh kitaplarının ibadetler bölümünde kıyas veya kıyas kapsamında değerlendirilebilecek çok sayıda içtihat tespit ettik. Bunlara tezimizin ikinci bölümünde yer vereceğiz.

Hanefiler her ne kadar ibadetler konusunda yeni bir ibadet ihdas etmeye yol açar endişesiyle kıyasa başvurmaktan kaçınmak gerektiği görüşünü ifade etseler de detay ibadet konularında bundan geri durmamışlardır. Bunu bazen kıyas adıyla yapmışlardır, bazen de delâletü'n-nass (nassın delâleti)<sup>288</sup> dedikleri yöntemle yapmışlardır. Hatta Hanefilerin sık kullandıkları istihsan da kısmen bu kapsamda değerlendirilebilir. Çünkü istihsan türlerinden biri de, “gizli kıyas” (kıyas-ı hafi) şeklinde yapılan istihsandır.<sup>289</sup>

## II- HANEFİ MEZHEBİNİN İÇTİHAT ANLAYIŞI

### A- İÇTİHAT KAVRAMI

#### 1. İctihadın Tanımı

Sözlükte; “aba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek” anlamlarına gelen ve cehd kökünden türeyen içtihat, “bir konuda elden gelen çabayı sarf etmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak demektir.”<sup>290</sup>

Terim olarak ise içtihadın, fıkıh ekollerinin ve müçtehitlerin farklı bakış açılarını ve kavramın içeriğinde zamanla görülen genişlemeyi yansıtacak şekilde birçok tanımı yapılmıştır. Bu tanımların ortak noktasını, “fakihin her hangi bir şer’i hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması”<sup>291</sup> düşüncesi oluşturur. Meselâ; en eski fıkıh usulü kitabı olan er-Risale’de İmam Şafî, içtihadı kıyastan ibaret görürken<sup>292</sup>, Ebû Bekir er-Râzî, Ebû İşhak eş-Şîrâzî, Gazzâlî, Karafî ve Mustafa Şelebî gibi daha sonraki fakihler içtihadı dinî

<sup>288</sup> Delaletü'n-Nass, “Sözün, nassta belirtilen duruma ait hükmün, incelemeye veya içtihatla bulunmaya ihtiyaç duyulmaksızın ve sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılabilen illetteki müştereklik sebebiyle nassta belirtilmeyen durum hakkında da sabit olduğunu göstermesidir.” Bu tür delâlet, bazı hukukçularca sözün gayesi ve maksadı anlamına gelen “fehva’l-hitap diye adlandırılmıştır. Şafîiler ise buna şebek kıyası veya “mefhum-u muvafaka” adını vermişlerdir.

<sup>289</sup> **Dönmez**, *a.g.tez.*, s. 84.

<sup>290</sup> **İbn Manzûr**, *a.g.e.*, “chd” md., III, 133.; **Apaydın**, H.Yunus, “İctihad”, DİA, XXII, 432; **Karaman**, *Hayreddin, İslam Hukukunda İctihad*, s. 14.

<sup>291</sup> **Hallâf**, Abdülvahhab, *İlmu Usûli'l-Fıkh (İslam Hukuk Felsefesi)*, (ev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, (Hüseyin ATAY’ın yazdığı giriş bölümü) s. 68.

<sup>292</sup> **Şafî**, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Mısır 1940, (ev. A. Muhammed Şakir, Ankara ty.) s. 477.

hükümleri, nasların ibare, işaret ve manalarından çıkarmak için olanca gücü sarf etmek şeklinde tanımlayarak onun kıyastan daha umumî olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>293</sup>

Buna göre içtihadın biri dar diğeri de geniş olmak üzere iki anlamından söz etmek mümkündür. Dar anlamda içtihat, “kitap ve sünnette bir meselenin hükmü açık olarak bulunmadığı zaman, gerekli hüküm ve bilgiyi elde edebilmek için başvuru çareleri ve işleri”<sup>294</sup> olarak ifade edilmiştir. “Rey içtihadı” veya “kıyas” olarak adlandırılan içtihatlar bu kapsamda değerlendirilmiştir.<sup>295</sup> Mecellede yer alan “mevrid-i nassta ictihada mesağ yokdur.”<sup>296</sup> kâidesi de böyledir. İbn Hazm ve İmam Şafîî, içtihadı dar manada tanımlayan müçtehitlerdendir.<sup>297</sup>

Geniş anlamda ise içtihat, “Fakihin; kıyas, re’y, istidlâl ve istishab gibi hüküm çıkarma yollarından biriyle dinin fer’i hükümlerini nasların ibare, işaret ve manalarından çıkarmak için, bütün gücünü son noktasına kadar sarf ederek yaptığı çalışma”<sup>298</sup> şeklinde tanımlanmıştır. İctihadın kıyastan daha umumî olduğunu söyleyen yukarıda isimlerini zikrettiğimiz fakihlerin içtihat tanımları bu kapsamda değerlendirilmektedir. İctihadı geniş anlamda tanımlayanlar, kıyas vb. dışında kalan ve nasların anlaşılması ile uygulaması için harcanan çabayı, ayet ve hadislerle alakalı te’lif ve tercihleri içtihadın şumûlü içinde değerlendirmişlerdir.<sup>299</sup>

Hanefî müçtehitleri de içtihadı geniş anlamda tanımlamışlardır. Meselâ, İbnü’l-Hümâm, içtihadı “İster naklî ister aklî olsun veya ister kat’î ister zannî olsun şer’î hükmü elde etmek amacıyla fakihin bütün gücünü sarf etmesi” şeklinde tanımlamıştır.<sup>300</sup>

Günümüz İslâm hukukçulardan Hayrettin Karaman içtihadı, “Dini anlamak ve amelî hayata tatbik etmek”<sup>301</sup> şeklinde özetleyerek onun anlamının ne kadar geniş olduğunu ortaya koymuştur. Biz de bu çalışmamızda ibadet konularıyla ilgili olarak gerek hüküm gerekse uygulama konusunda yapılan içtihatları Hanefî Mezhebi merkezli olarak incelerken “ictihat” kavramını geniş anlamıyla kullanacağız.

<sup>293</sup> Bk. Karaman, a.g.e., s. 15-16.

<sup>294</sup> Karaman, a.g.e., s. 19.

<sup>295</sup> Tirmîzî, *Ahkam*, 3; Karaman, a.g.e., a.y.

<sup>296</sup> Mecelle, md. 14.

<sup>297</sup> İbn Hazm, *en-Nübez el-Kâfiye fî Ahkâmi Usûli’-d-Dîn*, (çev. İbrahim Aydın), İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 66-67.

<sup>298</sup> Şahinoğlu, Nazif, “İslam Düşüncesinde İctihadın Önemi”, Kalem ve Onur Der., sy. 3, Erzurum, 1994. s.35

<sup>299</sup> Karaman, a.g.e., s. 21.

<sup>300</sup> İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr fî Usûli’-l-Fıkh*, Beyrut 1403/1983, s. 523.

<sup>301</sup> Karaman, a.g.e., a.y.

## 2. İctihadın Kapsamı ve Çeşitleri

İctihat, yukarıda kısmen işaret edildiği gibi, lâfzın zahiri manasının anlaşılması çabasından lâfzın mana ve amacının anlaşılması ve nassların bıraktığı boşlukların aynı sistem içinde tamamlanması çabasına kadar uzanan geniş bir alanı kapsamaktadır. Yel pazenin bir ucunda İbn Hazm gibi lâfzın zahirinden anlaşılmanın dışında bir mana aramayan katı lâfzî yorum taraftarları,<sup>302</sup> diğer ucunda ise Necmeddin et-Tûfi gibi lâfzı dikkate alan fakat anlam ve amacı daha öne çıkaranlar<sup>303</sup> bulunmaktadır. Kaynaklar incelendiğinde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile içindeki ekol veya eğilimlerin bu iki nokta arasındaki çizgide belli aralıklarla yer aldıkları görülür.

Bu çerçeveden bakıldığında içtihat faaliyetini lâfzın zahirinden hüküm çıkarma (lâfzî istidlâl), lâfzın manasından hüküm çıkarma (tahrîcî'l-menât / tenkîhu'l menât) ve hükmün uygulanması (tahkîku'l-menât) olmak üzere üç kısımda toplamak mümkündür.<sup>304</sup>

Lâfzın manasından hüküm çıkarma şeklindeki içtihat faaliyeti genel anlamda hükmün, nassların zahirinden alınması demek olup İbn Hazm'ın terminolojisindeki istidlâl yanında umum ifadelerin ve lâfızların inceliklerinin anlaşılması, umumun tahsisi, mutlakın mukayyede hamledilmesi ve müşkil lâfzın te'vili yönündeki çabalar bu kapsamda değerlendirilir.

Manadan hüküm çıkarma içtihadı, konuluş gerekçesinden (illet) hareketle hükmün elde edilmesi çabasıdır. Teknik anlamda içtihat terimiyle kastedilen de budur. İlet ekseninde dönüp dolaşan kıyasın bu grupta yer aldığı konusunda müçtehitler arasında görüş birliği vardır. Hikmet ve maslahat ekseninde yer alan içtihat faaliyeti ise, istihsan ve istislah olarak adlandırılabilir. Bu tür içtihat, ilk dönem fıkıh terminolojisinde rey içtihadı, sonraki dönemde ise; kitap, sünnet, icmâ ve kıyas dışında kalan hüküm çıkarma yollarının genel adı olarak kullanılan istidlâl kavramı kapsamında değerlendirilmiştir.

Hükmün uygulanması şeklinde gerçekleşen içtihat ise, illetsiz olarak kuvvetli kanaat (zannı galip) elde etme çabası olarak değerlendirilmektedir. Kiblenin tespiti için yapılan araştırma (tahrîrî),<sup>305</sup> mehr-i misil, nafaka, mut'a, telef edilen şeylerin fiyatlarının tespiti gibi konularda yapılan içtihatlar buna örnek olarak verilebilir. Şâri'in maksatlarını bilme şartının

<sup>302</sup> Bk. **Taştan**, Osman, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", İslami Araştırmalar Dergisi, C. 9, sy. 2, Ankara, 1996, s. 144 vd.

<sup>303</sup> **Tûfi**, a.g.e., s. 13 vd.; **Koca**, Ferhat, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfi'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", İLAM Araştırma Dergisi, C. 1, sy. 1, İstanbul, 1996, s. 93 vd.

<sup>304</sup> **Apaydın**, "İctihad" md., DİA, XXII, 436.

<sup>305</sup> **Serahsî**, *el-Mebsût*, I, 154.

aranmadığı bu tür içtihatlar, kıyası kabul etmeyen Zahirîler, İmâmiyye ve İbâdiyye gibi literalist hukukçular tarafından da kabul edilmiştir.<sup>306</sup>

### 3. İctihadın Alanı

Hakkında kesin delil bulunmadığı için içtihadı açık ve elverişli olan ve hükmü içtihat yoluyla beyan edilen bu gibi meseleler fıkıh usulü kitaplarında “müctehedün fih” veya “ictihadi mesele” diye adlandırılmıştır. İctihadın alanını belirleme noktasında bu konu önem arz etmektedir.

Usûl âlimleri içtihadın sahası hakkında “mevrîd-i nass’da ictihada mesağ yoktur.”<sup>307</sup> kaidesi gereği, hükmü hakkında delâleti kat’î nass bulunan bir meselede içtihadı yer olmayacağını ifade etmişlerdir. Kelime-i şehadeti söylemek, beş vakit namazın, orucun, zekâtın, haccın farziyeti; zina, hırsızlık, içki içme, adam öldürmenin haramlığı, şer’an bunlara takdir edilen cezalar, zekât ve öşürdeki şer’î ölçüler; hata ile adam öldürme, zihar ve yemin kefareti gibi miktarı tespit edilmiş kefaretlar içtihat alanının dışında kabul edilmiştir. Çünkü bütün bu hükümler, nasların, başka herhangi bir manaya ihtimal bırakmayacak şekilde açıkça delâlet ettiği hükümlerdir. Bu nedenle söz konusu nassların Kur’ân’daki sîgaları veya Sünnet’in beyan etmesi sebebiyle açık olduğu, dolayısıyla içtihadı ihtiyaç bırakmadığı gibi cevaza da meydan bırakmayacağı ifade edilmiştir.<sup>308</sup>

Fakat bu kaidenin alanı iyi belirlenmediği takdirde, insanın düşünce ufkunu ve alanını önemli ölçüde sınırlandırma ve daraltma riski söz konusu olabilecektir. İslâm Hukuku araştırmacılarından Ali Pekcan, içtihadın mahiyeti ve sınırlarına dair bir analiz niteliğindeki “Mevrîd-i nass’da ictihada mesağ yok (mu?) dur.” başlıklı makalesinde bu konuyu incelemiş ve içtihadın alanıyla ilgili bir çerçeve çizmiştir. Buna göre, sübutu ve delâleti kat’î (mütevatir-meşhur) nasslar ile muhkem ve müfesser olarak kabul edilen nasslar içtihadı kapalıdır. Bu niteliklerde olmayan nasslarla hakkında nass bulunmayan alanlar içtihadı açık alanları oluşturmaktadır. Bunlardan birincisi için beyan (yorum) içtihadı diğerleri için ise kıyasî ve istislahî içtihat yani rey içtihadı söz konusu olmaktadır.<sup>309</sup>

Vehbe Zuhaylî, hakkında nass ve icmâ bulunmayan konulardan başka sübutu ve delâleti zannî veya ikisinden birisinde zannî bir nass varid olan meseleleri de içtihadın alanına

<sup>306</sup> Apaydın, *a.g. md.*, DİA, XXII, 436.

<sup>307</sup> Mecelle, md.14.

<sup>308</sup> Zuhaylî, Vehbe, *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh*, (çev. Dr. Ahmed Efe), Risale Yayınları, İstanbul 1996, s. 181.

<sup>309</sup> Pekcan, Ali, “*Mevrîd-i Nass’da İctihada Mesağ Yok (mu?) dur.*” (İctihadın Mahiyeti ve Sınırlarına Dair Bir Analiz), İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.2, Konya, 2003, s.82.; Ayrıca bk. Zuhaylî, *a.g.e.*, s. 181.

dâhil etmiştir. Eğer konu hakkında nass ve icmâ yoksa burada içtihadı mahal olan şey kıyas, istihsan, mesalih-i mürsele, örf ve istishab gibi aklî delillerle hâdisenin hükmünü araştırmaktır.

Nassın sübutu zannî ise bunun senedi, bize ulaşması, ravilerin adaleti ve zabt bakımından dereceleri içtihadın cari olduğu meselelerdir. Bunların her birinde müçtehitlerin takdirleri farklı olur. Bazıları “sübutu” hakkında kalbi mutmain olduğu için o nassı alırken bazıları da “rivayeti” hakkında mutmain olmadığı için reddeder.

Eğer nassın delâleti zannî ise burada içtihadı mahal olan şey bu nasstan murad olunan mananın anlaşılması ve manaya delâlet kuvvetidir. Nassın âmm veya mutlak; emir veya nehiy; zahir veya müevvel oluşu bu konuda içtihadı mahal oluşturur.<sup>310</sup>

Sonuç olarak içtihadî mesele için, “hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmemiş mesele”<sup>311</sup> denilmesi daha uygun görünmektedir.

Konuyla ilgili bu genel değerlendirmeden sonra fikhın tüm konularının içtihadı mahal olacak taraflarının bulunduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Ancak delâletleri kat’î olan nasslar ile sabit olan ibadet ve miktarlarla ilgili hükümler genellikle bu alanın dışında tutulmuştur. Fakat konu ile ilgili bir nassın bulunmaması veya karşılaşılan fikhî meseleyi doğrudan düzenleyen, fakat farklı biçimde anlamaya müsait bir nassın bulunması durumunda içtihad söz konusu olur ve işlev yüklenir. Bunun için de hakkında kesin delil bulunan meseleler doğrudan içtihadı mahal olmamakla birlikte bunların ancak ayrıntıları içtihadı mahal olabilir. Meselâ, ibadetlerle ilgili olarak; abdestin su ile sahih olacağı konusunda görüş birliği bulunmakla beraber, gül suyu vb. sıvılarla abdest almanın caiz olup olmadığı, Cuma namazının farz olduğu kesin olmakla birlikte edası için devlet başkanının iznine gerek duyulup duyulmadığı konuları tartışmalıdır, içtihadî alana dâhildir.<sup>312</sup>

Hz. Peygamber’in içtihad yetkisi tartışılırken ibadet konularında bu yetkiye sahip olup olmadığı hususu da değerlendirilmiştir. O’nun teknik, idarî, siyasî ve ekonomik sahalarda sırf dünya hayatı ile ilgili konularda içtihadî kararlar alabileceği hakkında görüş birliği olduğu ifade edilmiştir. Bu konudaki ihtilâf daha ziyade devlet başkanının itikat ve ibadetler gibi dinî alana giren konularda böyle bir yetkisinin bulunup bulunmadığı hususudur. Çoğunluğa göre, alan ayırımı bulunmaksızın Hz. Peygamber, hakkında vahiy gelmeyen her konuda içtihad yetkisine sahiptir. Bu konuda Hanefî usulünün en büyük temsilcilerinden İmam Serahsî şu değerlendirmeyi yapmıştır:

<sup>310</sup> Zuhayfî, *a.g.e.*, s. 181; bk. Karaman, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>311</sup> Apaydın, *a.g.md.*, DİA, XXII, 437.

<sup>312</sup> Apaydın, *a.g.md.*, a.y.; Pekcan, *a.g.m.*, s. 84.

“ Nasıl ki ümmetten bir müçtehit, içtihadta bulunmadan önce Kur’ân ve Sünnet’e başvurmak ve onlarda aradığı hükmü bulamadığına kanaat getirdikten sonra içtihat yapmak zorunda ise, aynı şekilde Resulullah da vahyi beklemek, ondan umudu kestiği anda kişisel rey ve içtihadı ile hareket etmek durumunda idi. Bu, yolculuk sırasında beraberinde su bulunmayan kimsenin durumuna benzer. O kimse şayet su bulabileceği umudu varsa, hemen teyemmüm almaz, bir süre su arar; eğer böyle bir umudu yoksa o zaman su aramakla vakit kaybetmeden hemen teyemmüm alır. Allah Rasûlü’nün durumu, su bulabilme umudu taşıyan yolcunun haline benzer.”<sup>313</sup>

İmam Serahsî’nin bu ifadeleri Rasûlullah’ın içtihadının her hangi bir alan ile sınırlı olmadığına işaret etmektedir. Nitekim O, bazen ibadet konularında da içtihadta bulunmuştur. Onun ve ashabının ibadetlerle ilgili içtihatlarından bazılarını örnek kabilinden zikretmek istiyoruz.

#### a) Ezan

(1) İbn Ömer’in naklettiğine göre; Müslümanlar Medine’ye geldikleri vakit toplanıyorlar ve namaz vakitlerini birbirlerine soruyorlardı. Namaz için kimse çağrıda bulunmuyordu. Namaza davet anlamında ashaptan bazıları Hıristiyanların çanı gibi çan çalınmasını, bazıları da Yahudilerin boynuz şeklindeki borusuna benzer bir boru çalınmasını teklif emişti. Bu arada Hz. Ömer, Hz. Peygamber’e bir adam görevlendirmesini ve onun, namazı ilân etmesini teklif etmiş Hz. Peygamber de Bilal-i Habeşî’ye dönerek, “Ey Bilal, Kalk! Namazı ilân et.” buyurmuştur.<sup>314</sup>

Hz. Peygamber’in, ibadetle ilgili bir konu olan ezan hakkında ashabıyla istişare edip yapılan önerileri değerlendirdikten sonra Hz. Ömer’in teklifi üzerine Bilal’i, namaza çağırma görevlendirmesi onun içtihat yetkisi tartışılırken, hakkında vahiy gelmeyen dinî ve dünyevî her konuda içtihadta bulunabileceğini söyleyenler tarafından delil olarak zikredilmiştir. Bu olayda Resulullah, namaz saatlerindeki belirsizlik nedeniyle erken gelinmesi durumunda dünyevî, geç

<sup>313</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 94.

**Buhârî**, *Ezan*, 1; **Müslim**, *Salât*, 1; **Tirmîzî**, *Salât*, 139; **Nesâî**, *Ezan*, 1. (Hz. Bilal’in namaza çağırması “ezan” ile yaptığını ifade eden rivayetler ise şöyledir: “Ensar’dan bir adam gelerek, “ Ey Allah’ın Rasûlü! Ben sizin üzüntünüzü görüp ayrıldığım vakit (rüyamda) bir adam gördüm. Üzerinde yeşil renkli iki giysisi vardı. Kalkıp mescidin üzerinde ezan okudu. Sonra bir miktar oturdu. Tekrar kalkıp aynı söylediklerini bir kere daha tekrarladı. Ancak bu sefer bir de “Kad Kâmetü’s-Salât” cümlesini ilâve etti. Eğer halkın (bana yalancı diyeceğinden korkum) olmasaydı ben “ uykuda değildim, uyanıktım” diyecektim” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Allah Sana hayır göstermiş. Bilal’e söyle (bu kelimeleri söyleyerek ) ezan okusun. Bu sırada orada bulunan Hz. Ömer de söze girerek onun gördüğünü kendisinin de gördüğünü fakat olay anlatılınca, arkadaşının önüne geçmekten utandığı için kendisinin geri durduğunu söylemiştir. (Ebû Davud, *Salât*, 28)Rüyayı gören kaynaklarda ifade edildiğine göre Abdullah b. Zeyd’dir. Rüyada görülen sözler ise bugün okunan ezanın sözleridir.) (Bk.**Canan**, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1989, VIII, 338–339).



gelinmesi durumunda ise dinî menfaat kaybolacağından namaz vakitlerini gösteren ve dinin en önemli şiarlarından olan ezan konusunda içtihadta bulunmuştur. Ayrıca günümüze kadar devam etmiş olan bu uygulamayla birlikte ibadete çağrı konusundaki belirsizlik ortadan kaldırılarak bir ihtiyaca cevap verilmiştir. Kaynaklarda Hz. Peygamberin ezan konusundaki bu içtihadında, ashabıyla yaptığı istişareye dayandığı görülmektedir.<sup>315</sup>

(2) Sabah ezanındaki "es-Salâtü Hayrun mine'n-Nevm" (Namaz uykudan daha hayırlıdır) ibaresini ezana Bilal kendisi eklemiş ve Hz. Peygamber de bunu onaylamıştı.<sup>316</sup> Her ne kadar bu ifadenin sabah namazına ilk defa kim ve ne zaman tarafından ilâve edildiği konusunda farklı rivayetler varsa da<sup>317</sup> bu ilâvenin sahabenin içtihadı ve Hz. Peygamberin onayıyla ezana eklendiği şeklindeki rivayet daha isabetli görünmektedir.

(3) Rasulullah ile ilk iki halifesi olan Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer zamanlarında Cuma namazı için hatip minbere oturunca sadece bir ezan okunmaktaydı. Hz. Osman zamanında Medine halkı çoğalmış, bu ezan halkı Cuma namazına çağırmaya yetmez olmuştu. Üçüncü Halife Hz. Osman, ezanın amacını dikkate alarak namazdan önce Medine çarşısında mescide yakın bir yer olan Zevrâ'da bir ezan daha okunmasını emretti. Günümüzde Cuma günü okunan "dış ezan"ın ilk uygulaması olan bu ezan, ilk zamanlarda bidat olarak görülmüşse de zamanla bu uygulamaya alışılmıştır.<sup>318</sup> Görüldüğü gibi ilk zamanlarda yadırgansa da Müslümanların Cuma namazına zamanında yetişebilmeleri amacına yönelik olarak ihdas edilen bu uygulama, insanların ibadetlerini zamanında ve uygun ortamlarda ifa etmelerinden de sorumlu olan Halife Hz. Osman'ın içtihadına ve arkadaşlarının uygun görmesine dayanmaktadır.

## **b) Taharet ve Namaz**

(1) Bir seferde bulunan iki sahabî namaz vakti gelince su bulamamış, dolayısıyla teyemmüm ederek namazlarını kılmışlardı. Sonra vakit çıkmadan su bulmuşlar, bunlardan birisi abdest alıp namazı yeniden kılmış diğeri ise namazı iade etmemişti. Sonra Rasulullah'a geldiklerinde durumu arz etmişler, o da namazı yeniden kılmayana, " *Yaptığın sünnete*

<sup>315</sup> Bk. **Yerinde**, "Hz. Peygamber'in İctihadı Meselesi", s. 374

<sup>316</sup> **İbn Mâce**, *Kitâbu'l-Ezan*, 1; Bk. **Olgun**, Tahir, *Müslümanlıkta İbâdet Tarihi*, s. 91-96; **Erdoğan**, *a.g.e.*, s. 119-120.

<sup>317</sup> Bu rivayetlerden birine göre Hz. Peygamber Ebû Mahzûra adlı sahabeye ezanı öğretirken sabah ezanı okurken "es-Salâtü Hayrun mine'n-Nevm" demesini söylemiştir. (**Müslim**, *Salât*, 6; **Ebû Davud**, *Salât*, 28; **Nesâî**, *Ezan*, 3, 4, 5, 6) Bu konudaki diğer rivayet ise bu ifadeyi sabah namazına Hz. Ömer'in ilave ettirdiğine dair rivayettir. (**Muvatta**, *Salât*, 8)

<sup>318</sup> **Olgun**, *a.g.e.*, s. 98.; **Erdoğan**, *a.g.e.*, s. 120.

*uygundur ve kıldığın namaz sana yeterlidir*”; abdest alıp yeniden namaz kılana da, “*Sen iki defa sevap almış oldun*” buyurmuşlardır.<sup>319</sup>

Burada sahabenin dinî konularda karşılaştıkları problemleri kendi içtihatlarıyla çözüme kavuşturduklarını Hz. Peygamber’in de bu içtihatları onayladığı görülmektedir.

(2) Bir seferde Amr b. el-As, cünüp olduğu halde havanın soğuk olması sebebiyle gusletmemiş, teyemmüm ederek camaate namaz kıldırmişti. Durum Rasulüallah’a arz edilince Amr, yaptığı uygulamayı şöyle savunmuştu: “Allah’ın *‘kendinizi öldürmeyin*”<sup>320</sup> buyurduğunu duyduğum için böyle yaptım.” Bunun üzerine Hz. Peygamber, onun bu hareketini onayladığını kendisine söylemiştir.<sup>321</sup>

(3) Teravîh namazı asıl itibarıyla Hz. Peygamberin uygulamasıyla meşru idi. Ancak Hz. Peygamber farz olur endişesiyle bu namazı mescitte kılmayı bıraktı. Çünkü mescitte kıldığı ilk günlerde sahabe de ona tâbi olmuştu. Teravîh namazı Hz. Ebu Bekir devrinin tamamı ile Hz. Ömer döneminin bir kısmında toplu olarak camide kılınmadı. Sahabenin kimi yatsıdan sonra kimi de gece yarısından sonra evinde veya mescitte tek başına veya kendiliğinden oluşan (spontane) küçük gruplar halinde kıları. Hz. Ömer dağınık bir şekilde teravîh namazını kılanları görünce Übey b. Ka'b'ı teravîh imamlığı ile görevlendirmiştir. Daha sonra bir gece insanların imam arkasında toplu bir halde namaz kıldıklarını görünce de " Bu ne güzel bid'at oldu" demiştir.<sup>322</sup> Bu durumu onaylayan ve takdirle karşılayan Hz. Ali, ona şöyle dua etmiştir: " Nasıl ki Ömer mescitlerimizi Teravîh'in feyziyle nurlandırdıysa Allah da Ömer'in kabrini öylece nurlandırısın."<sup>323</sup>

Hz. Peygamber'in teravîh namazını cemaatle kıldırmaktan imtina etmesinin iki sebebi olabilir. Bunlardan biri, söz konusu namazın farz kılınması endişesi; ikincisi de sahabeden bazılarının bunu “farz namaz” olarak algılayabilecekleri endişesidir.<sup>324</sup>

Hz. Ömer ise, kendi döneminde bu ihtimallerin ortadan kalktığını düşünerek Teravîh namazının cemaatle kılınmasını uygun görmüştür.

<sup>319</sup> **Karaman**, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 43–44.

<sup>320</sup> Nisâ 4/29.

<sup>321</sup> **Karaman**, *a.g.e.*, a.y.

<sup>322</sup> **Buhârî**, *Kitâbu Salâti't-Terâvîh*, 1; Bk. **Şatıbî**, *a.g.e.*, III, 61,62; **Karaman**, *a.g.e.*, s. 66; **Erdoğan**, *a.g.e.*, s. 119.

<sup>323</sup> **Hatiboğlu**, Mehmet, *Ana Kaynaklarına Göre İslam Dini (Usul ve Tatbikat)*, İstanbul 1946, s. 84.

<sup>324</sup> **Şatıbî**, *a.g.e.*, III, 61, 62; **Karaman**, *a.g.e.*, s. 66.

### c) Oruç

(1) Oruçlu olduğu halde şehvetle karısını öpen Hz. Ömer, Rasulullah'a gelerek: "*Ey Allah'ın Rasûlü, fena bir iş yaptım, oruçlu olduğum halde eşimi öptüm.*" demişti. Hz. Peygamber de ona: "*Oruçluyken ağzını su ile çalkalasan bir şey olur mu?*" diye sorunca Ömer: "*Bunda bir sakınca olmaz*" cevabını verdi. İşte o zaman Rasulullah, "*Öyleyse bunda da bir sakınca yoktur*" buyurdu.<sup>325</sup>

Bu hâdisede, Hz. Ömer'in doğrudan doğruya hükmü sormadığını, önce işlediği fiilin orucu bozduğu hükmüne içtihat ile vardığını, sonra bunu Hz. Peygambere arz ettiğini ve Rasûlullah'ın da kendisine kıyas yoluyla bir içtihat dersi verdiğini<sup>326</sup> görüyoruz.

(2) Ramazan orucu, "*Sizden her kim Ramazan ayına erişirse oruç tutsun*"<sup>327</sup> ayetiyle farz kılınmıştır. Ramazan ayına girilip girilmediğinin tespiti ise Ramazan hilâlinin durumuna bağlanmıştır. Bu konuda Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: "*Hilâli gördüğünüz zaman oruç tutun, hilâli gördüğünüz zaman iftar edin, eğer hava bulutluysa Şaban ayını otuza tamamlayın.*"

<sup>328</sup> Bu hadis, Ramazan ayının tespitinde hilâlin esas olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber'in bu konuda "ru'yet-i hilâli" esas alması, içinde yaşadığı toplumun bilgi düzeyini dikkate aldığını göstermektedir. Meselâ, O'nun "*Biz ümmî bir topluluğuz; hesap bilmeyiz. Ay böyledir böyledir ve böyledir.*"<sup>329</sup> sözü bunu ortaya koymaktadır. Hadisten anlaşıldığına göre, Allah Resulü Ramazan ayının tespitinde "zorlaştırmayıp kolaylaştırma" ilkesinin bir gereği olarak o günün şartlarına göre imkânsız veya oldukça zor olan hesabı değil de "'hilâlin görülmesi"ni esas almıştır.<sup>330</sup>

### d) Zekât

Hz. Osman dönemine kadar zekâta tâbi mallar arasında her hangi bir ayırım yoktu. Nisap miktarına ulaşan tüm malların zekâtı devlet tarafından toplanırdı. Hz. Osman zamanında, devlet tarafından tespiti zor olan mallar (emval-i bâtine) kapsamına dâhil edilen altın, gümüş ve ticarî malların zekâtlarını ödeme işi mükelleflere bırakılmıştır.<sup>331</sup>

<sup>325</sup> **Ebû Davûd**, *Savm*, 34; **Rûdânî**, Muhammed b. Süleyman (ö.1094), *Cem'u'l-Fevâid Min Câmi'i'l- Usûl ve Mecma'i'z-Zevâid*, (çev. Naim Erdoğan), Tahric.Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, II, 46; **Hatiboğlu**, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>326</sup> **Karaman**, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>327</sup> Bakara 2/185.

<sup>328</sup> **Buhârî**, *Savm*, 5, 11; **Müslim**, *Sıyâm*, 4, 7, 8, 17- 20; **Nesâî**, *Sıyâm*, 8, 9, 10, 11; **Ebû Davûd**, *Savm*, 7; **İbn Mâce**, *Sıyâm*, 7.

<sup>329</sup> **Buhârî**, *Savm*, 13; **Müslim**, *Sıyâm*, 15.

<sup>330</sup> **Yerinde**, "*Hz. Peygamber'in İctihadı Meselesi*", s. 391; Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bk. **Keleş**, Ekrem, "*Ru'yet-i Hilal Meselesi*", *Marife Dergisi*, yıl.2, sy. 2, Konya, 2002, s. 35- 52.

<sup>331</sup> **Karaman**, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989, s. 133; **Erdoğan**, *a.g.e.*, s. 124.

### e) Hac

(1) Cüheyne kabilesine mensup bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek " *Annem hacca gitmeyi adamıştı, ama hacca gidemeden vefat etti. Onun yerine ben haccedebilir miyim?*" diye sorduğunda Rasulullah ona: " *Evet, onun yerine haccet*" diye cevap verdikten sonra: " *Baksana, eğer annenin borcu olsaydı onu ödemez miydin?*" sorusunu yöneltti. Kadın, " *evet öderdim*" deyince Hz. Peygamber, " *Öyleyse Allah'a olan borcunu da öde. Zira Allah, borcu ödenmeye daha lâyıktır.*" buyurmuştur.<sup>332</sup>

Görüldüğü gibi Rasûlullah eda edilmesi bakımından Allah'a olan borcu, kula olan borca benzeterek kıyas yapmıştır.<sup>333</sup> Bu hadis, Allah Rasulünün kıyas yöntemini de kullanarak dinî konularda içtihatla bulunduğunu gösteren en önemli delillerden biri olarak kabul edilmektedir.

(2) Hz. Peygamber'in hac yolculuğu sırasında önceden kurbanlık hayvanları (hedy) Mekke'ye göndermesi de kişisel içtihadıyla olmuştur. Rivayete göre Hz. Peygamber, ashabına önceden kurban sevk etmeyenlerin ihramdan çıkmalarını emrettiği halde, kendisinin ihramdan çıkmadığını gören sahabe bu emri yerine getirme konusunda ağır davranmıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, " *Eğer şu anda bildiğimi daha evvel bilmiş olsaydım, beraberimde kurban (hedy) sevk etmez, Mekke'den satın alırdım. Şimdi de onlar gibi ihramdan çıkardım.*" buyurmuştur.<sup>334</sup>

Bu hâdisede Rasulullah'ın önceden hac için ihrama girip beraberinde kurban (hedy) götürmesinin kendi içtihadıyla olduğu<sup>335</sup> anlaşılmaktadır.

(3) Hz. Peygamber'in maslahata dayalı içtihatlarına verebileceğimiz örneklerden biri şöyledir. Rivayete göre Mekke fethinde Rasulullah şöyle buyurmuştur: " *Mekke Allah'ın haram kılmasıyla kıyamete kadar haram (güvenli bölge)dir; diken kesilmez, avı ürkütülmez, ilân verenden başkası orada bulduğu eşyayı almaz. Yaş otu da kesilmez.*" Orada bulunan amcası Abbas: " *Ya Rasulallah, yalnız İzhir<sup>336</sup> hariç. Çünkü o, Mekke'nin demircileri ile evlerine lâzımdır.*" deyince Hz. Peygamber: " *Evet yalnız İzhir müstesna!*" buyurmuştur.<sup>337</sup>

<sup>332</sup> **Serahsî**, *Usûl*, II, 93; Benzer rivayetler için bk. **Nesâî**, *Hac*, 7, ; **Rûdânî**, *a.g.e.*, II, 56.

<sup>333</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, a.y.; **Yerinde**, *a.g.m.*, s. 389.

<sup>334</sup> **Buhârî**, *Hac*, 81; *Umre*, 6; **Müslim**, *Hac*, 130, 141; **Ebû Dâvud**, *Menâsik*, 23; **Nesâî**, *Hac*, 94; **İbn Mâce**, *Menâsik*, 84.

<sup>335</sup> **Yerinde**, *a.g.m.*, s. 374.

<sup>336</sup> İzhir, rivayetlere göre, Mekke halkının ev ve kabirlerde kullandıkları güzel kokulu bir bitki veya ayırık otudur.

<sup>337</sup> **Buhârî**, *Cenâiz*, 76; *İlim*, 39; **Müslim**, *Hac*, 445, 447, 448; **Ebû Davûd**, *Menâsik*, 89; **Nesâî**, *Hac*, 110, 120.

Görüldüğü gibi bu olayda Abbas, İzhir otunun bölge halkı için vazgeçilmez bir bitki olduğuna dikkat çekmiş, Hz. Peygamber de onun talebi üzerine toplumun umumî menfaatini göz önünde bulundurarak adı geçen bitkiyi yasak kapsamı dışında tutmuştur.<sup>338</sup>

## **B- EBÛ HANİFE VE HANEFÎ MEZHEBİNİN İÇTİHAT USULÜ**

### **1. Ebû Hanife ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı**

Hz. Peygamber döneminde fikhî meseleler vahiyle veya vahiy gelmediği durumlarda Rasûlullah'ın içtihadıyla çözüme kavuşturulmaktaydı. Sahabe döneminde ise Kitap ve Sünnette çözümleri bulunamayan meseleler içtihat ile hükme bağlanıyordu. Çünkü gerek Rasûlullah'ın vefatından sonra ortaya çıkan problemler gerekse fetihler başlayıp yeni milletler ve ülkeler ile karşılaşmanın getirdiği fikhî sorunlar, içtihadı kaçınılmaz kılıyordu. Rey içtihadı adı verilen bu içtihatlar genellikle istişareye dayalı bir nitelik arz etmiştir. Kitap ve sünnette açık hüküm bulamayınca rey içtihadına başvuran sahabe, bu yolla elde ettikleri hükümleri, kitap ve sünnetin naslarıyla sabit olan hükümlerden ayırmaya titizlikle dikkat etmiş, bu hükümleri kendi rey ve zanlarıyla elde ettiklerini ifade etmişlerdir.<sup>339</sup>

Ellerinde yazılı usûl ve kaideler olmayan sahabe, içtihatlarında Hz. Peygamber'in terbiyesi, kitap ve sünnetin lâfız ve ruhu, akl-ı selimi ve devrin ihtiyaçlarını esas almışlardır. İçinde yaşadıkları hal ve zaruretlere içtihatlarında önemli oranda yer vermişlerdir.<sup>340</sup>

Sahabe dönemi içtihatlarına baktığımızda; zaman ve mekân farklılıkları, nasları farklı anlama, bazı ayet ve hadisleri işitmemiş veya unutmuş olma, hadisleri değerlendirme veya nasları farklı telif veya tefsir etmeden kaynaklanan nedenlerle etkisini daha sonraki dönemlerde fazlaca hissettirecek önemli ihtilâfların meydana geldiği görülmektedir. Bu ihtilâflarda hadislerin güvenilirliği konusu daha etkili olmuştur.

Meselâ, Hz. Ömer ve onun gibi düşünen sahabe, hadis rivayeti konusunda çok titiz davranmış, hatta Ebû Hureyre ve İbn Mes'ud gibi çok hadis rivayet eden sahabeye hadis rivayeti konusunda kısıtlamalar getirmişlerdir.<sup>341</sup> Kur'ân'dan sonra Hz. Peygamber'in sünnetini fikhin ikinci kaynağı olarak kabul ettiğinde şüphe bulunmayan Hz. Ömer, rivayet edilen hadislerin uydurma olabileceğini veya yanılma sonucu değişikliğe maruz kalmış olabileceğini dikkate alarak hükümler için delil gösterilmesinde temkinli davranmıştır.

<sup>338</sup> **Yerinde**, Hz. Peygamber'in İctihadı Meselesi", s. 383.

<sup>339</sup> Bk. **Karaman**, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 49, 52-55

<sup>340</sup> **Karaman**, *a.g.e.*, s. 74

<sup>341</sup> **Musa**, Yusuf, *Târîhu'l- Fikhi'l-İslâmî*, (çev. Ahmet Meylânî), Arslan Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1983, s. 148.

Hadis hakkındaki bu güvensizlik ve titizlik, fikhın kuruluş ve gelişiminde büyük ölçüde etkili olmuştur. Söz konusu bu durum, müçtehitleri Kur'ân'dan ve sıhhatinde şüphe edilmeyen hadislerden kıyas yoluyla hüküm çıkarmaya zorlamış ve kıyas, fikhın kaynaklarından biri olmuştur.<sup>342</sup>

Sahabenin öğrencileri durumunda olan tabiûn döneminde bu ihtilâflar daha belirgin hale gelmiş ve Hicaz Okulu- Kûfe Okulu şeklinde isimlendirilen iki yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Medine'de Said b. el-Müseyyeb, Kûfe'de ise İbrahim en-Nehâî'nin önderliğinde oluşan ve gelişen bu iki ekolün ortaya çıkmasında bir taraftan Müslümanlar arasında yoğun bir şekilde sürüp giden silâhlı çatışmalar, diğer taraftan da kısmen yukarıda ifade ettiğimiz gibi İslâm coğrafyasının sınırlarının genişlemesiyle meydana gelen farklı görüşler ve hukukî sorunların çözümü için müçtehitlerin kendi aralarında yaptıkları tartışmalar etkili olmuştur.

Said b. el-Müseyyeb ve arkadaşlarının oluşturduğu Hicaz ekolünün temelini Abdullah b. Ömer, Hz. Aişe, İbn Abbas'ın fetvaları ve Medine kadılarının verdiği hükümler; İbrahim en-Nehâî ve arkadaşlarının oluşturduğu Kûfe ekolünün temelini ise Abdullah b. Mesud'un fetvaları, Hz. Ali'nin hüküm ve fetvaları, Kadı Şureyh ve diğer Kûfe kadılarının verdikleri hükümler oluşturmuştur.<sup>343</sup>

Hicaz ve Kûfe ekolleri, her ikisi de kitap, sünnet ve sahabe icmâını hüküm kaynağı olarak kullanmıştır. Bu iki ekol arasındaki ihtilâf daha ziyade bölge ve hoca farkına dayanmakla birlikte aralarında bazı usûl farkları da bulunmaktadır. Bu farkları şöyle özetleyebiliriz: Hicazlılar, Medine halkının örfüne Hz. Peygamber'in yaşayan sünneti olması itibarıyla ayrı bir değer vermişlerdir. Yaşadıkları çevre gereği doğal olarak hadis malzemeleri daha zengindir. Iraklılar ise Medine halkının örfünü kaynak olarak kabul etmemişlerdir. Medinelilere göre hadis malzemeleri azdır, buna rağmen mevcut hadisler üzerinde daha titiz ayıklama yapmışlardır. Kûfe ekolü rey içtihadına daha fazla yer vermiştir. Sahabe fakihlerinin hemen hemen tamamının Arap olmasına karşılık tabiûn fukahası arasında çok sayıda Arap olmayan (mevali) kimse vardır.<sup>344</sup>

Tabiûn döneminde ağırlıklı olarak hoca ve çevre farkından doğan bu iki ekol arasındaki ihtilâf, metodolojik bir temele dayanmaktan çok sünnetin sıhhati konusunda ortaya çıkan endişelerden kaynaklanmaktaydı. Zira rey ile içtihadın mahiyeti ve sınırları henüz objektif

<sup>342</sup> **Musa**, *a.g.e.*, s. 149.

<sup>343</sup> **Karaman**, *a.g.e.*, s. 95-96; **Şekerci**, Osman, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, İstanbul 1999, s. 29-30; bk. **Kılıçer**, M. Esad, *İslam Fıkıhında Rey Taraftarları*, DİBY, Ankara 1994, s. 48-52.

<sup>344</sup> **Karaman**, Hayreddin, "*Fıkıh*", DİA, XIII, 6.

olarak ortaya konmadığından “bu meseledeki reyim şudur” diyen bir kişinin tutarlı bir metodoloji kullanarak mı bu görüşe vardığı yoksa rasgele mi hareket ettiğinin usulî açıdan tespiti mümkün değildi. Sahih reyi sahih olmayan reyden ayıracak bir metodolojinin henüz teşekkül etmediği bu dönemde reyden dolayı sünnetin terk edileceği endişesini taşıyanlar, ona cephe almışlardır. Onlara göre sünnette her meselenin hükmüne ait çözümler zaten var olduğundan şahsî reye gerek yoktu.<sup>345</sup>

Söz konusu bu ekoller müçtehit imamlar döneminde “Ehl-i Hadis” ve “Ehl-i Rey” olarak anılmaya başlanmıştır.<sup>346</sup> Bu dönem, rey ve hadis ekollerinin niteliklerinin belirginleştiği, içtihat usul ve esaslarının teşekkül ettiği bir dönemdir. Ebû Hanife işte bu dönemde rey ehli arasında kendini göstermiş ve geliştirdiği kendine özgü metodolojisiyle söz konusu reyciler içinde bir ekol durumuna gelmiştir. Biz burada rey ehli ile hadis ehlinin özelliklerini zikrederek Ebû Hanife’nin rey ehli içindeki konumunu ortaya koymaya çalışacağız.

**Ehl-i Hadis:** Hadis ehli, rey ve kıyastan uzak dururdu. Gerekecekçe fetva vermez, istinbatta bulunmazdı. Onların en büyük gayesi Rasulullah’ın hadislerini nakletmektir. Onlar, meydana gelmemiş olaylar hakkında bir değerlendirme de yapmazlardı. Hüküm ve fetvalarında takip ettikleri usul şöyleydi:

a) Kur’ân’da meseleyi çözüme kavuşturan bir ayet varsa, başka bir şeye bakılmaz, ayetle amel edilir.

b) Eğer Kur’ân’da ayetin manası birkaç ihtimali kapsıyorsa, böyle bir durumda sünnet belirleyici olur.

c) Kitapta meselenin çözümü için bir ayet yoksa sünnet’e müracaat edilir. Sünnetin, fakihler arasında meşhur olan bir sünnet olması, yahut bir bölgeye, bir aileye özgü olması veya tarihinin bilinmesi ya da sahabe ve fakihler tarafından amel edilip edilmemesi önemli değildir. Bir mesele hakkında bir hadis olduğu zaman artık ona aykırı olarak ne selef’in bir sözüne ne de bir müçtehidin içtihadına itibar edilir.

d) Hadisleri bulmak için yoğun gayret sarf etmelerine rağmen, konu hakkında herhangi bir hadis bulamadıkları zaman, sahabe ve tâbiûndan bir gurubun görüşlerini alırlar, bu konuda da kendilerini bir gurup veya bölge ile sınırlamazlardı. Böyle bir durumda halifelerin ve fakihlerin çoğu bir hususta ittifak etmişlerse bunu ikna edici bulurlar ve ona tâbi olurlar.

---

**Beroje**, Sahip, “İslam Hukukunda Ehl-i Re’y ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı”, İslamî Araştırmalar Dergisi, C. 15, sy.1-2, Ankara, 2002, s. 149-150.

<sup>346</sup> **İbn Kayyim el-Cevziyye**, *İ’lâm*, I, 53-54; **Karaman**, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 100; **Şekerci**, a.g.e., s. 35.

e) Konu hakkında bir birine denk gelebilecek iki görüş varsa, bu mesele, “hakkında iki görüş bulunan mesele” olarak kalır.

f) Bütün bu yollar denendiği halde mesele yine çözümlenemezse, Kitap ve Sünnet’in ruhuna, amacına, îmâ ve iktizalarına bakılarak meselenin benzeri bulunur ve hüküm ona göre verilir.<sup>347</sup>

**Ehl-i Rey:** Kûfe merkezli olarak ortaya çıkan Ehl-i Rey’in de kendine özgü bir takım özellikleri vardır. Başta İmam Azam Ebû Hanife ve talebeleri olmak üzere İbn Ebî Leyla, Züfer b. el-Huzeyl, Süfyân es-Sevrî gibi fakihleri olan bu ekolün söz konusu özelliklerini şu şekilde ifade edebiliriz:

a) Rey ehli hadis rivayetinden kaçınır ve bazı sebeplerden dolayı bu konuda sıkı davranırdı.<sup>348</sup> Bu sebeplerin başta geleni sahabe devrinin sonlarına doğru Medine dışındaki bölgelerde Harûriyye, Şia, Kaderiyye, Cehmiyye gibi bid’at fırkalarının ortaya çıkması, buna bağlı olarak da bilhassa Kûfe civarında hadis uydurma hareketinin başlamış olmasıydı. Bu durum hadislerin sıhhatini tespit konusunda büyük bir titizliği gerekli kılmaktaydı. Bu yüzden rey ehli hadisin senedini olduğu gibi metnini de tenkide tabi tutmuştu. Daha çok da âhad haberlerin kabulü konusunda bir takım kıstaslar belirlemekle sonuçlanan bu titizlik Ebû Hanife ile daha sistematik hale gelmiştir. Örneğin İbrahim en-Nehâî’den nakledilen şu söz bu çizginin seyrini göstermesi bakımından önemlidir: “Ben bir hadisi dinlerim, alınacak olan kısmına bakar onu alırım, geri kalanı ise terk ederim.” Bu söz, rey ehlinin hadis tenkit anlayışının baştan beri hadisçilerin elinde klâsikleşen tenkit anlayışından farklı bir çizgide geliştiğini göstermektedir. İşte bu çizgi Ebû Hanife ve arkadaşları tarafından sistemleştirilerek daha geniş bir zeminde tatbik edilmeye başlanınca hadisçiler tarafından tenkit edilmiş ve ona menfi bir anlam yüklenerek reycilik olarak adlandırılmıştır.<sup>349</sup>

b) Rey ehlinin bir diğer özelliği, onların hadis ehlinin aksine henüz meydana gelmemiş (farazî, muhtemel) dinî meseleler hakkında münakaşa etmeleri ve içtihat bulunmalarındır.<sup>350</sup> Bu durum rey ehlinin en ayırt edici özelliğidir. Ebû Hanife ve arkadaşlarının henüz vuku bulmamış veya vukuu muhtemel meseleler üzerinde kafa yordukları ve bunlarla ilgili çözüm üretmeye çalıştıkları bilinmektedir. Tezimizin ikinci bölümünde ibadet konularıyla sınırlı olmak üzere bu türden içtihat örneklerine yer verilecektir. Farazî fıkha yer vermeyi

<sup>347</sup> Bk. **Dihlevî**, Şah Veliyullah, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1994, I, 529-532; **Şekerci**, *a.g.e.*, s. 37-38.; **Karaman**, *a.g.e.*, s. 103-106.

<sup>348</sup> **Karaman**, *a.g.e.*, s. 107.

<sup>349</sup> **Beroje**, *a.g.m.*, s. 153-154.

<sup>350</sup> **Karaman**, *a.g.e.*, s. 107.



eleştirenlere Ebû Hanife: “Biz belâya karşı, daha gelmeden hazırlanıyoruz, gelince neresinden girip neresinden çıkacağımızı bileceğiz” şeklinde cevap vermiştir.<sup>351</sup>

c) Rey ehli, içtihatlarında nasslarda gözetilen genel maslahatlara ve hukukî gayelere önem vermiştir. Bu esastan hareket eden Ebû Hanife'nin zahiren sahih görünen bazı hadislerle amel etmediğini görüyoruz. Bunun en bariz örneği, hacda kurban edilecek develeri yaralamak suretiyle işaretlenmesini (iş'âru'l-budun) öngören hadisler<sup>352</sup> karşısında takındığı tavidir. Hayvanı bu şekilde işaretlemenin sünnet olduğunu savunanlara karşı Ebû Hanife, “İş'âr (nişan koymak, hayvanı yaralayarak işaretlemek), ona işkencedir.” diyerek karşı çıkmıştır. Esasen Ebû Hanife'yi bu kanaate sevk eden kendi zamanındaki işkence boyutuna varan yaygın uygulamalardır. Ebû Hanife bu uygulamalara bakarak “Nişan koyma”nın Hz. Peygamber'in uygulamasındaki gaye ve anlamını yitirdiğini, bundan dolayı bu fizikî ve fiilî uygulamaya göre değil, bununla gerçekleştirilmek istenen şer'i gayeye göre hareket edilmesi gerektiğini savunmuştur. “Nişan koymak”tan maksat hayvanın başka hayvanlarla karışmaması veya kaybolmaması olduğuna göre, bu gayenin hayvanın boynuna takılacak bir halkayla da gerçekleşebileceğini savunmuştur.<sup>353</sup>

d) Halkın nasslara aykırı olmayan örf ve muamelelerini içtihatlarında dikkate almışlardır. Fıkıhın hayatla birlikte yürümesini sağlamak ehl-i rey'in önemli özelliklerinden biridir. Bu yüzden ki Ebû Hanife, hükmü nasslarda bulunmayan meseleleri çözmek için diğer kaynaklar yanında halkın uygulamalarına da bakmış, nasslara muhalif olmayan ve şer'i maslahatlarla örtüşen, insanların faydasına olan örf ve teamülleri içtihatlarında göz önünde bulundurmuş ve çoğu zaman bunları hukukî çözümler olarak kabul etmiştir.<sup>354</sup>

e) Rey ehli diğer bazı mezhep veya müçtehitler gibi kendilerini belli bir içtihat metoduyla sınırlandırmamışlardır. Hanefilerin fikhî problemlerin çözümünde istihsan denilen içtihat usulüne başvurmaları, metodolojik açıdan daha serbest bir anlayışa sahip olduklarının göstergesidir. Bu ekol istihsan metodunu bizzat üstatları Ebû Hanife'ye borçludur.<sup>355</sup>

Genel karakteri kolaylık genişlik ve tolerans olan istihsan, her hangi bir konuda gerekçelerin gerektirdiği bir hükümden daha kuvvetli ve gerekli olduğu düşünülen başka gerekçelere dayanarak bir diğer hükme geçmektir. Başka bir ifadeyle kitap, sünnet veya

<sup>351</sup> **Ebû Zehra**, Muhammed, *Ebû Hanife* (çev. Osman Keskiöglü), DİBY, Ankara 1997 s. 207; **Beroje**, *a.g.m.*, s. 157.

<sup>352</sup> Bk. **Rûdânî**, *a.g.e.*, II, 143-146.

<sup>353</sup> **Beroje**, *a.g.m.*, s. 158-159.

<sup>354</sup> **Beroje**, *a.g.m.*, s. 159-160.

<sup>355</sup> **Beroje**, *a.g.m.*, s. 161.

icmâdaki delillere rağmen zarurete veya kamu menfaatine binaen kıyasın katılığının yanlış sonuçlara götürmesini önlemek için, istidlâl yöntemi ile kıyasın genel ve yerleşik kurallarından ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden bir yöntemdir. İstihsan bir anlamda da insan ruhunda ve aklında potansiyel olarak var olan hakkaniyet ve adalet fikri ile “tabîî hukuk” düşüncesi açısından konunun yeniden incelenip bir sonuca varılması faaliyetidir.

356

Rey ekolünün lideri İmam-ı Azam Ebû Hanife, metoduyla Hanefî mezhebinin genelde katı/kuralcı bir anlayıştan çok meselelere problematik bir tarzda yaklaşmasının zeminini hazırlamıştır. Bu durum, Hanefî mezhebinin hayata ve insanların ihtiyaçlarına uygun olarak gelişmesini sağlamıştır. Çünkü bu metot, müçtehide bulunduğu kültür ve medeniyet ortamında, kendisine ulaşan fikhî kuralları, görüşleri, ayet ve hadisleri insanların ihtiyaçları açısından, bulunduğu zaman ve şartlar içinde yeniden değerlendirip çözüme imkânı sağlamıştır.<sup>357</sup>

Hanefî mezhebinin günümüze kadar gelebilmesinde ve yaygınlaşmasında etkili olan sebepler arasında Ebû Hanife'nin kullandığı metot önemli rol oynamıştır. Ebû Hanife, toplum sorunlarının çözümünde akli en geniş çerçevede kullanmıştır. Kanaatimizce başarısının sırrı burada yatmaktadır. Onun kullandığı içtihat yöntemleri içerisinde en güçlüsü istihsandır. Hanefiler istihsanı sadece dünya işleriyle ilgili fikhî meselelerde değil ibadet konularında da kullanmışlardır. Ebû Hanife'nin bu metodu sık kullanmasının asıl sebebi, onun toplumu yakından tanınması ve aynı zamanda ticarî hayatının içinde bulunmasıdır.<sup>358</sup>

Rey ehlinin içtihat usûlü konusunda, özelliklerinden bahsederken temas ettiklerimiz dışında şunları söyleyebiliriz: Nassların tefsiri ve sıhhatlerinin tespitinde bazı farklar olsa da rey ehlinin en başta gelen iki kaynağı, sırasıyla Kur'ân ve Sünnettir. Daha sonra sahabe fetvaları gelmektedir. Ancak fetva tek bir sahabeyle ait ise bu onlar için bağlayıcı değildir. Tâbiûn müçtehitlerinin fetvaları da böyledir. Nitekim Ebû Hanife'nin, “Onlar içtihat ettiler ben de içtihat ederim.”<sup>359</sup> sözü reycilerin genel yaklaşımını ifade etmektedir.<sup>360</sup>

Rey ehlinin içtihat usulü konusunda zikredilmesi gereken bir başka husus da “tahric” konusudur.<sup>361</sup> Fakihin, mensup olduğu mezhep müçtehitlerinin dayandıkları nassları, kaideleri

<sup>356</sup> **Aydın**, İbrahim Hakkı, “İstihsan Temelinde Akıl ve Ebû Hanife”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, C.15, sy.1-2, Ankara, 2002, s. 167-168.

<sup>357</sup> **Aydın**, a.g.m., s. 169.

<sup>358</sup> **Yavuz**, Yunus Vehbi, *Hakikatül- İcmâ vel-İstihsân ve Devruhumâ fi 't-Teşrîl-İslâmî*, Bayrak Yayınları, İstanbul 2000, s. 75 vd.

<sup>359</sup> **Ebû Zehra**, a.g.e., s. 264.

<sup>360</sup> **Karaman**, a.g.e., s. 108.

<sup>361</sup> **Karaman**, a.y.

ve asılları esas almak suretiyle dinî hükmü elde etme çalışması<sup>362</sup> şeklinde yapılan tahrir, rey ehlinin içtihatlarında başvurduğu önemli bir yöntemdir.

Sonuç olarak Ebû Hanife, Hz. Peygamber'in vefatından kendi dönemine kadar geçen süre içinde "doğal" olarak ortaya çıkan ve zamanla sistematik hale gelen rey merkezli içtihat anlayışının önde gelen müçtehitlerinden biridir. Rey ehlinin genel özelliklerinin yanı sıra hükümlerde akılcı olma, kolaylığı tercih etme, hürriyeti esas alma, teville dayalı içtihat bulunma, özellikle ibadetlerde ihtiyatı esas alma ve bağınazlıktan uzak olma gibi<sup>363</sup> kendine özgü özellikleriyle o, rey ekolünün lideri olarak kabul edilmiştir. Öyle ki, rey ve reycilikten söz edildiğinde ilk akla gelenlerin başında Ebû Hanife gelmektedir. Gerçekten de Ebû Hanife, diğer mezhep önderi müçtehitler arasında reyci olarak en fazla tanınan mezhep imamıdır.

Ebû Hanife'nin reyciliği naslardan bağımsız hüküm koyma şeklinde ortaya çıkan aşırı reycilik değildir. Esasen bu şekilde bir rey anlayışı bütün Müslüman âlimler tarafından reddedilmiştir. İctihatlarına bakıldığında onun rey anlayışının, naslardan bağımsız serbest reycilik değil nasları dikkate alma anlamında muhafazakâr bir rey anlayışı olduğu görülebilir.<sup>364</sup>

## 2. Ebû Hanife'nin İctihat Usulü

Ebû Hanife, içtihatlarında takip ettiği hüküm çıkarma usulünü kendisi bizzat yazmamış, kendisinden sonra gelen Hanefî fakihler rivayet yoluyla Ebû Hanife'den nakledilen fûru ile ilgili meselelere dayanarak ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Gerçekte İmam Şafîî dışındaki diğer müçtehit imamlar içtihat usullerini kendileri tedvin etmiş değillerdir.<sup>365</sup> Ebû Hanife'nin içtihat usulünü bizatihi kendisinin yazmaması onun bir içtihat usulünün olmadığı anlamına gelmez. İmam Muhammed'in, hocası Ebû Hanife'ye ait fûru meseleleri ihtiva eden kitaplarına baktığımız zaman onun binlerce mesele hakkında içtihat bulunduğunu, bu içtihatların son derece muhkem bir şekilde birbirine bağı olduğunu ve bunların belli bir takım usullere ve kaidelere dayalı olduklarını görmek mümkündür. Mütעהhirûn<sup>366</sup> Hanefî

<sup>362</sup> **Erdoğan**, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 430.

<sup>363</sup> Bk. **Yavuz**, "Ebû Hanife'yi Tanımak", İslamî Araştırmalar Dergisi, C. 15, sy. 1-2, Ankara, 2002, s. 10 vd.

<sup>364</sup> **Apaydın**, H. Yunus, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyeni: Ebû Hanife", İslamî Araştırmalar Dergisi, c. 15, sy. 1-2, Ankara, 2002, s. 147.

<sup>365</sup> **Yavuz**, Y. Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, s. 85.

<sup>366</sup> Mütעהhirûn: Şemsü'l-Eimme Halvânî (456/1063)'den Hâfizuddin Buhârî' (693/1293) ye kadar olan Hanefî fukahâsıdır. Halvânî'den öncekiler ise "Mütেকaddimûn" diye adlandırılmıştır. (Bk. **Erdoğan**, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 7. ve 8. dip notlar, s.2)

fakihlerince tespit edilen bu usul ve kaideler Hanefî mezhebinin içtihat usullerini oluşturmuştur.<sup>367</sup>

Ebû Hanife'nin içtihat yöntemi ve içtihadının özellikleri konusundaki birtakım hususlara yukarıda kısmen temas edildi. Biz burada onun içtihat usulünün ana hatlarını kendisinden ve daha sonraki fakihlerden rivayet edilen bilgiler ışığında ifade etmek istiyoruz.

İmam Ebû Hanife, bu konuda şöyle demiştir: “Eğer Allah'ın kitabında bir hüküm bulursam onu alırım. Allah'ın kitabında bulamazsam, Rasûlüllah'ın sünnetindeki hükümlerle amel ederim. Bu ikisinde de bir hüküm bulamazsam o zaman ashabın sözünü alırım. Ashap ihtilâf ederse onlar içinden dilediğimin sözünü alır, dilediğiminkini terk ederim. Ancak onların sözünden dışarıya çıkmam. Fakat iş, İbrahim en-Nehâî, eş-Şa'bî, İbn Sîrin ve Said b. el-Müseyyeb gibi âlimlere gelince ben de onlar gibi içtihat ederim.”<sup>368</sup>

Hadis ile amel etme konusunda şunları söylemiştir: “Rasulüllah'tan bir rivayet gelirse, hiç kimse onun önüne geçirilemez. Sahabeden bir takım görüşler rivayet edilirse, o görüşler arasında seçme yaparız.”<sup>369</sup>

Ebû Yusuf onun hadisleri anlama ve yorumlama konusundaki gücünü “Hadisleri tefsir etmede Ebû Hanife gibisini görmedim” diyerek ifade etmiştir.

Ma'mer, Ebû Hanife'nin dini meselelerdeki hassasiyetini şöyle ifade etmiştir: “Fıkıh konusunda konuşan, kıyas yapabilen ve fikhî sahada içtihat edenler arasında Ebû Hanife'den daha bilgili ve Allah'ın dinine şüphe sokulmaması konusunda ondan daha hassas bir kimse görmedim.”<sup>370</sup>

Ebû Hanife'nin içtihat yöntemiyle ilgili daha birçok rivayet vardır.<sup>371</sup> Bu rivayetlerden yola çıkarak onun içtihat usulü hakkında şunları söyleyebiliriz:

İmam-ı Azam her hangi bir hukukî sorunla karşılaştığı zaman önce meselenin hükmünü Kur'ân'da arar, orada her hangi bir cevap bulamazsa kendisinin belirlediği sıhhat şartlarına uyan hadislere başvururdu. Rivayet edilen hadislerde meşhur olma şartını arardı. Bunun nedeni, içinde yaşadığı Irak (Kûfe-Bağdat-Basra) bölgesinin, sosyal ve kültürel şartlar bakımından diğer İslâm beldelerine göre daha karmaşık ve çeşitlilik arz etmesidir. Dolayısıyla önceleri bu bölgede bulunmayıp, sonradan buraya ulaşan rivayetlere karşı ihtiyatlı

<sup>367</sup> **Ebû Zehra**, *Ebû Hanife*, s. 262.

<sup>368</sup> **Karaman**, *a.g.e.*, s. 129; **Yavuz**, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, s. 86.

<sup>369</sup> **Pekcan**, *a.g.m.*, s. 134.

<sup>370</sup> **Yavuz**, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>371</sup> Menakıb kitaplarından derlenen rivayetler için bk. **Pekcan**, *a.g.m.*, s. 132-140.

davranıyordu. Bu ihtiyat ve duyarlılık onun, “haber-i vâhid”ler konusunda sıkı şartlar ileri sürmesine neden olmuş, kendisi yaygınlık kazanmamış (garib/şaz) rivayetlere itibar etmemiştir. Hadis konusunda sanılanın ya da iddia edilenin aksine olumlu bir çizgi takip etmiş, prensip olarak Kur’ân’dan sonra teşride ikinci hukuk kaynağının hadis olduğunu kabul etmiştir.<sup>372</sup>

Ebû Hanife aradığı çözümü hadislerde bulamazsa, sahabenin konuyla ilgili görüşlerini dikkate almaktaydı. Sahabe bir konuda ittifak (icmâ) etmişse bunu bağlayıcı sayıyor, eğer ittifak söz konusu değilse, bunu fikhî bir zenginlik kabul ediyor, bu görüşler arasından islamın genel amaç ve ilkelerine uygun gördüklerini tercih ediyordu.

Tâbiûn’dan her hangi bir görüş rivayet edilirse, bu durumda kendisinin de onlar gibi içtihat edeceğini söylemiştir.

Ayrıca o, kendi yöresinde bulunan hukuk bilginlerinin görüş ve uygulamalarına (sahih örf) da büyük önem vermiştir. Ebû Hanife yaygın bir istinbat metodu olarak kullanmasına rağmen kıyası çoğu zaman terk etmiştir. Bunun nedeni ise artık kıyasın monoton hale gelmesi, istenilen yararı sağlamamasıdır. Yapılan kıyasla olaylar arasında bir çatışma söz konusu olması durumunda istihsan metodunu devreye sokmuştur. Böylece kıyasın daralttığı içtihat alanını genişletmiş, hukukun esnek bir yapıya kavuşmasını sağlamıştır.

Sonuç olarak Ebû Hanife’nin içtihat usulünün; kitap, sünnet, sahabe sözü, icmâ, kıyas, istihsan,<sup>373</sup> şeklinde olduğu söylenebilir. Onun, içtihatlarında dikkate aldığı örf, âdet ve teamüller, maslahat, zaruret, ihtiyat, umûmu’l-belvâ, ihtiyaç, kaçınılmazlık, güçlükleri giderme ve kolaylaştırma<sup>374</sup> gibi diğer unsurları ise başlı başına birer içtihat usulü olarak değil de istihsan metodu kapsamında mütalâa etmek daha uygun olacaktır.

### 3. Hanefilerin İctihat Usulü

Hanefî mezhebinin içtihat usulü Ebû Hanife’nin içtihat anlayışı üzerine kurulmuştur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Ebû Hanife, hüküm istinbatında Kitap, Sünnet, Sahabe Sözü, İcma, Kıyas, İstihsan ve Örf gibi şer’i delilleri esas almıştır<sup>375</sup>. Hanefî mezhebi ve Ebû Hanife’nin içtihatlarına bakıldığında onların söz konusu bu deliller yanında diğer mezheplerin hüküm çıkarmada esas aldıkları istishab, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi’, şer’u men kablenâ gibi fer’i delilleri de kullandıkları görülmektedir. Fakat bu deliller müstakil olarak zikredilmemiş, mevcut delillerin kapsamı içinde mütalâa edilmiştir. Meselâ, ıstıslah, mesâlih-i

<sup>372</sup> Pekcan, *a.g.m.*, s. 141.

<sup>373</sup> Karaman, *a.g.e.*, s.129; Yavuz, *a.g.e.*, s. 88.

<sup>374</sup> Yavuz, *a.g.e.*, a.y.

<sup>375</sup> Ebû Zehrâ, *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi* (çev. Abdülkadir Şener), İstanbul 1983, s. 239–240.

mürsele ve seddi zerâî', daha çok istihsan delili içinde; şer'u men kablênâ ise Kitap ve Sünnet delili kapsamında uygulama alanı bulmuştur.<sup>376</sup>

Tez konumuz gereği ibadet konularını esas alarak yaptığımız araştırma sonunda gördük ki, Hanefîler içtihatlarında yukarıda zikrettiğimiz delillerin yanında Ebû Hanife'ye uyarak ihtiyat, maslahat, zaruret, kaçınılmazlık, def'u'l-harac, teysîr, ihtiyaç, umûmu'l-belvâ gibi diğer ilkeleri de esas almışlardır. Biz Hanefî fûru kitaplarında bu ilkelere dayanarak yapılan içtihatların çokluğuna bakarak her birini müstakil bir içtihat usulü olarak almayı uygun bulmuyoruz. Çünkü Hanefî usul kaynaklarında yer alan içtihat usûlleri arasında bunlara müstakil olarak yer verilmemiştir. Hanefî fûru kitaplarında ise bu ilkelere dayalı olarak yapılan içtihatlar genellikle istihsan metodu içinde değerlendirilmiştir. Biz de bu uygulamayı dikkate alarak tezimizin ikinci bölümünde söz konusu ilkeleri ayrı başlıklar halinde ele almak yerine, istihsan delili içinde alt başlıklar şeklinde yer vermeyi uygun bulduk.

Hanefîlerin nazariyede esas aldıkları şer'i delilleri tüm ayrıntılarıyla ele almak tez konumuzun sınırlarını zorlayacağı için biz burada sadece söz konusu delillerin Hanefîler tarafından nasıl anlaşıldığını kısaca vurgulamakla yetineceğiz. Onların söz konusu delillerden çıkardıkları hükümlere ve bunların dayanaklarına ikinci bölümde geniş olarak yer vereceğiz

## a) Hanefî Usûl Kaynaklarında Yer Alan Ve Sık Kullanılan Deliller

### (1) Kitap

Hanefî müçtehitlerinin hüküm istinbâtında dayandıkları delillerin başında Kitap gelmektedir. Kitaptan kastedilen ise Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'ân-ı Kerim, vahye dayanması ve tevatür yoluyla nakledilmesi sebebiyle Allah'a aidiyetinde ve metninde şüphe bulunmayan bir kitaptır.<sup>377</sup> Bu nedenle onun birinci derecede dinî bilgi ve hüküm kaynağı olduğu konusunda fakihler arasında icmâ vâki olmuştur.<sup>378</sup>

Kur'ân'ın tanımı, metni ve manası konusunda mezhepler arasında birkaç konu dışında ihtiaf yoktur. İhtilâfa konu olan ve fikhî sonuçlar doğuran hususlar, "Kur'ân'ın lâfız mana bütünlüğü" ile "mütevâtir olmayan (şaz) kıraatler" dir.<sup>379</sup>

<sup>376</sup> Bk. **Bardakoğlu**, Ali, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 13.

<sup>377</sup> Hanefî fakihlerinden Serahsî, Kur'ân'ı şöyle tarif etmiştir: "Kur'ân, Hz. Peygambere indirilmiş, mushaflarda yazılı olan, meşhur yedi harf (el-Ahrufü's-Seb'a) üzere tevatür yoluyla bize nakledilen kitaptır." (Bk. **Serahsî**, *Usûl*, I, 279.)

<sup>378</sup> **Yavuz**, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, s. 92.

<sup>379</sup> **Bardakoğlu**, *a.g.md.*, s. 13.

Birinci konu Hanefiler arasında ihtilâfa yol açmıştır. İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'e göre Kur'ân, hem nazım hem de manaya verilen isimdir. Ebû Hanife'ye göre ise, özellikle namazda okunması bakımından Kur'ân'ın lâfzı, manadan ayrılmaz bir rükün değildir.<sup>380</sup> Bu ihtilâf namazda Arapça dışında bir dil ile Kur'ân okunmasının caiz olup olmaması problemini ortaya çıkarmıştır.<sup>381</sup>

İkinci konu ise Hanefilerle diğer mezhep imamları arasında ihtilâfa neden olmuştur. Hanefiler, mütevâtir olmayan (şaz) kıraatlerin, Kur'ân'dan sayılmayacağı ve Kur'ân tilâveti olarak okunamayacağı konusunda diğer fakihlerle görüş birliği içinde oldukları halde, sahabîler tarafından kaydedilen bu şaz kıraatlerin Hz. Peygamber'in yaptığı bir açıklama olma ihtimalinin kuvvetli olması nedeniyle hüküm istinbatında dikkate alınabileceğini ifade etmişlerdir. Bu teorik tartışma “yemin kefareti orucunun peş peşe tutulmasının” gerekip gerekmeyeceği konusunda farklı içtihatların ortaya çıkmasına yol açmıştır.<sup>382</sup>

Hanefî usûcüler Kitaptan hüküm çıkarma metotlarını genel olarak dört ana başlık altında toplamışlardır. Birincisi, lâfzın vazolunduğu mana bakımından taksimi; bu açıdan lâfızlar hâss, âmm, müşterek ve müevvel kısımlara ayrılır. İkincisi, lâfzın vazolunduğu manada kullanılması itibarıyla ki, bu bakımdan onlar hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye olmak üzere dört kısımdır. Üçüncüsü, lâfzın kullanıldığı manaya delâletinin açıklık ve kapalılık derecesi bakımından; açıklık derecesine göre zahîr, nass, müfesser ve muhkem; kapalılık derecesine göre ise, hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih kısımlarına ayrılır. Dördüncüsü ise, lâfızlar kullanıldıkları manaya delâletinin şekli yani mananın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilmesi açısından ibare, işaret, delâlet ve iktiza olmak üzere dört kısımdır.<sup>383</sup>

Lâfzın şer'i hüküm ifade etmesi bakımında da sözler, emir ve nehiy olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlardan çıkarılan hükümler ise, vücub, nedb, ibâha gibi kısımlara ayrılır.<sup>384</sup>

Bu kavramların bir kısmıyla ilgili teorik ayrıntılara ikinci bölümde nassların yorumuna dayalı içtihat örneklerinden önce yer vereceğiz.

<sup>380</sup> **Serahsî**, *Usûl*, I, 281–282.

<sup>381</sup> **Beşer**, Faruk, “*Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı*”, *Usûl Dergisi*, C. 1, sy:1, Adapazarı, 2004. s. 12 vd.; bk. **Okur**, Kâşif Hamdi, “*Ebû Hanîfe ve Anadilde İbâdet*” *İslâmî araştırmalar Dergisi*, C. 15, sy:1-2, Ankara 2002, s. 86-87.

<sup>382</sup> **Serahsî**, *Usûl*, I, 281- 282; **Dönmez**, *Kaynak Kavramı*, s. 260–261.

<sup>383</sup> **Serahsî**, *Usûl*, I, 11-99; **Ebû Zehrâ**, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 90-92; **Yavuz**, *a.g.e.*, s. 93-110; **Koca**, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, TDVY, İstanbul 1996, s. 26-27.

<sup>384</sup> **Serahsî**, *Usûl*, I, 11-124; **Yavuz**, *a.g.e.*, s. 93, 111-126.

## (2) Sünnet

Hanefî mezhebinde Sünnet, diğer mezheplerde olduğu gibi kitaptan sonra ikinci şer’i delildir. Sözlükte tutulan yol, tabiat, şeriat gibi anlamlara gelen Sünnet, fıkıh ıstılahında “Hükmü farz olmayıp Hz. Peygamberden nakledilmiş olan nafilâ ibadetler” olarak tanımlanmıştır. Usûl âlimleri ise sünneti şöyle tanımlamışlardır: “Kur’ân-ı Kerim dışında Hz. Peygamberden sâdır olan söz, fiil ve takrirlerdir.”<sup>385</sup>

Teşrîe kaynak olması bakımından kavlî, fiilî ve takrirî olmak üzere üçe ayrılan Sünnet’i İmam Serahsî, amel bakımından “Sünen-i Hüdâ”<sup>386</sup> ve “Sünen-i zevâid”<sup>387</sup> şeklinde iki kısma ayırmıştır.<sup>388</sup>

Hanefî mezhebine göre, bize ulaşması bakımından Sünnet ise, Mütevâtir, Meşhur ve Âhad (Haber-i Vahid) olmak üzere üç kısma ayrılır. Âlimlerin çoğunluğu sünneti mütevâtir ve âhad olmak üzere ikiye ayırırken, görüldüğü gibi Hanefîler bu taksime “meşhur sünneti” de dâhil etmişlerdir. Onlara göre meşhur sünnet (haber), derece itibarıyla mütevâtir haber seviyesinde olmayan ama âhad haberden daha güçlü olan sünnettir.<sup>389</sup>

Mütevâtir sünnetin kesin bilgi içerdiği, bu nedenle de hem itikat ve hem amel bakımından kesin delil olduğu hususunda fakihler arasında görüş birliği vardır. Hanefî mezhebine göre, mütevâtir sünnetle sabit olan bilgi bizzat gözle görerek sabit olan bilgi (ke’s-sabiti bi’l-muayene) gibi kesinlik ifade ettiği için tartışmasız olarak huccet kabul edilmiş ve birçok hüküm bunlar üzerine bina edilmiştir. Kur’ân-ı Kerim’in nakli, beş vakit namaz, rekatlerin sayıları, zekât miktarları, diyet meselesi ve miktarları gibi haberler mütevâtir haberin bazı örnekleridir.<sup>390</sup>

Hanefîlere özgü olan ve “haber-i müstefz” de denilen “meşhur sünnet” terimi sahabe tabakasında âhad olarak rivayet edilip tâbiûn ve tebeu’t-tabiîn tabakalarında tevatür derecesine

<sup>385</sup> Çakan, İsmâil Lütfü, *Ana Hatlarıyla Hadis*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 1985, s. 19; Yavuz, a.g.e., s. 130.

<sup>386</sup> Yapılması hidayet, terki dalâlet olan sünnettir. Bayram namazları, Cemaatle namaz, Ezan, İkamet gibi sünnetler bu guruba dâhildir.

<sup>387</sup> Yapılması güzel, terk edilmesinde sakınca bulunmayan sünnetlerdir. Hz. Peygamberin oturup kalkması, giyinmesi gibi sünnetler bu şekildedir.

<sup>388</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 279.

<sup>389</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 291–292, Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşrî Yönlerinden Değeri*, DİBY, Ankara 1988, s. 53–54; Ünal, İsmâil Hakkı, *Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİBY, Ankara 2001, s. 128; Yavuz, a.g.e., s. 132; Yıldız, Abdullah, “*Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî’nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli -1*”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy: IV, Şanlıurfa, 1998, s. 150–151; Zeydan, Abdülkerim, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985. s. 290.

<sup>390</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 282, 283, 291.



ulaşan, dolayısıyla asıl itibarîyle âhad, fer' itibarîyle mütevâtir olan sünneti ifade eder.<sup>391</sup> Hanefiler, ifade ettiği bilginin kesinliği açısından mütevâtir habere yakın olan meşhur habere dayanarak, nassa, yani Kur'ân'ın bildirdiği bir hükme ziyadede bulunmuşlar, Kur'ân'ın âmm ifadesini tahsis, mutlak ifadesini takyîd etmişler, hatta bazı âhad hadisleri meşhur hadise aykırı oldukları gerekçesiyle reddetmişlerdir.<sup>392</sup> İmam Serahsî, “mest üzerine meshetmeyi haber veren hadis”<sup>393</sup>, “bir süre mübah sayılmasından sonra mut'a nikâhının haram kılındığını bildiren hadis”<sup>394</sup>, “bir kadının teyzesi ve halası ile birlikte aynı erkeğin nikâhı altında birleşmeyeceğini belirten hadis”<sup>395</sup> ve “altı çeşit malın riba malları oluşu ve bunların mübadelesinde fazlalılığın haramlığını” bildiren hadisleri<sup>396</sup> meşhur habere örnek olarak vermiştir.<sup>397</sup>

Haber-i vâhid, meşhur ve mütevâtir haberlerin niteliklerine sahip olmayan, Hz. Peygamberden bir, iki veya daha çok kişinin rivayet ettiği hadislerdir.<sup>398</sup> Derecesi, meşhur ve mütevâtir haberin gerisindedir. Haber-i vahidin kesin bilgi ifade edip etmemesi konusunda fakihler arasında farklı görüşler vardır. Hanefilere göre haber-i vâhid, kesin bilgi ifade etmediği, zan ifade ettiği halde bazı şartlarla fikhî konularda amel etmeyi gerektirmektedir.<sup>399</sup>

Hanefilerin âhad hadislerle amel edilebilmesi için getirdiği şartlar, ahad hadis Kur'ân'a ve ma'ruf sünnete aykırı olmaması, râvînin rivayet ettiği hâdisin aksine davranmamış veya fetva vermemiş olması, sık tekrür eden veya kalabalık bir gurupça bilinmesi, takip edilmesi gereken bir konuda olmaması, râvî fakih değilse haber-i vahidin kıyasa ve şer'i esaslara aykırı olmaması şeklinde özetlenebilir.<sup>400</sup> Haber-i vahidin delil olması konusunda Hanefilerin genel yaklaşımı bu şekilde olmakla birlikte İbadetlerle ilgili konularda bu tür haberleri delil olarak kabul etmişlerdir.

Mürsel hadisler konusuna gelince, Hanefiler sahabe, tabiûn ve tebe-i tâbiîn'in rivayet ettikleri mürsel hadisleri delil olarak kabul etmişler, daha sonraki kuşaktan gelen mürsellere ise ihtiyatlı yaklaşmışlardır.<sup>401</sup>

<sup>391</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 292; Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 14.

<sup>392</sup> Serahsî, *Usûl*, I, s. a.y.; Bardakoğlu, *a.g.m.*, a.y.

<sup>393</sup> Buhârî, *Vudû*, 35, *Salât*, 7.

<sup>394</sup> Buhârî, *Nikah*, 31; Müslim, *Nikah*, 25- 30.

<sup>395</sup> Buhârî, *Nikah*, 27; Müslim, *Nikah*, 37.

<sup>396</sup> Müslim, *Müsâkât*, 81- 83.

<sup>397</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 292.

<sup>398</sup> Ünal, *a.g.e.*, s. 133.

<sup>399</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 321; Yıldız, *a.g.m.*, s. 153; Şafak, Ali, “İslam Hukukunda Kaynaklar- İctihad- Müctehid- Mezheb-Taklid ve Teflik Meseleleri Üzerine Bir Araştırma”, Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, sy: 3, Erzurum, 1979, s. 3-4.

<sup>400</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 321 vd.; Koçkuzu, *a.g.e.*, s. 179-180; Ünal, *a.g.e.*, s. 135-172; Yavuz, *a.g.e.*, s. 139, 141; Yıldız, *a.g.m.*, s. 153-156; Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 14 .

<sup>401</sup> Yavuz, *a.g.e.*, s. 143.

Burada yeri gelmişken Hanefilerin, Ebû Hureyre'den rivayet edilen hadislere yaklaşımına da değinmek istiyoruz. Adaletinde, hıfzında, zaptında ve Hz. Peygamber ile uzun müddet sohbet ettiklerinde şüphe bulunmayan<sup>402</sup> Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadislere, Ebû Hanife ve Hanefilerin ihtiyatla yaklaştıkları bilinmektedir. Bunun temelinde Ebû Hureyre'nin fakih olmaması ve bazı sahabe ve onlardan sonra gelen selef âlimlerinin onun hadislerine kıyas ile karşı çıkmaları yatmaktadır.<sup>403</sup> Her ne kadar râvînin rivayetinin kabul edilebilmesi için şart koşulmamış olsa da fakih olan râvînin haberi fakih olmayanınkine tercih edilmiştir.<sup>404</sup>

Hanefî mezhebinin bu konuya yaklaşımı İmam Serahsî'nin şu ifadelerinde net olarak görülmektedir: “Ebû Hureyre'nin rivayetlerinden sağlam kıyasa uyanlarla amel edilir. Kıyasa ters düşen rivayetlerine gelince, selef âlimlerinin kabul ile karşıladıkları hadisleri de hucdet kabul edilip onlarla amel edilir. Ümmetin kabulüne mazhar olmayan rivayetleri ise sağlam ve kuvvetli kıyastan sonra gelir.”<sup>405</sup>

### (3) Sahabe Sözü

Sahabe sözünün, sahabeden sonraki Müslümanlar için delil niteliği taşıması konusu fukahâ arasında ihtilâf konusu olmuştur. Fakihlerin çoğunluğu mutlak anlamda sahabe sözünü şer'i delil kabul etmezken bazıları da onu kıyastan daha öncelikli bir delil olarak kabul etmişlerdir. Hanefî müçtehitlere göre sahabe sözü, sahâbî olmayanlar için delildir.<sup>406</sup>

Eğer sahabe bir mesele hakkında görüş birliğine varmışsa, hem Hanefiler hem de Cumhuriyet'e göre bu bağlayıcıdır ve dikkate alınması gereken bir delildir.<sup>407</sup> Sahabenin bir meselede iki farklı görüşe ayrılması durumunda üçüncü bir görüşün ileri sürülemeyeceği konusunda da aynı durum söz konusudur. Ebû Hanife bir meselede birden fazla sahâbî sözü bulunması halinde bunlardan birini kendi içtihat prensiplerinden birine göre tercih etmiştir.<sup>408</sup> Ebû Hanife'nin “Biz Peygamber'den bize sika (güvenilir) râviler vasıtasıyla gelen haberleri kabul ederiz; Sahabe'den gelen görüşlerin topyekün dışına çıkmayız (onlardan bizce uygun olanını seçeriz), tabiûndan gelen şeyleri ise nazarı dikkate almayız.”<sup>409</sup> meâlindeki sözü buna işaret etmektedir.

<sup>402</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 341-342.

<sup>403</sup> Güner, Osman, *Ebû Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 124 vd.

<sup>404</sup> Ünal, *a.g.e.*, s. 193.; Güner, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>405</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 341.

<sup>406</sup> Yavuz, *a.g.e.*, 156.

<sup>407</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 107-108; İbn Kayyim, *I'lam*, V, 92; Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 16.

<sup>408</sup> Taştan, Osman, *İslam Hukukunda Sahabî Otoritesinin Kaynağı ve Niteliği*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, C. 8, no: 2, Ankara 1995, s. 116.

<sup>409</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, IV, 94.

Hanefîlerin çoğunluğu, bir sahâbînin görüşü sahabe arasında yaygınlık kazanmış ve aksine bir görüş ortaya çıkmamış ise bunu şer'î hucet ve bir nevi icmâ saymışlardır. Yine Hanefîlere göre, eğer bir sahâbînin sözü, sahabe arasında değil de tâbiûn döneminde yaygınlık kazanmış ise ve bu söz rey ve içtihat ile kavranamayacak bir konuda ise, bunun Hz. Peygamber'den duyulan bir bilgiye dayanmış olması ihtimaline binaen böyle bir sahâbî sözü delil olarak kabul edilir. Eğer sahâbeden gelen farklı rivayetler rey ve kıyasla anlaşılabilir bir konuda meydana gelmişse bu durumda rey ve kıyasa öncelik verilir.<sup>410</sup>

Sonuç olarak ilkesel anlamda Hanefîlerde sahabe sözünün kıyasa tercih edildiği fakat yukarıda ifade ettiğimiz durumlar söz konusu olduğunda rey ve kıyasın gerektirdiği hükme öncelik verildiği görülmektedir.<sup>411</sup>

#### (4) İcmâ

Hanefîlerin de dâhil olduğu İslâm hukukçularının çoğunluğunun teşri delillerinden biri olarak kabul ettiği icmâ<sup>412</sup>, sözlükte, “bir şeye niyet etmek, karar vermek, ittifak etmek, dağınlıklığı gidermek” gibi anlamlar ifade etmektedir. Bir çok tanımlanan icmâ'nın<sup>413</sup> usul literatüründeki en yaygın tanımı şöyledir: “Muhammed ümmetinin müçtehitlerinin onun vefatından sonra herhangi bir zamanda (asırda) dînî (şer'î) bir meselenin hükmü üzerinde ittifak etmeleridir”<sup>414</sup>

Bu tanıma göre icmân gerçekleşebilmesi için belli bir dönemde görüş birliği edenlerin müçtehit olması, ilgili dönemdeki müçtehitlerin tamamının görüş birliği etmiş olması, bunların Hz. Muhammed'in ümmetine mensup müçtehitler olması, görüş birliğinin Hz. Muhammed'in vefatından sonra gerçekleşmiş olması ve söz konusu görüş birliğinin bir meselenin şer'î hükmü üzerinde gerçekleşmesi gibi şartlar aranmaktadır.<sup>415</sup>

Hanefî mezhebine göre kesin bilgiyi gerektiren icmân şer'î bir delil oluşu kitap<sup>416</sup> ve sünnetten<sup>417</sup> delillerle temellendirilmiştir. Hatta sadece bunlarla yetinilmemiş akfî bir takım

<sup>410</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 107-108; Taştan, *a.g.m.*, s. 116, 118; Yavuz, *a.g.e.*, s. 156.

<sup>411</sup> Bk. Aybakan, Bilâl, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 71-73.

<sup>412</sup> Kaynaklarda yer alan bilgiler Mutezile, Şia ve Hâricîler'in genel yaklaşımının icmâ'ı şer'î delil olarak kabul etmedikleri şeklindedir. (Bk. Serahsî, *a.g.e.*, I, 295; Dönmez, İbrahim Kafi, “İcmâ”, DİA, XXI, 421; Yavuz, Yunus Vehbi, “İcmâ'nın Hakikati ve İslam Teşri'indeki Önemi”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy: 3, Konya 2004, s. 86.)

<sup>413</sup> Değişik tanımlar için bk. Yavuz, *a.g.m.*, s. 87-88.

<sup>414</sup> Şevkânî, *a.g.e.*, s. 132; Zeydan, Abdü'l- Kerîm, *Fıkıh Usûlü*, (çev. Ruhi Özcan), Emek Matbaacılık 2. Baskı, 1982; Dönmez, *a.g.md.*, s. 417.; Aybakan, *a.g.e.*, s. 144-145.

<sup>415</sup> Aybakan, *a.g.e.*, s. 145; Yavuz, *a.g.m.*, s. 88-89.

<sup>416</sup> Âli İmran 3/110; Nisâ 4/115; Tevbe 9/16; Nûr, 24/55; Bakara 2/143.

<sup>417</sup> Tirmîzî, *Fiten*, 7; *İlim*, 7; *Ebû Dâvud*, *Sünne*, 27.

izahlar yapılmıştır.<sup>418</sup> İcmâ'ı şer'i delil kabul etmeyenler de başka ayet<sup>419</sup> ve hadislerin<sup>420</sup> yanı sıra, icmân gerçekleşmesinin imkânsızlığı, ümmetin müçtehitlerinin hata üzerinde birleşebilecekleri ihtimali ve bir konuda icmâ oluşmuşsa bile bunu her zaman bilmenin imkânsız oluşu gibi aklî gerekçeler ileri sürmüşlerdir.<sup>421</sup>

İctihada ehil hukukçuların görüş birliğine varma tarzına göre icmâ, sarîh ve sükûtî olmak üzere ikiye ayrılır. Görüş birliği oluşma sürecine bütün müçtehitler aynı görüşü paylaştıklarını açıkça ifade ederek katılmışlarsa “sarîh”, bir kısmı suskun kalmışsa “sükûtî” icmâ söz konusu olur.<sup>422</sup> İmam Serahsî'nin, icmân rükünleri bağlamında azimet ve ruhsat şeklinde nitelendirdiği söz konusu icmâ çeşitlerinden her ikisi de Hanefilere göre şer'i delil olarak kabul edilmektedir.<sup>423</sup>

Dayanakları/sebepleri bakımından icmâ ise Kitap, Sünnet ve İctihad'a dayalı olmak üzere üç gurupta mütalâa edilmiştir.<sup>424</sup>

Ninenin, evlenilmesi yasak olan kimselerden olması konusundaki icmâ, kitaba dayalı icmâlardandır. Burada icmân dayanağı, “Analarınız, kızlarınız size haram kılındı.”<sup>425</sup> ayetidir. Sahabe ayetteki “ümm”(ana)den kastedilen şeyin insanın kökü olduğu, ninenin de ana gibi kök olduğu hakkında icmâ etmiştir.<sup>426</sup> Her ne kadar bazı hukukçular tarafından şûraya dayalı bir idarî karar olarak değerlendiriliyorsa da<sup>427</sup>, Hz. Ömer döneminde Irak topraklarının ganimete hak kazanan ordu mensupları arasında bölüştürülmeyip harac/vergi karşılığı sahiplerinin elinde bırakılması da sahabenin kitaba<sup>428</sup> dayalı icmâları arasında sayılmıştır.<sup>429</sup>

Nineye mirastan altıda bir hisse verilmesi, bir erkeğin, hanımı ile hanımının teyzesi veya hanımının halasını bir nikâh altında birleştirmesinin haramlığı, piyasayı kontrol etmek için fiyatlara narh koyma uygulamasını terk etme ve teslim almadan önce satın alınan yiyecek maddelerinin satılmasının caiz olmaması konusundaki sahabe icmâları sünnete dayalı icmâlara örnek verilebilir.<sup>430</sup>

<sup>418</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 296- 297; Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, s. 157, 158.

<sup>419</sup> Nisâ 4/59; Bakara 2/169, 188; Nahl 16/89.

<sup>420</sup> Müslim, *İmân*, 232, *Fedâilü's-sahâbe*, 210; Buhârî, *İlim*, 31, 34;

<sup>421</sup> Yavuz, *a.g.m.*, s. 96-97.

<sup>422</sup> Aybakan, *a.g.e.*, s. 161.

<sup>423</sup> Serahsî, *a.g.e.*, s. 303-310.

<sup>424</sup> Yavuz, *a.g.e.*, s. 159-160; Yavuz, *a.g.m.*, s. 104-106.

<sup>425</sup> Nisa 4/23.

<sup>426</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 301; Yavuz, *a.g.m.*, s. 105.

<sup>427</sup> Aybakan, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>428</sup> Söz konusu icmânın dayanağı olan ayet için bk.Haşr 59/7-10.

<sup>429</sup> Serahsî, *a.g.e.*, s. 301.

<sup>430</sup> Serahsî, *a.g.e.*, s. 301; Yavuz, *a.g.m.*, s. 105-106.; Aybakan, *a.g.e.*, s. 161.

İçtihada dayalı icmâlara ise şu örnekleri verebiliriz: Müellefe-i kulûp olma özelliğini kaybetmiş olanların zekâtın payının durdurulması, bid'î boşanma şeklinin geçerli kılınması, şarap içen kimseye iftira cezasına kıyasla seksen sopa vurulması, Kur'ânın tek bir kitapta toplanması, karı-kocanın birbirleri lehine şahitliklerinin kabul edilmemesi ve diğerleri.<sup>431</sup>

İcmân gerçekleşme imkânı konusunda tarihte ve günümüzde uzun tartışmalar yapılmıştır. Biz bu tartışmalara girmek yerine icmân, İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi günümüzde de yeni bir tarz ve anlayışla işlevselleştirilmesinin, çağdaş dinî sorunların çözümünde devreye sokulmasının gerekliliğine işaret etmek istiyoruz. Günümüz İslâm hukukçularından Y.Vehbi Yavuz da konuyla ilgili çalışmasında başlangıçta olduğu gibi çağımızda da icmâdan gereği gibi yararlanmanın ve İslâm teşriindeki yerine oturtulmasına katkıda bulunmanın zaruretine vurguda bulunmuştur.<sup>432</sup>

##### (5) Kıyas

Sözlükte ölçmek, takdir etmek, karşılaştırmak ve iki şey arasındaki benzerlikleri tespit etmek gibi anlamlara gelen kıyasın fıkıh terimi olarak birçok tanımı yapılmıştır.<sup>433</sup> Bunlardan en yaygın olanı “Hükme esas teşkil eden illet aynı olduğu için hakkında nass bulunmayan bir olayın hükmünü hakkında nass bulunan bir olayın hükmüne eşit kılmak (ilhak etmek)” şeklindeki tanımdır.<sup>434</sup>

Fıkıh usulünde hakkında nass bulunan veya şer'i hükmü bilinen meseleye “Asl” veya “makîsun aleyh”, hakkında nass bulunmayan ve şer'i hükmü bilinmeyen meseleye “Fer” veya “makîs”, asıl ile fer' arasındaki ortak sebebe “İllet” veya “el-vasfu'l-câmî”, asıldan fer'e intikal eden hükme de “el-hükmü'l- muaddî” denir.<sup>435</sup>

Kıyasın rükünlerini oluşturan bu kavramlardan “asl”; Kur'ân, Sünnet ve İcmâ ile sabit olan hüküm ve kaidelerdir. Fer' ise, hakkında nass ve icmâ bulunmayan, asıldaki illeti bünyesinde taşıyan meseledir. Hüküm de, asıl hakkında varid olan nass veya icmân ifade ettiği ve fer'e nakledilmesi istenen şer'i hükmü ifade eder.<sup>436</sup>

Kıyasın en önemli unsurlarından biri olan illet, mevcut durum veya hükmü değiştirmeye, mübah olan bir şeyi yasaklamaya veya yasak bir şeyi mübah kılmaya sebep olan

<sup>431</sup> Yavuz, *a.g.m.*, s. 106.

<sup>432</sup> Yavuz, *a.g.m.*, s. 110.

<sup>433</sup> bk.Serahsî, *a.g.e.*, II, 118; İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 101 vd; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 337-338.

<sup>434</sup> Zeydan, *a.g.e.*, s. 251; Zuhaylî, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>435</sup> Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, s. 62.

<sup>436</sup> Şener, *a.g.e.*, 101-102; Apaydın, H.Yunus, “Kıyas”, DİA, XXV, 535, Ankara 2002,.

niteliklidir.<sup>437</sup> İllet, hükmün kendisine bağlı olması ve akılla kavranılır olması gibi nitelikleriyle sebep ve hikmet kavramlarından ayrılır.

Çeşitli açılardan taksime tabi tutulan illet<sup>438</sup>, ortaya konuluşu itibarıyla vad'î ve ictihâdî olmak üzere iki kısma ayrılır. İllet, eğer Allah ve Rasulü tarafından ortaya konmuşsa “vad'î”, müctehidlerce ortaya konmuşsa “ictihâdî” adını alır.<sup>439</sup>

Kıyas işleminin gerçekleştirilebilmesi için öncelikle illetin tespit edilmesi gerekmektedir. Bunun için önce nass ve icmâda var olan illetler araştırılır. Eğer bunlarda tespit edilemezse içtihat yoluyla ortaya çıkarılmaya çalışılır. Fıkıh usulü kaynaklarında illeti bu şekilde araştırıp tespit etmek için “sebr ve taksim”, “deveran”, “tahrîcû'l-menât”, “tenkîhu'l-menât” ve “tahkîku'l-menât” gibi çeşitli yöntemlerin geliştirildiği bilinmektedir.<sup>440</sup>

Hanefîler illetin açıklık ve tesirine göre kıyası; “celî” ve “hafî” olmak üzere ikiye ayırmışlar ve hafî kıyasa “istihsan” adını vermişlerdir.<sup>441</sup> Kendisiyle amel etme bakımından kıyas; Kitap, Sünnet ve İcmâ gibi kesin bilgi ifade etmediği için vucûbu değil cevazı gerektirir. Nass ve icmâ kesin bilgi ifade ettiğinden ortaya koyduğu hüküm de vucub gerektiren yeni bir hükümdür. Kıyas ise, zan ifade etmesi nedeniyle yeni bir hüküm ortaya koymaz, sadece nass ve icmâ ile sabit olan ve delili gizli bulunan hükmü ortaya çıkarır ve yeni meseleye aktarır. Kıyası, nass ve icmâ'dan ayıran en önemli özellik budur.<sup>442</sup> Hanefî mezhebine göre her ikisi de zan ifade eden Haber-i vahid ile kıyas çeliştiği zaman kıyas terk edilir. Çünkü kıyas sahih olan haber-i vahide muarız olamaz.<sup>443</sup>

İslâm hukukunda kıyas, Hz. Peygamber ve sahabe döneminden itibaren var olan rey ictihadının zamanla gelişmesi, sistematik bir şekil alması sonucunda ortaya çıkmış ve hicrî ikinci yüzyılın sonlarından itibaren şer'î deliller arasındaki yerini almıştır. Ehl-i sünnet'e mensup müctehitler, kıyasın şer'î delillerden biri olduğunu kabul etmiş, görüşlerini ayet<sup>444</sup>, hadis, sahabe uygulamaları ve aklî bir takım izahlarla temellendirmişlerdir. Zahirîler, Şifler ve bazı Haricîler ise kıyası tamamen reddetmişlerdir.<sup>445</sup>

<sup>437</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, II, 301; **Şener**, Abdülkadir, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstihsan İstislah*, DİBY, Ankara 1971, s. 101-102.

<sup>438</sup> **Bk.Şener**, *a.g.e.*, s. 104; **Yavuz**, *a.g.e.*, s. 174.

<sup>439</sup> **Döndüren**, Hamdi, “Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâmî Hükümler Değişir mi?”, UÜİFD, sy: 7, c. 7, Bursa 1998, s. 81.

<sup>440</sup> **Zeydan**, *a.g.e.*, s. 251; **Atar**, *a.g.e.*, s. 58-60; **Şener**, *a.g.e.*, s. 106-107.

<sup>441</sup> **Şener**, *a.g.e.*, 108.

<sup>442</sup> **Şener**, *a.g.e.*, s. 70; **Bardakoğlu**, *a.g.md.*, s. 17.

<sup>443</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, II, 144-197.

<sup>444</sup> Haşr, 59/2; Nur, 24/44; Nisa, 4/59, 83.

<sup>445</sup> **Bk. Apaydın**, *a.g.md.*, s. 536-537; **Şener**, *a.g.e.*, s. 108.

Kıyası kabul edenlerin Hz. Peygamber ve sahabenin uygulamalarından getirdikleri birçok delilden sadece ibadetlerle ilgili olan üçüne burada yer vermek istiyoruz.

a) Oruçlu iken kişinin hanımını öpmesinin orucu bozup bozmayacağını soran Hz. Ömer'e Rasulüallah, kıyasa dayalı olarak şöyle cevap vermiştir: “ Ağzını su ile çalkalayıp sonra suyu dışarıya atsan orucuna zarar verir miydi?”<sup>446</sup>

b) Has'am kabilesinden bir kadın yaşlı babasının borcu olan hac farizasını, onun adına bedel olarak yapıp yapamayacağını sorması üzerine Hz. Peygamber, “Babanın borcu olsaydı ödeyecek miydin? diye sordu. Kadın “evet” deyince Hz. Peygamber “Allah'a olan borcunun ödenmesi daha uygundur.” buyurarak kadının babası adına hacca gitmesine hükmetmiştir.<sup>447</sup>

c) İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, bir adam Rasulüallah'a gelerek, “Benim annem vefat etti. Üzerinde bir ay oruç borcu vardı. Bu borcu onun adına ödeyeyim mi” diye sordu. Hz. Peygamber cevap olarak, “Annenin başka bir borcu olsaydı onu ödeyecek miydin?” diye sorunca adam “evet” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Allah'ın borcu ödenmeye daha lâyıktır.” buyurdu.<sup>448</sup> Bazı hadislerde bu orucun, adak orucu olduğu ve bedel şeklinde tutulabileceği ifade edilmiştir.<sup>449</sup>

Kıyası kabul etmeyenler ise, haklılıklarını ortaya koymak için nasların bütün olaylara cevap verecek nitelikte olduğu, rey ve içtihat olması nedeniyle yanılma söz konusu olabileceği ve Müslümanlar arasında ihtilâfa yol açabileceği gibi sebepler ileri sürmüşlerdir.<sup>450</sup>

## (6) İstihsan

Sözlükte “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamındaki “hüsn” kelimesinden türeyen istihsan, “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” manasına gelmektedir. Ebû Hanife ve Hanefî mezhebine özgü bir içtihat metodu olarak bilinen isthsanın usûlcüler tarafından birçok tanımı yapılmıştır. Meselâ, Hanefî hukukçularından Kerhî, (ö.340/951) istihsanı; “kuvvetli bir gerekçe

<sup>446</sup> **Ebû Dâvud**, *Savm*, 33.

<sup>447</sup> **Müslim**, *Hac*, 71. Başka bir rivayette bir kadının Hz. Peygamber'e, hac adağı bulunan fakat yerine getiremeden vefat eden annesi adına haccedip edemeyeceğini sorduğu, Hz. Peygamber'in de yukarıdaki cevabı verdiği ifade edilmektedir. ( bk.**Buharî**, *İ'tisam*, 12.)

<sup>448</sup> **Müslim**, *Siyam*, 27;

<sup>449</sup> **Buharî**, *Savm*, 42; **Ebû Davud**, *Eymân*, 25; **Tirmîzî**, *Savm*, 22. Hadis kaynaklarında bedel orucunun caiz olmadığına dair rivayetler de vardır. Meselâ, İbn Ömer, bir kimsenin diğer bir kimse yerine oruç tutmasını veya bir kimsenin başka bir kimse yerine namaz kılmasını münker kabul etmiştir. (**Muvatta**, *Siyam*, 43) Hanefîler ve diğer mezheplerin bu konudaki görüşlerine ikinci bölümde yer verilecektir.

<sup>450</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, II, 121 vd.; **Şener**, *a.g.e.*, s. 86-98; **Apaydın**, *a.g.md.*, s. 536-537. Ayrıntılı bilgi için bk. **İbn Hazm**, *en-Nübez el-Kâfiye fî Ahkâmi Usûli'd-Dîn* (Usûl-i Dîn), (çev. İbrahim Aydın), s. 68 vd.

sebebiyle bir meselede, benzerlerinin hükmünden başka bir hükme dönmek”<sup>451</sup> Pezdevî; (ö.483/1090) “bir kıyasın gerektirdiği hükümden daha kuvvetli bir kıyasa meyletmek” şeklinde tanımlamıştır.

Serahsî (ö.483/1090) ise “el-Usul” adlı eserinde istihsanı önce ikiye ayırmıştır: Birincisi, insanların takdirine bırakılan konularda içtihat ve kuvvetli kanaat (galip rey) ile amel etmek şeklindeki takdirî içtihatır. İkincisi ise, üzerinde iyice düşünmeden önce akla geliveren zahir kıyasa aykırı delildir ki olayın hükmü ve bunun genel kurallardan benzerleri üzerinde iyi düşünüldükten sonra kendisine muarız olan delilin daha kuvvetli olduğu ortaya çıkar, bu delil ile amel etmek gerekir.<sup>452</sup>

Serahsî, “el-Mebsût” adlı eserinde ise, “kıyası terk edip insanlar için en uygun olan hükmü almaktır” şeklinde bir tanıma yer vermektedir. O, bu tanımın ardından istihsanın kolaylığı, genişliği, toleransı, rahatı araştırma anlamına geldiğine dair nakillerde bulunduktan sonra “istihsanın kolaylık için zorluğu terk etmek” ten ibaret olduğunu ifade etmiştir.<sup>453</sup>

Bu tanımlar birlikte değerlendirildiğinde istihsan; icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulunduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde özetlenebilir.<sup>454</sup> İmam Serahsî’nin istihsan taksimini merkeze aldığımızda istihsanı; takdirî hüküm istihsanı, gizli kıyas istihsanı ve istisna yoluyla istihsan olmak üzere üç ana kategoride değerlendirebiliriz. İlk Hanefî usulcüler de takdirî istihsanı dışarıda bırakarak istihsanı “gizli kıyas istihsanı” ve “istisna yoluyla istihsan” şeklinde iki kategoride değerlendirmişlerdir.<sup>455</sup>

#### a) Takdirî Hüküm İstihsanı

Bu çeşit istihsanın delil oluşu hakkında müçtehitler arasında her hangi bir ihtilâf yoktur. Genel hatları nass tarafından çizilmiş fakat bazı noktaları uygulayıcının takdirine bırakılmış olan konularda bu çeşit istihsan devreye girer. Meselâ, nafaka miktarının ve boşanmış kadınlara verilecek mut’anın tarafların zenginlik ve fakirlik durumu dikkate alınarak

<sup>451</sup> **Serahsî**, *Usûl*, II, 202; **Yavuz**, Y.Vehbi, *Hakikatü'l-İcmâ ve'l-İstihsân ve Devruhumâ fi't-Teşrii'l- İslâmî*, İstanbul 2000, s. 113.

<sup>452</sup> **Serahsî**, *Usûl*, II, 200.

<sup>453</sup> **Serahsî**, *el-Mebsût*, X, 145; Diğer tanımlar için bk. **Serahsî**, *el-Mebsût*, C. X, s. 145; **Yavuz**, *a.g.e.*, s. 113-114, 149; **Bardakoğlu**, Ali, “*Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve Istislah Görüşü*”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.3; Kayseri, 1986, s. 127-128; **Şener**, *a.g.e.*, s. 117-118; **Özen**, Şükrü, “*Hicri II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları*”, Marife Dergisi, yıl: 3, sy. 1, Konya, 2003, s. 38-39.

<sup>454</sup> **Bardakoğlu**, Ali, “*İstihsan*”, DİA, XXIII, 339; **Yavuz**, *a.g.e.*, s. 149.

<sup>455</sup> **Yavuz**, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, s. 178; **Bardakoğlu**, *a.g. md.*, s. 342.; **Şener**, *a.g.e.*, s. 122.



örfteki hakkaniyet ölçülerine göre belirlenmesi müçtehitlerin inisiyatifine bırakılmıştır. Bu durumda kullanılacak takdir yetkisi, bir içtihat olarak adlandırılır. Hanefîler bu tür içtihadı istihsan adını vermektedirler.<sup>456</sup>

b) Gizli Kıyas İstihsanı:

Çözümüne kavuşturulmak istenen bir olaya uygulanabilecek birbiriyle çatışan iki kıyas imkânı olması durumunda ilk akla gelen kıyası değil, ilk hatıra gelmemekle birlikte daha kuvvetli görünen ve diğerine nazaran daha kuvvetli olan ikinci kıyası tercih etme şeklinde ortaya çıkan istihsan türüdür. Hanefîler birinciye kıyas (kıyas-ı celî), ikinciye de istihsan (kıyas-ı hafî) adını vermişlerdir.<sup>457</sup>

c) İstisna Yoluyla İstihsan:

Karşılaşılan fikhî meseleye çözüm getirilirken o olayın benzerlerine uygulanan genel kuralın veya o meseleyi kapsayan genel bir delilin gereğinin yahut nassların lâfzının dışına çıkılması, olayın tabiatına uygun ve istisnaî nitelikte başka bir çözüm bulma şeklindeki istihsandır. Bu şekilde yapılan istihsanlar; nassa dayalı olanlar, icmâa dayalı olanlar, örfe dayalı olanlar belvâ ve zarurete dayalı olanlar, maslahata dayalı olanlar, zorluğu gidermeye (def'u'l-harac) dayalı olanlar, ihtiyata dayalı olanlar, kolaylığa (teysir) dayalı olanlar ve kaçınılmazlığa dayalı olanlar şeklinde çeşitlere ayrılmıştır.<sup>458</sup>

aa) Nassa Dayalı İstihsan: Hanefîlerin “istihsan bi'n-nass” adını verdiği bu istihsan çeşidi kitap veya sünnetten bir delile dayanılarak kıyasın gereği olan hükmün terk edilmesi şeklinde gerçekleşir.<sup>459</sup> Birçok örneği olan bu tür istihsanın ibadetlerden örneği şudur: Oruçlunun unutarak yiyip içmesi ibadetin rüknü olan “imsak”ı ihlâl ettiği için orucun bozulmasını gerektirir. Fakat unutan için özel ruhsat getiren hadisler<sup>460</sup> sebebiyle Hanefîler unutarak yeme içmenin kıyasa aykırı olmakla beraber istihsanen orucu bozmadığına hükmetmişlerdir.<sup>461</sup>

ab) İcmâa Dayalı İstihsan: Bir meselede icmâa dayanılarak kıyasın hükmünün terk edilmesi ile oluşan istihsandır. Hanefî kaynaklarında “İstihsan bi'l-icmâ” adı verilen istihsanın

<sup>456</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 200 vd.

<sup>457</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 203; *el-Mebsût*, X, 145.

<sup>458</sup> Serahsî, *Usûl*, s. 200- 202; Bk. Şelebî, *Ta'lîl*, s. 348-360; Yavuz, *a.g.e.*, s. 179; Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 143 vd. Bardakoğlu, *a.g. md.*, s. 342-344.

<sup>459</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 206- 207.

<sup>460</sup> Buhârî, *Savm*, 26; Müslim, *Sıyâm*, 171.

<sup>461</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 245

bu çeşidine “İstisna akdi”<sup>462</sup> örnek verilmiştir. Kurala göre akit esnasında bedeli kabz etmeden önce malın teslim edilmesi gerekir. İstisna akdinde ise önce para teslim edilir sonra satılan mal kabz edilir. Dolayısıyla kıyasa göre bu alış veriş caiz değildir. Fakat istihsana göre caizdir. Bu meselede istihsanın dayanağı sahabe ve daha sonraki müçtehitlerin sipariş usulü ile akit yapmanın cevazı konusundaki icmâlarıdır.<sup>463</sup>

ac) Örfeye Dayalı İstihsan: Örf sebebiyle kıyasa aykırı olarak yapılan içtihatdır. Buna istihsan bi'l-örf denir. Bunun uygulamadan örneği şudur: Bir kimse kabir kazmak üzere, bir başkasını işçi olarak kiralasa fakat kazılacak olan kabrin uzunluk ve derinliğini belirlememiş olsalar, kurala göre bu akit geçersizdir. Çünkü akitte belirsizlik vardır. Fakat İmam Serahsî'nin istihsanına göre bu akit caizdir. Çünkü örfeye göre kabrin uzunluk ve derinliği bilinmektedir. Örf ile bilene şey ise nass ile bilinen şey gibidir.<sup>464</sup>

aç) Zarurete Dayalı İstihsan: “İsthsan bi'z-zarûre” olarak da adlandırılan bu istihsan güçlüğü ortadan kaldırmak için zaruret sebebiyle kıyasın terk edilmesi şeklinde yapılan bir istihsandır. Bu tür istihsanı, zaruretin herkesçe kabul edilen müstakil bir kaynak olmadığı yönünde gelebilecek tenkitlere karşı “kıyas-ı hafi” ya da “dayanağı zaruret olan icmâ” diye adlandıranlar da olmuştur. Bu istihsan çeşidine uygulamadan şu örneği verebiliriz.

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre namaz kılan bir kadının baldırının dörtte biri açık bulunması halinde o kadının bu durumda kıldığı namaz geçerli olmaz. Fakat açık olan kısım dörtte birden az olursa namazı geçerli olur. Bu meselede kural, “Ey Âdemoğulları! Mescide her gidişinizde zînetlerinizi alın.”<sup>465</sup> ayetinin müçtehitlerce “namazda avret yerlerinin örtülmesi” şeklindeki anlayışlarıdır. Bu kurala göre kadının baldırları avret olduğu için namaz kılarken bir kısmının görünmesi durumunda namazın geçerli olmaması gerekir. Fakat Ebû Hanife ve İmam Muhammed, yaşadıkları dönemin toplumsal şartlarını dikkate alarak, özellikle yırtık ve eski elbiselerden başka giyisi bulamayanlar için zaruret esasına dayanarak istihsanda bulunmuşlar ve kadının baldırının dörtte birinden az miktarının açık bulunmasının namazı bozmayacağına hükmetmişlerdir.<sup>466</sup>

ad) Maslahata Dayalı İstihsan: İnsanların faydasına olan şeyleri gözetmek zararına olanları defetmek için yapılan bu istihsan “istihsan bi'l-maslaha” diye adlandırılmıştır. İmamlık,

<sup>462</sup> İslam Hukukunda bir sanatkara ücret ve evsafi önceden tespit edilerek bir iş ismarlamaya “İstisna akdi” denilmektedir.

<sup>463</sup> **Yavuz**, *Hakikatü'l-İcma ve'l-İstihsan*, s. 132.

<sup>464</sup> **Serahsî**, *el-Mebsût*, XVI, 49.

<sup>465</sup> A'raf 7/31.

<sup>466</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, I, 197.

müezzinlik, Kur'ân öğretme gibi din hizmetlerinin ifası karşılığında ücret alınmasının cevazı, toplumda bu tür hizmetlerin ifasını sağlamaya ve halkın genel yararlarına yönelik bir tedbir olmasına dayanarak istihsanen verilmiş bir hükümdür.<sup>467</sup>

ae) Güçlüğü Giderme Esasına (def'u'l-harac) Dayalı İstihsan: Mükelleften zorluğu giderme amacına dönük olan bu tür istihsana şu örneği verebiliriz. Bir kimse kendi başına kesmek niyetiyle bir sığır satın alsa, sonradan da altı kişiyi bu hayvana ortak etse İmam Züfer'e göre bu muamele caiz değildir. Çünkü satın alan, hayvanı ibadet niyetiyle satın almıştır. Diğer altı kişiyi ibadet niyetiyle alınan bu hayvana ortak etmek ibadeti satmak anlamına gelir. Kişinin ibadetinden bir kısmını satması ise caiz değildir. Fakat, istihsana göre böyle bir muamele caizdir. Çünkü başlangıçta aynı hayvanı birlikte satın almaları caizdir. Ayrıca insan böyle durumlarla sık karşılaşır, semiz bir hayvan bulur, önce onu satın alıp sonra da ortak aramaya başlar. Bu muamele caiz görülmeseydi güçlükler sebeptir.<sup>468</sup>

af) İhtiyata Dayalı İstihsan: İhtilâflar dikkate alınarak ihtiyat gereği bazı istihsanlar yapılmıştır. Meselâ, malını tasarruf etme yetkisi elinden alınmış (mahcur) sefih, eğer bir kez umreye gitmek isterse kıyasa göre buna izin verilmez. Çünkü yapmak istediği şey umredir. Umre ise farz değil nafiyledir. Nafile hac da böyledir.

İstihsana göre ise, bu durumdaki kişinin umre yapmasına izin verilir. Çünkü bazı müçtehitler umre yapmak isteyeninin bu işi yapmasının vacip olduğu görüşündedirler. Bu nedenle kişiyi vacipten alıkoymamak maksadıyla ihtiyaten umre yapmasına izin verilir.<sup>469</sup>

ag) Kolaylaştırma (Teysir) Esasına Dayalı İstihsan: Meşakkati ortadan kaldırmak, genişlik sağlamak ve kolaylaştırmak için delilin gereği olan hükmü terk etmek şeklindeki istihsandır.<sup>470</sup>

ağ) Kaçınılmazlık Esasına Dayalı İstihsan: İnsanları kaçınılması imkânsız veya zor olan şeyler sebebiyle zora sokmamak ve hükmü kolaylaştırmak şeklindeki istihsandır. Meselâ, namazda geçirmek veya yenilen şeylerin ağza gelmesi gibi durumlar mekruh olmakla birlikte namazın sıhhatine engel olmaz. Çünkü fazla yemekten dolayı bu gibi hallerden kaçınmak mümkün olmaz. Özellikle Ramazan günlerinde bu durum sık meydana gelir. Hanefilerin bu

<sup>467</sup> Bardakoğlu, *a.g.md.*, s. 344.

<sup>468</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 15; XIX, 151.

<sup>469</sup> Şelebî, *a.g.e.*, s. 356.

<sup>470</sup> Şelebî, *a.g.e.*, s. 356,357.

meseledeki içtihatlarında kaçınılmazlığı dikkate alarak istihsanda buldukları görülmektedir.

471

Sözü edilen istihsan çeşitlerinden de anlaşılacağına göre Hanefiler, istihsanı Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas dışındaki bütün içtihat yöntemlerini içine alacak geniş bir yelpaze olarak düşünmüşler veya ortaya koydukları içtihatlar böyle bir görüntü sergilemiştir. İstihsanın, kıyası terk etme ve kolay olanı alma şeklindeki tanımları, keyfiliğe yol açacağı endişesiyle bir içtihat metodu olarak kabul edilemeyeceğini söyleyenler olmuştur. Bunlar arasında Şafîî, Zahirî ve Caferî fakihlerin var oldukları kaynaklarda yer almaktadır. Özellikle İmam Şafîî, istihsanı Kitap ve Sünnet'te yer almayan bir konuda bu iki kaynağa kıyas etmeden rey içtihadında bulunma olarak tanımlamıştır. Geçmişte bir örneği bulunmadan ortaya konan, keyfi bir husus olarak nitelendirdiği istihsanı sık kullanan Ebu Hanife'yi, keyfilik ve kuralsızlıkla itham etmiş ve bu konuda reddiye niteliğindeki “İbtâlü'l-İstihsan” kitabını yazmıştır.<sup>472</sup> Biz bu konudaki tartışmalara uzun uzadıya girmeyeceğiz. Fakat Kitap, Sünnet, Sahabe ve Tabiûn'unun uygulamalarından doğan ve daha çok Hanefilerin kullandığı istihsan metodunun kıyas merkezli kuralcılığın ortaya çıkardığı problemler karşısında bir açılım getirerek toplumsal sorunlarını İslamın genel maksatları ışığında çözüme kavuşturmada önemli rol oynadığı söylenebilir. Yunus Vehbi Yavuz, istihsanın çağımız Müslümanlarının problemlerin çözümünde yararlanılabilecek en önemli yöntemlerden biri olduğunu vurgulayarak şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“İstihsanı, İslâm'ın hükümlerinin çağa göre uygulanması için, sıkıntılı zamanlarda ve zorlukları aşmada istisnâî bir hüküm getirmek tarzında kabul etmemiz mümkündür. İstihsana dayalı hükümler sürekli temel hükümler olmayıp istisnâî hükümlerdir. İstihsan aynı zamanda İslâm toplumlarının problemlerini çözmede bir tür çıkış yoludur. İstihsan müslümanlarının hayatlarını yenileyebilmesine ve çağlar boyunca hayat kazanmasına da sebeptir.”<sup>473</sup>

## (7) Örf ve Âdet

Örf ve adet klâsik Hanefî kaynaklarında kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi müstakil küküm kaynağı olarak zikredilmemişse de gerek Ebû Hanife'nin gerekse daha sonraki Hanefî müçtehitlerinin içtihatlarında sıkça kullanmaları dolayısıyla biz ona, ayrı bir başlık altında yer vermeyi uygun bulduk. Hanefiler; örf, adet ve teamülleri, hem nasların yorumlanmasında hem

<sup>471</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 195.

<sup>472</sup> Şafîî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, (çev. A.Muhammed Şakir), Nur Dağıtım, Ankara t.y., s.296-298; Özen, Şükrü, “*Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları*”, Marife Dergisi, yıl.3, sy. 1, Konya, 2003., s. 50-52.

<sup>473</sup> Yavuz, Y. Vehbi, *Hakikatü'l-İcmâ ve'l-İstihsan.*, İstanbul 2000, s. 150.

de uygulamaya dayalı içtihatlarda dikkate almışlardır. Biz örf, adet ve teamüllerin ibadetlerle ilgili uygulama örneklerine “örf’e dayalı istihsan” başlığı altında ikinci bölümde yer vereceğiz. Fakat burada Hanefilerin büyük önem attıkları örf konusu üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

Sözlükte “eski duruma dönmek, geri çevirmek, bir şeyi peş peşe yaparak alışkanlık haline getirmek” gibi anlamlara gelen “avd” kökünden türeyen âdet, fıkıh ıstılahında “halk tarafından alışkanlık halinde yapılagelen şeyler” olarak tarif edilebilir.<sup>474</sup> Sözlükte “ihsan, maruf, peş peşe” gibi anlamlara gelen örf ise ıstılahta “toplumun alıştığı, adet edindiği, ve yaşayışında üzerinden yürüdüğü söz veya davranışlar” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>475</sup> “Teamül” ve “amel” kelimeleri de âdet ve amelî örf manasını ifade ettiğinden örf ve adet kapsamı içinde değerlendirilmektedir.<sup>476</sup>

Terim anlamı bakımından örf ve âdeti eş anlamlı kabul eden hukukçuların tanımı ise şöyledir: “Şer’i nasslara aykırı olmayan, akıl ve ruh sağlığına sahip kişilerin makul buldukları ve öteden beri tekrarlanarak ruhlara yerleşmiş bulunan sözlü ve fiilî alışkanlıklardır.”<sup>477</sup>

Fıkıh usulü âlimleri Örf ve âdeti biri keyfiyeti, diğeri de yaygınlığı bakımından iki kısma ayırmışlardır. Birinci çerçevede örf, kavli (sözlü) ve amelî (uygulama) şeklinde ikili bir taksime tabi tutulmuştur.<sup>478</sup>

Sözlü örf, belli kelime ve kalıpların sözlük anlamları dışında veya sözlük anlamlarının birinde kullanılmaması ile oluşan örfdür ki artık kelime söylendiği zaman her hangi bir karineye ihtiyaç duyulmaksızın bu mana anlaşılır. Meselâ, kelime anlamı “basılmış para” olan dirhem, eskiden örf gereği “ülkede tedavülde bulunan paralar” anlamında kullanılıyordu.

Uygulama örfü, toplumun belli bir davranış ve uygulama biçimini âdet haline getirmesiyle oluşan örfdür. Ev ve dükkân kiralarını ödeme biçimi, herhangi bir ücret konuşmaksızın hamamlara girilip çıkılması gibi konular bu tür örfle belirlenmiştir.

Yaygınlığı bakımında örf ve adet ise umumî (âmm) ve hususî (hâss) olmak ikiye ayrılmaktadır. Eğer bir söz ve uygulama, bütün zaman ve yerlerde veya bir zaman diliminde her yerde yaygın bir âdet durumunda ise umumî, belli bir bölgede geçerli ise hususî adını alır.<sup>479</sup>

<sup>474</sup> **Karaman**, Hayreddin, “*Âdet*”, DİA, I, 369; **Yavuz**, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, s. 184.

<sup>475</sup> **Kıyıcı**, Selhattin, *İslam Hukukunda Örf ve Âdet*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990; s.19-21; **Yavuz**, a.g.e., a.y.

<sup>476</sup> **Farûkî**, Muhammed Y., “*Hulefâ-i Râşidin ve İlk Fukahânın Kararlarında Örfün Etkisi*”, (çev. F. Mehveş Kayani) İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi, C. 2, sy.1, İstanbul, 1994, s. 45.

<sup>477</sup> **Koca**, Ferhat, “*İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve Kaynaklar Hiyerarşisi Üzerine Bazı Düşünceler*”, İslam Hukûkunun Problemleri Sempozyumu, Çorum 2005. s. 33.

<sup>478</sup> **Atar**, a.g.e., s. 88.

<sup>479</sup> **Karaman**, a.g.md., s. 370, **Atar**, a.g.e., s. 87-88.

Kaynaklarda örfün şer’i delillerden sayılabilmesi için aşağıdaki şartların bulunması gerektiği ifade edilmiştir:

a) Örf, Kur’ân ve Sünnet’ten her hangi birine aykırı olmamalıdır. Taşınır malların vakfa konu olması, bunun örneklerinden biridir. Eğer örf nassa ters düşerse geçerli sayılmaz. Bu nedenle içki, kumar gibi âdetler muteber değildir.

b) Örf ve âdet genellik ve yaygınlık ifade etmelidir. Bu özellik Mecelle’de “Âdet ancak muttarid yahut gâlib oldukta muteber olur.”<sup>480</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

c) Üzerine hüküm bina edilecek örf ve âdet daha önce mevcut ve tasarruf zamanında da var olmalıdır.

d) Örfün içerdiği mananın aksine bir iş veya söz bulunmamalıdır. Meselâ, satım akdinde satış bedelinin hangi para ile ödeneceği zikredilmemiş olursa, ödeme ülkede tedavülde bulunan para ile yapılır. Fakat akit esnasında altın, döviz gibi bir ödeme vasıtası zikredilmişse ödeme, tedavüldeki parayla değil akitte zikredildiği şekilde yapılır.<sup>481</sup>

Hanefiler sözlü örfü ittifakla delil kabul etmişlerdir. Hakkında nass bulunmayan konularda “amelî örfün” hucet olabilmesi için yukarıda ifade ettiğimiz “a” ve “b” bentlerindeki şartları taşıması gerektiğini söylemişlerdir. Hakkında nass bulunan konularda ise, amelî örfün delil olarak kabul edilmesinde ise ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hanife ile İmam Muhammed’e göre hakkında nass bulunan konularda örf ve adet ile nass çelişirse nass tercih edilerek onunla amel edilir. Ebû Yusuf ise bu konuda farklı düşünmektedir.<sup>482</sup> O, şayet nass bir örf üzerine bina edilmişse, o örfün değişmesiyle ona bağlı olarak nassın hükmünün de değişebileceğini ifade etmiştir. Diğer bir örnek ise şudur: Ebû Yusuf’a göre, ribevî malların keyfîlik ya da veznîlik vasıflarını belirten nass, o dönemin örfü üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla insanlar bu uygulamayı değiştirirler ve o zaman için keyfî olan malları ağırlık ölçüleriyle tartmaya başlarsa bu kez bu mallar vezniyâttan sayılırlar. Dolayısıyla hükümde de ona göre değişiklik olur. Yani sonradan gelen bu teamül eğer, Hz. Peygamber döneminde mevcut olsaydı nasslarda varid olan mevcut kayıtlar bu kez de buna uygun olarak gelecekti.<sup>483</sup>

<sup>480</sup> Mecelle, md. 41.

<sup>481</sup> Kahraman, a.g.md., s. 370; Kıyıcı, a.g.e., s. 131-133; Graf, Erwin- Falaturi, Abdoldjavad, “Geleneksel İslam Hukuk Anlayışında Örf Âdet ve Hukuk”, İslam Hukuku Üzerinde Araştırmalar, (çev. Doç Dr. Halit Ünal), Usûl Yayınları, Kayseri 1994, s. 30-31; Farukî, a.g.m., s. 45-46.

<sup>482</sup> Atar, a.g.e., s. 90; Yavuz, a.g.e., s. 185.

<sup>483</sup> Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 236.

Örf ve âdeti şer’i deliller arasında sayan müçtehitler bu konuda gerekçe olarak bazı ayetlerle<sup>484</sup> İbn-i Mesud’dan rivayet edilen “*Müslümanların güzel gördükleri şey, Allah katında da güzeldir.*”<sup>485</sup> hadisini delil getirmişlerdir. Hanefî kaynaklarında sık geçen “ Örf ile bilinen nass ile şart koşulmuş gibidir.”<sup>486</sup> kaidesi onların örfe verdikleri önemi ortaya koymaktadır.

## **b) Hanefî Usul Kaynaklarında Yer Alan Fakat Sık Kullanılmayan Deliller**

### **(1) Şer’u Men Kablenâ**

İslâm’dan öncekilerin şeriatlarında var olan hükümler anlamına gelen bu içtihat metodu Hanefilerce de kullanılmıştır. Hakkında hüküm bulunmayan meselelerde gerektiğinde bizden öncekilerin şeriatlarında yer alan ve dinimizce nesh edildiği bilinmeyen bazı hükümler teşride kaynak olarak kabul edilmiştir. Bu metodu kabul edenler görüşlerine delil olarak, “*O peygamberler, Allah’ın hidayetine eriştiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy.*”<sup>487</sup> ayeti ile “*Kendinden önceki kitapları da tasdik edici olarak Allah sana Kitab’ı indirmiştir.*”<sup>488</sup> ayetlerini zikretmişlerdir. Hanefiler bunlara ilaveten “*Sonra biz Kitab’ı kullarımız içinden seçtiğimiz kimselere miras bıraktık*”<sup>489</sup> ayetini delil getirmişlerdir..<sup>490</sup>

Hanefilerin bu konudaki uygulamalarına Hz. Musa’nın, iki kızı bulunan bir adamın yanında ücretle çalışması hâdisesini<sup>491</sup> örnek olarak verebiliriz. Kur’ân’da anlatılan bu mesele, Hanefiler tarafından icâre akdinin meşruiyetine delil getirilmiştir.<sup>492</sup>

### **(2) İstishab**

İstishab, Hanefî kaynaklarında “delilsiz istidlâl” üst başlığı altında “istishâbu’l-hâl”, “teâruzu’l-eşbah”, “ittirâd alâ sıhhati’l-ille”, “tashîhu’l-vasf” şeklinde dört kategoride ele alınmıştır.<sup>493</sup> Prensip olarak delilsiz istidlâli ne def’ ne de isbat bakımından delil kabul etmeyen Hanefiler “istishâbu’l-hâl”i def’ bakımından delil kabul etmişlerdir. Bu nedenle biz burada, istishab konusunu Hanefiler açısından “istishâbu’l-hâl” kavramı çerçevesinde ele alacağız.

<sup>484</sup> A’raf 7/199; Bakara 2/233; Nisa 4/6.

<sup>485</sup> **A.Naim- Miras**, Kamil, *Tecrid-i Sarih Terc.* V, 116; **Serahsî**, *el-Mebsût*, XV, 171; Diğer deliller için bk. **Kıyıcı**, *a.g.e.*, s. 126.

<sup>486</sup> **Serahsî**, *el-Mebsût*, XVI, 49.

<sup>487</sup> En’am 6/90.

<sup>488</sup> Âli İmrân 3/3.

<sup>489</sup> Mâide 5/48.

<sup>490</sup> **Yavuz**, *a.g.e.*, s. 183.

<sup>491</sup> Kasas 24/28.

<sup>492</sup> **Kâsânî**, *Bedâiu’s-Sanâi’*, V, 2554.

<sup>493</sup> **Serahsî**, *Usûl*, II, 215- 232.

Sözlükte “arkadaşlık yapmak, veya birlikteliğin devam etmesi” anlamına gelen İstishab, fıkıh terimi olarak “Geçmişte sabit olup sonradan değiştiği bilinmeyen şeyin, hâl-i hazırda da aynen kalmasına hükmetmektir.” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>494</sup> Bu tanım, Hanefîlerin “bir şeyi aksine bir delil bulunmadıkça hâli üzere bırakmak” anlamındaki “istishabu’l-hâl” tanımıyla örtüşmektedir.<sup>495</sup>

Hanefî ve Malîkîlere göre istishab (istishâbü’l-hâl), def etme konusunda geçerli, ispat konusunda ise geçersizdir. Yani onlara göre istishab ile yeni haklar elde edilmez fakat bu sayede eski hakların kaybedilmesi önlenir. Şafîî ve Hanbelî’ler ise istishabı hem def etmede hem de ispat etmede geçerli bir delil kabul etmişlerdir.<sup>496</sup>

Hanefîler, çocuğun malından zekât lâzım gelmediği ile ilgili hükmü istishaba örnek olarak vermişlerdir. Bazı Hanefî âlimlere göre, çocuğun malının zekâtı konusunda aslolan, ona zekâtın farz olmamasıdır. Bu durumda zekâtın çocuğa farz olduğunu bildiren her hangi bir delil ortaya çıkıncaya kadar bu prensip geçerli olmaya devam eder.<sup>497</sup>

İmam Serahsî, istishabı dört kısımda mütalâa etmiştir. Bunlardan ikisi delil olarak kabul edilirken diğer ikisi ise kabul edilmemiştir.<sup>498</sup> Ona göre geçerli olan istishab çeşitleri şunlardır:

a) Hâl-i hazırda sabit olan bir hükmün, varlığını değiştiren yeni bir delil bulunmadıkça aynen kabul edilen istishabtır. Eski hükmü değiştiren delilin bulunmadığı ise ya vahiy ya da his (akıl) yoluyla bilinir. Bu hüküm bekası zarurî, değiştirilemez ve her müçtehidî bağlayıcı niteliktedir.

b) Gücün yettiği ölçüde araştırma ve içtihatta bulunmak suretiyle hükmü değiştirici nitelikte bir delil bulunamazsa mevcut hükmün olduğu gibi bırakılmasıdır. Bu tür istishab, özür kabul ettirmede ve bir hakkın korunmasında (def<sup>2</sup>) delil teşkil eder, fakat hak elde edilmesinde (ıspatta) kullanılmaz.<sup>499</sup>

İstishab delili zaman içerisinde küllî kaideler şeklini almış ve birçok problemin çözümünde dayanak oluşturmuştur. “Eşyada aslolan ibahadır”<sup>500</sup>, “Şek ile yakîn zâil olmaz”<sup>501</sup>,

<sup>494</sup> Atar, *a.g.e.*, s. 75.

<sup>495</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 223-224.

<sup>496</sup> Kelebek, Mustafa, “İslam Hukukunda İstishab Delili ve Uygulamadaki Yeri”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, yıl:1999. s. 26–27.

<sup>497</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 223.

<sup>498</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 224-226.

<sup>499</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 224–225.

<sup>500</sup> Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavâidü’l-Fıkhiyye*, Beyrut 1994, s. 121.

<sup>501</sup> Mecelle, md., 4; Nedvî, *a.g.e.*, s. 116.



“Berâat-i zimmet asıldır”<sup>502</sup>, “Zâil olduğuna dair bir delil olmadıkça eşya eski hâli üzere bırakılır”<sup>503</sup> ve “Zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi inkar olunamaz”<sup>504</sup> şeklindeki küllî kaideler bunlardan en önemlileridir.

Hanefî fûru kaynaklarında ibadetler konusunda söz konusu kaidelere dayalı birçok hüküm mevcuttur. Bu tür içtihatlardan biri “Abdestinden şüphe eden kimsenin aynı abdestle kıldığı namazın caiz olup olmaması” ile ilgilidir. Hanefiler taharetteki şüpheyi namazın cevazına engel görmemişler ve bu durumdaki kişinin namazının “Yakîn şek ile zâil olmaz” prensibine göre geçerli (caiz) olduğuna hükmetmişlerdir. Malikîler dışındaki diğer müçtehitler de bu görüştedir.<sup>505</sup>

Hanefiler, yukarıda zikrettiğimiz delillere dayanarak fikhın bütün konularında istidlâl ve içtihatlarda bulunmuşlardır. Bunların ibadetlerle ilgili örneklerine ikinci bölümde yer vereceğiz. Araştırmamız sırasında tespit ettiğimiz diğer bir husus da onların, gerek ibadetler gerekse fikhın diğer konularında bir takım ilkelere (asıllara) dayanarak hüküm vermeleridir. Özellikle ilk usul ve müdellel fûru kitaplarında, sözü edilen asıllara dayalı verilen çok sayıda hükme rastlamak mümkündür. Onların “asıl” dedikleri şey, bazen yukarıda sözünü ettiğimiz deliller, bazen de istikra sonucu ortaya koydukları küllî esaslardır. İşte bu ilkelere (asılardan) ve bunlara dayanarak ortaya koydukları ibadetlerle ilgili içtihatlardan bazılarını tezimizin üçüncü bölümünde yer vereceğiz.

---

<sup>502</sup> Nedvî, *a.g.e.*, s. 120.

<sup>503</sup> Kelebek, *a.g.m.*, s. 428.

<sup>504</sup> Mecelle, md., 39.

<sup>505</sup> Nedvî, *a.g.e.*, s. 118; Kelebek, *a.g.m.*, s. 429.

## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **HANEFİ MEZHEBİNE GÖRE UYGULAMA AÇISINDAN İBADET KONULARINDAKİ İÇTİHATLAR**

Bu bölümde Hanefî mezhebi müçtehitlerinin ibadet konularındaki içtihatlarına, birinci bölümde zikredilen “Hanefî usûl kaynaklarında yer alan ve sık kullanılan deliller” (kitap, sünnet, sahabe sözü, icma, kıyas, istihsan ve örf) ve “Hanefî usûl kaynaklarında yer alan ve sık kullanılmayan deliller” ( Şer’u men kablenâ, istishab) şeklindeki tasnifle değil “Kur’an ve Sünnet Nasslarının Yorumuna Dayalı İçtihatlar” ve “Aklî Esaslara Dayalı İçtihatlar” ana başlıkları altında yer verilecektir. Hanefî usûl kitaplarında yer almayan fakat fûrû kaynaklarda görülen usullerine dayandırılan içtihatlar ise ayrı bir başlık altında zikredilecektir.

Bu şekilde bir tasnife başvurmada şer’î delillerin; aslî-fer’î, vahye dayanan-dayanmayan, nass olan-olmayan, aklî-naklî gibi çeşitli tasniflere tâbi tutulması etkili olmuştur.<sup>1</sup>

Delillerin aslî ve fer’î şeklindeki tasnifi yaygın olan tasniftir. Buna göre, Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas aslî; İstihsan İstislah, İstishap, Örf adet, Şer’u men kablenâ, Sahabe kavli ve Sedd-i Zerâî’ fer’î deliller arasında sayılır.<sup>2</sup>

Kaynağı itibarîyle, vahye dayanan ve vahye dayanmayan deliller şeklindeki sınıflandırmada ise yine Kur’an (vahy-i metlûv) ve sünnet (vahy-i gayr-i metlûv) birinci grupta; icma, kıyas ve diğer tâlî deliller de ikinci grupta mütâlaa edilmiştir.

Nass olan ve olmayan deliller şeklindeki tasnifte Kitap ve Sünnet metinleri, “nass olan deliller” kapsamında; kıyas, istihsan gibi diğer deliller ise bir metin söz konusu olmadığı için “nass olmayan deliller” gurubunda değerlendirilmiştir.<sup>3</sup>

Naklî deliller Kitap ve Sünnetten ibarettir. Sahabî görüşü, icma ve önceki şeriatlar de naklî deliller arasında sayılmıştır. Aklî deliller ise, kıyas ve ona ilhak edilen (istihsan gibi) diğer tâlî delillerdir.

Bu delil çeşitlerinin birbirinden bağımsız olmadığını söyleyen Ferhat Koca, konuyla ilgili şu tespiti yapmıştır: “Delillerin aklî ve naklî şeklindeki bu ayırımları, delillerin asıllarına/kökenlerine nispetle yapılmış taksimlerdir. Ancak, şer’î hükme delil getirmek bakımından her iki nevi de bir birine muhtaçtır. Çünkü Şârî’den naklolunmuş bir delil ileri sürebilmek için anlamı belirlemenin enstrümanı olan aklın kullanılması gerekir. Aynı şekilde,

<sup>1</sup> Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, s. 23–24. ; Bardakoğlu, Ali, “Delil”, DİA, IX, 1994, s. 139–140; Koca, Ferhat, “İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve Kaynaklar Hiyerarşisi Üzerine Bazı Düşünceler” I. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Eğitim Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve “İslam Hukuk Usulünün Problemleri Sempozyumu, Çorum 14–15 Mayıs 2004”, s. 27–29.

<sup>2</sup> Atar, a.g.e., s. 24

<sup>3</sup> Atar, a.y.

nakle dayanmadıkça da sırf re'y sıhhatli ve muteber kabul edilmez. Zira, tek başına aklın, hükümlerin teşriinde her hangi bir yeri yoktur.”<sup>4</sup>

Delillerin kaynağına göre yapılan bütün bu tasniflere bakıldığında, Kur'an ve Sünnetin (nass), temel deliller; kıyas, istihsan ve diğerlerinin de akla dayalı (tâli) deliller arasında saymanın yanlış olmayacağı anlaşılmaktadır. İşte bu yaklaşımla Hanefilerin ibadet konularındaki içtihatlarını, temel delilleri oluşturan “Kur'an ve Sünnet nasslarının yorumuna dayalı olanlar” ve “aklî esaslara dayalı olanlar” şeklinde tasnif ettik. Bu iki gurubun dışında kalanları ise üçüncü bir başlık altında değerlendirdik.

## I. KUR'AN VE SÜNNET NASSLARININ YORUMUNA DAYALI İÇTİHATLAR

Tezin birinci bölümünde önce genel olarak ibadetlerin içtihadı açık olup olmadığı meselesine yer verilmişti. Daha sonra da Hanefî mezhebi ve Ebû Hanife'nin içtihat anlayışı ile mezhebin içtihatlarında kullandıkları kaynak ve usûller(edille-i şer'iyye) muhtasar olarak zikredilmişti. Birinci bölümde yer verilmeyen Hanefilerin **nasslardan hüküm çıkarma yöntemleri** konusuna ise bu bölümde Hanefî fûrû kitaplarından seçtiğimiz kitap ve sünnet nasslarının yorumuna dayalı içtihat örneklerinden önce yer verilecektir.

Hanefî usûcüler Kitaptan hüküm çıkarma metotlarını genel olarak dört ana başlık altında toplamışlardır. Birincisi, lâfzın vazolunduğu mana bakımından taksimi; bu açıdan lâfızlar **hâss, âmm, müşterek ve müevvel** kısımlara ayrılır. İkincisi, lâfzın vazolunduğu manada kullanılması itibarıyla ki, bu bakımdan onlar **hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye** olmak üzere dört kısımdır. Üçüncüsü, lâfzın kullanıldığı manaya delâletinin açıklık ve kapalılık derecesi bakımından; açıklık derecesine göre **zâhir, nass, müfesser ve muhkem**; kapalılık derecesine göre ise, **hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih** kısımlarına ayrılır. Dördüncüsü ise, lâfızlar kullandıkları manaya delâletinin şekli yani mananın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilmesi açısından **ibare, işaret, delâlet ve iktiza** olmak üzere dört kısımdır.<sup>5</sup>

Lâfzın şer'i hüküm ifade etmesi bakımında da sözler, emir ve nehiy olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlardan çıkarılan hükümler ise, ana hatlarıyla **vücub, nedb, ibâha** gibi kısımlara ayrılır.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Koca, Ferhat, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>5</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 11-99; Ebû Zehrâ, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 90-92; Yavuz, *a.g.e.*, s. 93-110; Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 26-27.

<sup>6</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 11-124; Yavuz, *a.g.e.*, s. 93, 111-126.

Hanefilerin kitap ve sünnetten hüküm çıkarmada takip ettikleri bu yöntemlerin tamamını burada ayrıntılarıyla zikretmek yerine, tezde yer verilen ibadetlerle ilgili meselelerde kullandıkları usulleri ele almak daha uygun görünmektedir. Kitap ve Sünnet nasslarının yorumuna dayalı içtihatlar başlığı altında zikredilen örneklerde hüküm çıkarma (istinbat) yöntemleri kapsamında, **âmm, hâss, mecaz, hakikat, zahir, nass, mutlak, mukayyed, delâlet** (nassın ibaresi, nassın işareti, nassın delâleti, iktizanın delâleti), **nassa ziyade, mutlak emrin vucup ifade edip etmemesi, tekrarı gerektirip gerektirmemesi, yine mutlak emrin fevriyet veya terâhî gerektirmesi** gibi usûl konuları görülmektedir. Bunlar Hanefî mezhebi merkezli olarak kısaca açıklanacak, ayrıca deliller arasında **teâruz** ve **tercih** konusuna da yer verilecektir. Kur'an'ın lâfızdan mı yoksa manadan mı ibaret olduğu, şaz rivayetlerin Kur'an'a dâhil olup olmayacağı konularına birinci bölümde değinildiği için ayrıca burada üzerinde durulmayacaktır.

## BAZI LÂFZÎ USUL KAİDE VE KAVRAMLARI

### 1. Hâss-Âmm

Lâfzın konulduğu mana bakımından taksimi içinde yer alan bu iki kavramdan hâss, tek başına bir mana ifade etmek üzere konulmuş lâfız şeklinde tarif edilmiştir. Her hangi bir açıklamaya ihtiyaç duymayacak derecede açık olduğundan dolayı da manaya delâleti kesin (kat'î) dir.<sup>7</sup> Meselâ, yemin kefaretinde “ *...fakat kim bunları bulamazsa üç gün oruç (tutması) gerekir.*”<sup>8</sup> ayetindeki “üç gün” lafzı hâss olup kesinlik ifade eder.

Âmm ise, Hanefîler tarafından ister lâfız için ister mana bakımından olsun çokluk ifade eden lâfız olarak tanımlanmıştır. Arapçada çoğullar (cem'i), ilgi zamirleri (ism-i mevsuller), şart isimleri ve cins isimler buna örnek olarak verilebilir.

Çoğulu oluşturan sayı konusunda Hanefî müçtehitleri arasında görüş ayrılığı olmuştur. Ebû Yusuf, çoğulun oluşabilmesi için en az iki şartını koşarken Ebû Hanife ve İmam Muhammed en az üç olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu ihtilâf cuma namazında cemaatin sayısı konusuna yansımıştır.

Hanefîlere göre âmmın delâletinin kesin olabilmesi için tahsis edilmemiş olması gerekir. Eğer tahsis edilmiş ise geri kalan fertlerin üzerine delâleti zannî olur.<sup>9</sup> Yine onlara göre, âmm olan lâfzı ise mütevatir ve meşhur hadisler tahsis veya nesh edebilir. Kıyas ve

<sup>7</sup> Yavuz, Y. Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, s. 94; Atar, Fahrettin, *Fıkah Usûlü*, 174.

<sup>8</sup> Maide 5/89.

<sup>9</sup> Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkah*, Tebliğ Yayınları, İstanbul, ty., s. 158.

haber-i vâhid, âmm lâfzı tahsis edemez. Fakat bir defa âmm tahsis edilmişse bu durumda kıyas ve haber-i vâhidle de tahsis edilebilir.<sup>10</sup> Mütevatir veya meşhur haber, nassın ortaya koyduğu umumî hükme yakın ise tahsis, değil ise âmmı nesh etmiş olur.<sup>11</sup>

Hâs ile âmm lafızlar çeliştiğinde Ebû Hanife'ye göre, âmmın delâleti kat'î olduğu için amel bakımından hâss hüküm ifade eden nassa tercih edilir. Öşürde nisabı belirleyen hadisler buna örnek olarak verilebilir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise hassın bulunduğu yerde âmm lâfzın hükmü geçerli değildir.<sup>12</sup>

## 2. Mutlak-Mukayyet:

Mutlak, teklik çokluk veya vasıf gibi şeylere bakılmaksızın vazedildiği manaya delâlet eden lâfızdır. Başka bir ifadeyle mutlak, sadece mahiyete delâlet eder. Meselâ, “ *bir köle azat etmeleri gerekir.*”<sup>13</sup> ayetindeki köle lafzı mutlaktır. Dolayısıyla Müslüman olup olmadığı gibi nitelikleri önemli değildir. Önemli olan, bir “köle”nin azat edilmesidir.

Mukayyet ise, sayı dikkate alınmaksızın her hangi bir kayda bağlı olan lâfızdır. Meselâ, “ *mümin bir köle azat etmek*”<sup>14</sup> ayetindeki köle, mü'min olma niteliğiyle kayıtlandırılmıştır.<sup>15</sup>

Hanefî mezhebine göre mutlakın hükmü, mutlak olarak bırakılmaktır.. Hanefî mezhebinde “mutlak, mutlak üzere bırakılır” sözü genel bir kural olarak kabul edilmiş ve meseleler buna dayalı olarak hükme bağlanmıştır. Bu nedenle kayıtlandırıldığına dair delil bulunmadığı sürece mutlak lâfzın kayıtlandırılması caiz değildir. Onlara göre mutlakı, meşhur sünnet kayıtlandırabilir fakat âhad sünnet veya kıyas kayıtlandıramaz.<sup>16</sup>

## 3. Hakikat-Mecaz:

Hakikat ve mecaz, konulduğu manada kullanılması itibarıyla yapılan lâfızlar taksiminde yer almaktadır. Eğer bir söz aslında konulduğu belli bir manada kullanılırsa ona hakikat adı verilir.<sup>17</sup> Şayet her hangi bir ilgi ve benzerlik sebebiyle aslında konulduğu mananın dışında bir manada kullanılırsa buna da mecaz denir. Yani konulduğu ilk manadan

<sup>10</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 144.

<sup>11</sup> Yavuz, *a.g.e.*, s. 97.

<sup>12</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 133.

<sup>13</sup> Mücadele /3

<sup>14</sup> Nisa 4/92.

<sup>15</sup> Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 170.

<sup>16</sup> Yavuz, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>17</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 170.

başka bir manada kullanılan lâfza mecaz denir. Hakikat ile mecaz, her ikisinin de manası kastedilecek şekilde bir lâfızda bulunmazlar.<sup>18</sup>

Mecaza misal olarak Hanefilerin, “...yahut kadınlara dokunduğunuzda”<sup>19</sup> ayetindeki “dokunma” yı mecazî olan cinsi münasebet manasına almalarını verebiliriz. Onlara göre bu lâfız, hakikî manası olan el ile dokunma manasında değildir.

Eğer mecazı tercih etmeyi gerektiren bir karine yoksa “Kelâmda aslolan mana-i hakikattir” kaidesi gereği hakikat tercih edilir.<sup>20</sup>

#### 4. Zahir-Nass:

İşitildiği zaman hiç düşünülmeden kendisinden kastedilen mana açık bir şekilde anlaşılabilir. Lügatte söz manasına gelen nass, fıkıh usulünde sevk edildiği manaya açıkça delâlet eden lâfız olarak tanımlanmıştır. Nass lâfzın manası zahirden daha açıktır. Bu nedenle nass lâfız ile zahir lâfız tearuz etse, nass zahire tercih edilir.<sup>21</sup>

#### 5. Delâlet:

Zihnin bir şey hakkındaki bilgiden başka bir şeyin bilgisine ulaşması anlamına gelen mantık ve fıkıh terimi olan delâleti<sup>22</sup> Hanefî usul âlimleri lâfzın manaya delâleti kapsamında dört kademe ele almışlardır.<sup>23</sup> Biz Hanefîlerin bunları nasıl anladıklarını ve ibadetlerle ilgili hükümlere nasıl yansıttıklarını anlamaya çalışacağız.

##### a) Nassın İbaresini:

Cümlenin sevk edildiği manaya, lâfzın asıl olarak veya tâbi olarak delâlet etmesidir. Nassın zahirinin o manayı içine aldığı düşünülmeden hemen bilinir. Nitekim İmam Serahsî, bunu “İbareyle sabit olan nassın kendisi için sevk olduğu hükümdür.” şeklinde tanımlamıştır.<sup>24</sup> Lâfzın ibaresine “dâl bi’l-ibâre” de denir.

##### b) Nassın İşareti:

Lâfzın, ibarenin delâletinin ve sözün sevk edilmiş gayesinin dışında kalan, fakat yine de mantık kurallarına göre lâfızdan dolaylı olarak çıkarılabilen bir manaya delâletidir.<sup>25</sup> İmam

<sup>18</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 173.

<sup>19</sup> Nisa 4/43.

<sup>20</sup> Atar, *a.g.e.*, s. 218.

<sup>21</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 164; Atar, *a.g.e.*, s. 209-210.

<sup>22</sup> Bardakoğlu, Ali, “*Delâlet*”, DİA, İstanbul 1994, IX, 119. Bk. Koca, Ferhat, *a.g. teb.* s. 24.

<sup>23</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 236.

<sup>24</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>25</sup> Bardakoğlu, Ali, “*Delâlet*”, DİA, IX, 121.

Serahsî'nin tanımı da şöyledir: “Nassın işaretiyle sabit olan hüküm, nassın kendisi için sevk edilmediği fakat manası üzerinde düşünmekle eksiksiz fazlasız anlaşılabilen hükümdür.”<sup>26</sup> Müçtehitler Bakara suresinin 187. ayetinin; ibaresiyle, bütün Ramazan gecelerinde imsak vaktine kadar yeme içme ve cinsel ilişkinin meşruluğuna delâlet ettiğini söylemişlerdir. Bu nass, işaretiyle, sabaha cünüp olarak çıkan kimsenin o günkü orucunun sahih olduğuna da delâlet eder. Çünkü Allah, “ *Artık onlara yaklaşabilirsiniz. Allah'ın sizin için takdir ettiğini dileyin. Tan yerinde beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yiyin, için.*”<sup>27</sup> buyurmuştur. Bütün gece boyunca yeme içme ve cinsel ilişki mubah olduğuna göre, oruçlu cünüp iken sabah olursa gusül fecirden sonra yapılır.<sup>28</sup>

### c) Nassın Delâleti:

Nassın, ibaresiyle delâlet ettiği mananın özüne ve illetine inilerek benzeri veya daha elverişli bir başka olaya da uygulanmasıdır. Diğer bir ifadeyle, sözün ibaresiyle delâlet ettiği manadaki illette ortaklığı sebebiyle sözün söylenen kısmındaki hükmün söylenmeyen hususlar için de geçerli sayılması ve nassın bu ikinci alana uygulanmasıdır.<sup>29</sup>

Sözü söylenmeyen alana taşımının doğruluğu, içtihat ve kıyasa gerek olmaksızın dil ve mantık kurallarıyla nasstan anlaşılma ile birlikte illetten hareket edildiği için buna celî kıyas da dendiği olmuştur. Bu yolla elde edilen hüküm nassın mana ve gayesinden çıkarıldığı için bazı usulcüler bu çeşit delâleti “fehva'l-hitab”, bazıları da “delâletin delâleti” olarak adlandırmışlardır. Şafîîlerin dilinde bunun adı “mefhumu muvafakat” tır.<sup>30</sup> İmam Serahsî, bu tür istidlâlin rey ile istinbat veya kıyas olmadığını bilakis lâfzın lügat anlamına dayalı bir hüküm çıkarma aracı olduğunu ısrarla vurgulamıştır.<sup>31</sup> Çünkü özellikle Şafîîler Hanefîlerin bu tür istidlâl ile aslında kıyasa başvurduklarını söylemişlerdir.

Buna örnek olarak, Hz. Peygamber'in Ramazan ayında unutarak yemek yiyen hakkında söylediği şu sözü verebiliriz: “Kim oruçlu iken yer ve içerse orucunu tamamlasın. Şüphesiz onu Allah yedirmiş ve içirmiştir.”<sup>32</sup> Bu hadis nassı; ibaresiyle, unutarak yiyen ve içen kimsenin orucunun sahih olduğuna, delâletiyle de unutarak cima eden kimsenin orucunun bozulmayacağına delâlet eder.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> **Serahsî**, *Usûl*, I, 236.

<sup>27</sup> Bakara 2/187.

<sup>28</sup> **Hinn**, Mustafa Said, *Eseru'l-İhtilâfi fi Kavâidi'l-Usûliyeti fi İhtilâfi'l-Fukahâi (İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları)*, (çev. Halit Ünal), Rey Yayıncılık, Kayseri 1993, s. 93–94

<sup>29</sup> Bk. **Serahsî**, *Usûl*, I, 241-248; **Bardakoğlu**, *a.g.md.*, a.y.

<sup>30</sup> **Bardakoğlu**, *a.g.md.*, IX, 121.

<sup>31</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, I, 241.

<sup>32</sup> **Müslim**, *Siyam*, 171

<sup>33</sup> Bk. **Serahsî**, *Usul*, I, 245.



#### d) Nassın İktizası:

Sözün doğru anlaşılıp hüküm ifade edebilmesi için belli bir takdir yapılması gerekiyorsa, söylenmiş kısmın bu takdir edilecek söylenmemiş kısma delâletine “iktiza yoluyla delâlet” veya “nassın iktizası” denilir. Ümmetten hatanın, unutmamanın ve zorla yaptırılan şeylerin kaldırıldığını bildiren hadisin<sup>34</sup> takdiri de “hata, unutmama ve ikrahın sonuçlarının ve ve bunlardan doğacak mesuliyetin kaldırıldığı” şeklindedir.<sup>35</sup>

#### 6. Nass Üzerine İlâve (ziyade) Meselesi:

Fıkıh usulünde nass üzerine ziyade yapılıp yapılamayacağı, yapılacaksa hangi şartlarda yapılacağı ve yapılan ziyadenin nesih anlamına gelip gelmeyeceği tartışılmıştır. Nassa ziyade ya namazın üzerine zekâtın farz olmasının ziyadesi (ilâve dılması) gibi ilk nassın cinsinden başka olur, ya da beş vakit namaz üzerine yapılan namaz ilâvesi gibi yapılan ilâve ilk nassın cinsinden olur. Cumhura göre her ikisi de nesih değildir. Yani ziyade olan kısım öncekini nesh etmez.<sup>36</sup>

Hanefîler göre ise, nassa ziyadenin ikinci türü nesih kabul edilir. İmam Serahsî, nesh çeşitlerini anlatırken şöyle demiştir: “Dördüncü şekil ise, nass üzerine yapılan ziyadedir. Bu bize göre görünürde “açıklama (beyan)” ise de mana olarak “nesih”tir. Ziyade ister sebepte olsun ister hükümde olsun sonuç aynıdır.”<sup>37</sup>

Onlara göre nesih, hükmü sona erdirdiğinin beyanıdır. Nass üzerine ziyadede de bu anlam söz konusudur. Dolayısıyla bu nesih sayılır. Bizim tespit ettiğimiz ibadetlerle ilgili meslelerde Hanefîler daha çok Kur’an nassına haber-i vahid ile ziyade üzerinde durmuşlar ve bunu, nesih anlamına geleceğinden caiz görmemişlerdir.<sup>38</sup> Abdest ve gusûlde niyetin farz olup olmaması, abdestte tertip, namazda fatiha okumanın tayini, tavafta temizliğin şart olup olmaması gibi ibadet konularında bunların uygulamasını görebiliriz.

#### 7. Emir

Şer’i hüküm ifade etmesi bakımından lâfız, Hanefîlere göre emir ve nehiy olmak üzere iki kısma ayrılır. Emir genelde, “bir işin yapılmasının otoriter bir tarzda istenmesi için

<sup>34</sup> İbn Mâce, *Talak*, 16.

<sup>35</sup> Bardakoğlu, *a.y.*; bk. Serahsî, *Usûl*, I, 248 vd.

<sup>36</sup> Hinn, *a.g.e.*, s. 187.

<sup>37</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 82.

<sup>38</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 82.; *el-Mebsut*, I, 72-73;

vazolunmuş söz<sup>39</sup> olarak tarif edilir. Hanefilere göre emirin ifade ettiği hükümler; vücup, nedb, ibâha, irşad, takri', tevbih ve sual olmak üzere yedidir.<sup>40</sup>

Vücup, farz ve vacip olmak üzere ikiye ayrılır. Farz kesin delil ile yapılması istenen şeydir. Vacip ise, zannî delil ile yapılması istenen şeydir. Birinciye örnek namaz, oruç, hac ve zekât gibi emirlerin ifade ettiği hükümlerdir. İkinciye ise, vitir namazı, kurban kesmek, fitre vermek ve adak gibi ibadetlerin hükmünü örnek verebiliriz.

**a) İfade Ettiği Hüküm Açısından Mutlak Emir:**

Hanefilerin de içinde bulunduğu fakihlerin çoğunluğuna göre, mutlak emrin ifade ettiği hüküm aksine bir delil olmadıkça ilzam (bağlayıcılık) tır. İmam Malik emrin ibâha ifade ettiği görüşünü benimserken bazı âlimler de nedb ifade edeceğini ifade etmişlerdir.<sup>41</sup>

**b) Tekerrür Açısından Mutlak Emir:**

Mutlak emrin tekrarı gerektirip gerektirmeyeceği konusunda Hanefilerden iki görüş rivayet edilmiştir. Birinci ve sağlam olan görüşe göre; mutlak emir, tekrarı gerektirmez. İkinci görüşe göre, şarta bağlı ve herhangi bir vasıfla kayıtlı olduğu zaman mutlak emir, mukayyet olduğu ölçüde tekerrür ifade eder. Buna göre meselâ, her namaz vakti geldikçe, namaz kılma emri, zekât verme zamanı gelince de zekâtı verme emri tekerrür eder. İmam Serahsî kendisine göre doğru olanın mezhebin görüşü olan mutlak emrin tekrarı gerektirmeyeceği şeklindeki görüş olduğunu ifade etmiştir.<sup>42</sup>

Buna örnek olarak bir teyemmümle birden fazla farz namaz kılınp kılınamayacağı meselesi verilebilir. Mutlak emir tekrarı gerektirmez diyenlere göre teyemmümlü bir teyemmümle dilediği kadar farz ve nafil namaz kılabilir. Diğer görüşte olanlara göre ise teyemmümlü kimse bir teyemmümle dilediği kadar nafil namaz kılabilirken sadece bir farz namaz kılabilir. Çünkü namaz emri vakitle birlikte tekrar ettiğinden teyemmüm de tekrar eder.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Öğüt, Salim, "Emir", DİA, İstanbul 1995, XI, 120. Bk. Serahsî, *Usûl*, I, 11.

<sup>40</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 14.

<sup>41</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>42</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 22 vd.

<sup>43</sup> Hmn, *a.g.e.*, s. 226.

**c) Zaman Bakımından Mutlak Emrin Hükümü:**

Hanefî mezhebi müçtehitlerine göre, mutlak emrin hükümü terâhî yani geniş zaman içinde ifa edilmektedir. Fevriyeti yani hemen yerine getirilmeyi gerektirmez. İmam Serahsî bu görüşün doğru olduğunu ifade etmiştir. Hanefîlerden farklı görüşte olan müçtehitler de vardır. Meselâ, İmam Kerhî, mutlak emrin hükümünün fevriyet ifade ettiği görüşündedir.<sup>44</sup>

Bunun örneği haccın eda vaktidir. Haccın edasının fevrî olup olmadığı konusunda Hanefî âlimleri arasında farklı görüşler vardır. İmam Ebû Yusuf'a göre, hac yapma imkânı bulununca haccın edası için iki sene vakit olarak tayin edilir. Bu nedenle mükellef haccı tehir ettiğinden dolayı sorumlu olur. İmam Muhammed'e göre, ise eda zamanı haccın kendisine farz olduğu ilk sene ile sınırlı değildir. Eda zamanını tehir etmesine cevaz vardır. Ebû Hanife'den her iki görü de rivayet edilmiştir.<sup>45</sup>

**8. Teâruzu'I-Edille (Delillerin Çatışması):**

Fıkıh usûlü kavramı olarak teâruz, eşit kuvvette iki şer'î delilden birinin, bir mesele hakkında bir anda gerektirdiği hükümün, diğer bir delilin aynı mesele hakkında gerektirdiği hükme aykırı olmasına denir.<sup>46</sup> Örnek vermek gerekirse iki delilden biri olumlu, diğeri olumsuz bir hüküm ifade edebilir. Aynı şekilde bir delil bir konuda helâl, diğer bir delil ise haram hükümü ihtiva edebilir. Bu durumda aralarında teâruz meydana gelir.

Hanefîlere ve diğer fakihlerin çoğunluluğuna göre, kat'î ve zannî deliller arasında hakiki teâruz olmaz. Allah, alîm ve hakîm olduğundan O'nun hükümlerinde teâruz oluşmaz. Sünnette de aynı durum söz konusudur. Fakat, şer'î deliller arasında, olsa olsa müçtehidin zannına göre teâruz bulunur ki bu da hakiki değil zahirî bir teâruzdur.<sup>47</sup> İmam Serahsî, nasslar arasındaki teâruz (görüntüsün)ün nassların nüzül (iniş) ve vürûd (söyleniş) tarihlerinin bilinmemesinden, dolayısıyla da nâsîh ve mensûhun bilinmemesinden kaynaklandığını ifade etmiştir.<sup>48</sup>

Hanefîlere göre tearuzun rüknü kuvvette eşitliktir. Aynı mahal ve vakit için sevk edilmiş ve zıt hüküm ifade eden iki delilin eşit kuvvette olmasını tearuzun rüknü olarak kabul etmişlerdir. Yani, muayyen bir meselede eşit kuvvette bulunan ve iki zıt hüküm ifade eden deliller arasında tearuz caiz ve vaki olabilir. Delillerden birinin kuvvetli diğerrinin zayıf olması halinde tearuz gerçekleşmez. Bu durumda kuvvetli delil ile amel edilir. Meselâ mütevatir

<sup>44</sup> Bk. Serahsî, *a.g.e.*, s. 26 vd.; Yavuz, *a.g.e.*, s. 114; Öğüt, *a.g.md.*, s. 121

<sup>45</sup> Serahsî, *a.g.e.*, s. 26-44.

<sup>46</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 12.

<sup>47</sup> Atar, *a.g.e.*, s. 252.

<sup>48</sup> Serahsî, *Usul*, II, 12.

hadis ile meşhur hadis arasında tearuz vuku bulmaz. Çünkü mütevâtir hadis kuvvet yönünden meşhur hadisten önce gelir.<sup>49</sup>

Kitapta tearuz, iki ayet veya bir ayetin iki kıraati arasında, sünnette tearuz, iki kavli sünnet, iki fiilî sünnet ve ya iki muhtelif sünnet arasında, bir ayet ile bir mütevâtir veya meşhur sünnet arasında vâkî olur. İmam Serahsî, iki kıyas ile sahabe kavilleri arasında, nesh söz konusu olmadığı için- tearuz vuku bulmayacağını ifade etmiştir.<sup>50</sup>

Nasslar arasında zahirde var olan tearuzları giderme konusunda Hanefîlerin metodu şöyledir: Aralarında tearuz bulunan nasslarda tearuzu giderirken önce nassların nüzul ve vürûduna bakılır, önce inen nass, mensuh kabul edilir. Böylece iki nass arasındaki tearuz giderilmiş olur. Fakat, nassların nüzul ve vürut tarihleri bilinmezse tearuzu gidermek için uygulanacak ikinci yol tercihtir. Şayet iki nasstan birinin diğerine tercihi mümkün olmazsa cem ve tevfiik metodu uygulanır ve her iki nassla da amel cihetine gidilir. Bu yoldan da sonuç alınamazsa her iki nass yok (keenlemyekün) kabul edilir ve her ikisiyle de amel edilmez.<sup>51</sup>

Hanefîlerin nasslardan hüküm çıkarmada takip ettikleri usullerle ilgili bu muhtasar bilgiden sonra onların ibadetler konusunda ortaya koydukları içtihatlarından örnekler vereceğiz.

## A. KUR'AN NASSLARININ YORUMUNA DAYALI İÇTİHATLAR

### 1. Abdest ve Gusül

a) Ebû Hanife'ye göre abdest ve guslün sahih olması için “niyet” şart değildir. Niyet olmadan da abdest ve gusül sahih olur. Niyet ancak ibadetten sevap kazanmak için yapılır. Niyet, abdestin, “*Ey İnananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, -başlarınızı mesh edip-, topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüpseniz yıkayıp temizlenin.*”<sup>52</sup> ayetinde ifade edilen dört şartından biri değildir. Gusüldeki şart ise, suyu bedenine tamamına ulaştırmaktır. Su bizatihi temizleyici olduğu için su ile temizliğin meydana gelmesi failin kastına (niyetine) bağlı değildir. Hanefîlere göre bu ayet “yıkama” ve “mesh” konusunda “nass”tır. Bu nassta niyete delâlet eden bir mana yoktur.<sup>53</sup>

Hanefîler, abdest ve gusülde niyetin şart koşulmasını nassa (metne) ilâve olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre nassa ilâve nesihdir. Kur'ân ise ancak Kur'ân'la veya mütevâtir

<sup>49</sup> Atar, *a.g.e.*, s. 254; Bk. Serahsî, *a.g.e.*, II, 12.

<sup>50</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 13.

<sup>51</sup> Atar, *a.g.e.*, s. 257; Bk. Serahsî, *a.g.e.*, II, 13 vd.

<sup>52</sup> Mâide 5/6.

<sup>53</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 72; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 32; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 32.

veya meşhur sünnet ile nesh olunabilir. Gusül ve abdestte niyetin şart olduğu görüşünde olan Şafîî, Malikî ve Habelîlerin delil olarak ileri sürdüğü “*Ameller ancak niyetlere göre değerlendirilir. Herkese ancak niyet ettiği şeyin karşılığı verilir*”<sup>54</sup> hadisi ise “âhad” yolla rivayet edilmiştir. Haber-i vâhid ve kıyasla nassa ilâve yapılamayacağını söyleyen Hanefiler bu hadisle niyetin abdest ve guslün şartlarından biri haline getirilemeyeceğini söylemişlerdir.<sup>55</sup>

b) Abdest organlarının belli bir sıraya göre yıkanması (tertip) Hanefilere göre sünnettir. Şafîî ve Hanbelîlere göre ise farzdır. Şafîî ve Hanbelîlerin konuyla ilgili delillerinin özünü Rasullah’ın abdestte “*tertibe riayet etmesi*” oluşturmaktadır.<sup>56</sup>

Hanefiler ise abdestte tertibi şart koşmanın naslara ilâve anlamına geleceğini söylemişlerdir. Onlara göre, nesih anlamına gelen naslara ilâvenin gerçekleşebilmesi için, nesh edenin nesh edilenle aynı derecede kesinlik ifade etmesi gerekir. Hâlbuki, burada böyle değildir. Çünkü Kur’ân ancak dört organın temizlenmesini emretmiştir. Onların temizlenmesi ise tertip olmaksızın mümkün olur. Meselâ, bir kimse abdest niyetiyle suya dalsa bu, abdest için yeterli olur. Hz. Peygamber’in abdestte tertibe devam etmesi onun rükün olduğuna delâlet etmez. Çünkü Hz. Peygamber, mazmaza ve istinşaka devam ettiği gibi diğer sünnetlere de devam ederdi.

Hanefiler, dil bilimcilerin konuyla ilgili açıklamalarını da dikkate alarak ayetteki “vav”ın mutlak anlamda atıf için olduğunu, tertibi ve takibi gerektirmeyeceğini söylemişler, bunu bir örnekle şöyle açıklamışlardır: “Bir kimse “Bana Zeyd ve Amr geldi.” dese bu sözüyle, gelişte sıra ifade etmeksizin yalnız onların geldiğini söylemiş olur. “Bana secde edin ve rükû edenlerle birlikte rükû edin” ayeti de secde ve rükûun tertibe göre yapılacağına delâlet etmez. Aynı şekilde abdest ayetinde de organların, tertibe uyarak değil mutlak olarak yıkanması emredilmiştir. Hz. Peygamberin tertibe riayet ederek abdest alması abdest amelîyesinin ancak bu şekilde tam olacağını ifade etmek şeklide yorumlanmalıdır.”<sup>57</sup>

c) Hanefilere göre, bir erkeğin kadını öpmesi veya ona şehvetle ya da şehvetsiz olarak dokunması abdesti bozmaz. İmam Şafîî’ye göre, her üç durumda da abdest bozulur. İmam Malik’e göre ise, şehvetle dokunulması halinde abdest bozulur, aksi halde bozmaz.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Müslim, *İmâre*, 45.

<sup>55</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 72-73.

<sup>56</sup> İbn-Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 13.

<sup>57</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 56; Merginânî, *a.g.e.*, I, 35; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 35.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 29.

Şafiîlerin delili “Eğer cünüpseniz yıkanıp temizlenin; şayet hasta veya yolculukta iseniz veya ayakyolundan gelmişseniz yahut kadınlara dokunmuşsanız ve su bulamamışsanız temiz bir toprağa teyemmüm edin...”<sup>59</sup> ayetidir. Onlar ayette geçen dokunmak (lems) kelimesini “eli ile yoklamak, veya tenlerin birbirine değmesi veya elle dokunmak” şeklindeki hakikî anlamıyla anlamışlar ve erkeğin mahremleri dışında kalan yabancı kadınlara aralarında her hangi bir engel bulunmaksızın dokunması halinde her ikisinin de abdestinin bozulacağını ifade etmişlerdir. Çünkü dokunma sonucu “mezi” gelme ihtimali yüksektir, dolayısıyla ihtiyaten abdest almak gerekir.<sup>60</sup>

Hanefiler ise, yukarıdaki ayette geçen “dokunmak” (lems) kelimesinin İbn Abbas’ın da dediği gibi “cinsel ilişkide bulunmak” anlamında mecaz olarak kullanıldığını söylemişlerdir. Hatta buradaki “lems” kelimesinden kastedilenin “cinsel ilişki” olduğuna dair “Eğer onlara mehir tayin eder de dokunmadan (temessühünne) onları boşarsanız, belirlediğinizin yarısını verin.”<sup>61</sup> ayetini delil getirmişlerdir. Bu ayetteki dokunma (lems) da ‘cinsel ilişki’ anlamındadır. Dolayısıyla Hanefilere göre, Şafiîlerin dayanağı olan ayet, abdestin bozulmasına değil guslün vücûbuna dair bir delildir. Eğer dokunma sonunda mezi gelmişse o zaman abdest almak gerekir, aksi halde abdest bozulmaz.<sup>62</sup>

Hanefilerin diğer bir delili ise Hz. Aişe’den rivayet edilen, “Peygamber, hanımlarından birini öper, sonra da abdest almaksızın namaz kılar.”<sup>63</sup> hadisidir. Hanefiler mürsel olarak nitelendirilen bu hadisle amel etmişlerdir.

d) Hanefilere göre, teyemmümlü kimse dilediği kadar farz ve nafil namaz kılabilir. Şafiî ve Malikîlere göre ise, dilediği kadar nafil kılabilir fakat sadece teyemmüm ettiği vaktin farz namazını kılabilir.<sup>64</sup>

Bu meselede her iki görüşün de delili “Eğer su bulamazsanız temiz bir toprağa teyemmüm edin”<sup>65</sup> ayetidir. Bu ayet mutlak olarak teyemmümü emretmektedir. Hanefilere göre “mutlak emir, tekrarı gerektirmediği” için bir teyemmümle farz veya nafil birçok namaz kılmak caizdir. Aynı şekilde bu usûl kuralı gereği onlar her “vakit namazı” için abdesti zorunlu görmemişlerdir. Eğer teyemmüm emrinde bir şart aranacak olursa Hanefilere göre bu şart “suyun yokluğu” dur. Suyun yokluğu sebebiyle alınan teyemmüm ise abdest gibidir.

<sup>59</sup> Mâide 5/6.

<sup>60</sup> Serahsî, a.g.e., I, 67- 68. Şeybânî, el-Asl, I, 65.

<sup>61</sup> Bakara 2/237.

<sup>62</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>63</sup> Tirmizî, Tahâret, 63.

<sup>64</sup> Serahsî, a.g.e., I, 109; Merginânî, a.g.e., I, 137; İbnü’l-Hümâm, a.g.e., I, 137.

<sup>65</sup> Mâide 5/6.

Dolayısıyla nasıl ki her namaz için abdest alma zorunluluğu yoksa aynı şekilde teyemmüm de şart değildir.<sup>66</sup>

e) Hanefilere göre gusül abdesti alırken eğer gözle görülen bir necaset yoksa bedeni ovma veya keselemek şart değildir. İmam Malik ise bu meseleyi, aynî necaseti (gözle görülen pisliği) temizleme yöntemine kıyas ederek bedeni ovma veya keselemek gerektiğini söylemiştir.

Hanefiler, “Eğer cünüp iseniz yıkanınız.”<sup>67</sup> ayetindeki “yikanınız” (fe’t-tahherû) lafzının mutlak emir ifade ettiğini, yıkanırken vücudu ovma gerektiğini söylemenin ise nassa (ayete) ilave anlamına geleceğini ifade etmişlerdir. Oysa kıyasla nassa ilâvede bulunmak caiz değildir. Ayrıca bir şeyi ovarak temizlemek, o şeyin üzerindeki maddî pisliği gidermek içindir. Cünüplük ise manevî pislik (hades) tir. Bu nedenle bedeni ovarak yıkamak şart değildir.<sup>68</sup>

## 2. Namaz

a) Hanefî mezhebine göre, namazda “Fatiha suresi” okumak farz değil vaciptir. İmam Şafî ve Malikîlere göre ise farzdır. Onlara göre fatiha namazın her rekâtında okunması gereken bir rükün olduğu için fatihatsız kılınan namaz sahih olmaz.<sup>69</sup> Delilleri ise Ubâde b. Sâmit’ten rivayet edilen “Fatihayı okumayanın namazı yoktur.”<sup>70</sup> hadisidir.

Hanefîler “Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun”<sup>71</sup> ayetini delil getirerek şu izahı yapmışlardır: “Bu ayette mutlak olarak okumak emredilmiştir. Eğer fatiha okumak farzdır denecek olursa bu, nassa ilâve anlamına gelir. Nassa ilâve ise nesih anlamına gelir. Nesih ise haber-i vahid olan “Fatihayı okumayanın namazı sahih olmaz.” hadisiyle sabit olmaz. Ayrıca rükünler, haber-i vahid gibi zan ifade eden delillerle değil, kat’î deliller (nass) ile sabit olur. Haber-i vahid ise sadece kendisiyle amel etmeyi gerektirir. Bu nedenle namazda fatihayı okumak vaciptir.”<sup>72</sup>

Hanefîlerin ikinci delili, adaba uygun olarak namaz kılan hakkında rivayet edilen Ebû Hureyre hadisidir. Bu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Namaza kalktığın

<sup>66</sup> Serahsî, a.g.e., I, 109-110.

<sup>67</sup> Maide 5/6.

<sup>68</sup> Serahsî, a.g.e., I, 45.

<sup>69</sup> Serahsî, a.g.e., I, 19.

<sup>70</sup> Müslim, Salât, 34; Tirmizî, Mevâkîf, 69.

<sup>71</sup> Müzzemmil 74/20.

<sup>72</sup> Serahsî, a.g.e., I, 19; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., I, 275.

*zaman güzelce abdest al, kibleye dön ve Kur'ân'dan kolayına geleni oku...*<sup>73</sup> Hanefiler, bu hadiste fatihanın bir rükün olarak zikredilmediğini, eğer rükün olsaydı namazın hükümlerini ilk defa öğrenen kimseye Rasulüllah'ın bunu mutlaka öğreteceğini söylemişlerdir.<sup>74</sup>

Hanefilerin bir başka izahı ise şöyledir: “Namazda kıraatten maksat dil ile Allah'ı ta'zimdir. Bu ise fatihayı okumakla olabileceği gibi başka bir sureyi okumakla da olur.”<sup>75</sup>

b) Ebû Hanife'ye göre namazda Arapçadan başka bir dil ile fatiha okunması durumunda farz olan “kıraat” şartı yerine gelmiş olur. İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'a göre ise, Farsça kıraat ancak Arapçayı iyi okuyamayan kimse için câiz olur. Eğer fatihayı orijinalinden güzel okuyabiliyorsa o zaman başka bir dille okuması câiz olmaz.

Şafîî, Malikî ve Hanbelîlere göre ise mazeret ne olursa olsun namazda Arapça dışında bir dil ile kıraat caiz değildir. Delilleri ise “*Biz onu, anlayasınız diye 'Arapça bir Kur'ân' olarak indirdik.*”<sup>76</sup> ve “*Ey Muhammed! Apaçık 'Arap diliyle' uyarılardan olman için onu Cebrail senin kalbine indirmiştir.*”<sup>77</sup> ayetleridir. Kur'ân, hem nazım hem de manadan oluştuğu için, başka bir dille okunduğunda nazım, onun nazımı olmaktan çıkar. Dolayısıyla mealen okunan sure Kur'ân olmaz. Bu durumdaki kişi namazda sükût eder.<sup>78</sup>

Namaza başlama (iftitah) tekbirini Farsça olarak almak Ebû Hanife'ye göre kerahetle caizdir. Çünkü ona göre tekbirden maksat zikirdir. Zikir ise her dil ile yapılır. İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'a göre ise Arapça dışında bir dille iftitah tekbiri caiz değildir. Bu iki müçtehit bu konuda her ne kadar aynı görüşü paylaşıyorlarsa da gerekçeleri farklıdır. Meselâ, Ebû Yusuf, kıraatte nasslara bağlı kalmayı öne çıkarırken, İmam Muhammed daha çok Arapça'nın diğer dillere olan üstünlüğünden söz etmiştir.<sup>79</sup>

Namazda “teşehhüd”ün, Cuma “hutbe”sinin ve Hacda “telbiye”nin Arapça dışında bir dil ile okunması konusu da Hanefî mezhebinde tartışılmıştır. Ebû Hanife'ye göre “teşehhüd”, “hutbe” ve “telbiye” konusunda Arapça dışında bir dil yeterli olur.<sup>80</sup> Telbiye konusunda İmameyn de Ebu Hanife' ile aynı görüştedir. Zira onlara göre telbiye, zikirdir, zikir ise Arapça ile yapılabileceği gibi diğer dillerle de yapılabilir.<sup>81</sup>

<sup>73</sup> **Buhârî**, *İsti'zân*, 18; **Müslim**, *Salât*, 45.

<sup>74</sup> **Zeylâî**, *Kenzü'd-Dekâik*, I, 105.

<sup>75</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, a.y.

<sup>76</sup> Yûsuf 12/2.

<sup>77</sup> Şuarâ 26/195.

<sup>78</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, I, 37.

<sup>79</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, I, 36. **Merginânî**, *a.g.e.*, I, 284-287; **İbnü'l-Hümâm**, *a.g.e.*, I, 284-287.

<sup>80</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, I, 37.

<sup>81</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, IV, 5-6.



Bütün bu konulardaki içtihat farklılıklarının temelinde Kur'ân'ın sadece lâfızdan veya manadan mı yoksa lâfız mana bütünlüğünden mi ibaret olduğu konusundaki görüş ayrılığı yatmaktadır. Bu konudaki ihtilâf Kur'ân tercümesinin “Kur'ân” olup olmadığı tartışmasını beraberinde getirmiştir. Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş, Kur'ân'ın hem lâfız hem de manadan oluşan bir kitap olması nedeniyle başka bir dile tercümesinin “Kur'ân” sayılmayacağıdır. Ebû Hanife ise kaynaklarda ifade edildiğine göre Kur'ân'ın esas itibarıyla manadan ibaret olduğunu bu nedenle de tercümesinin Kur'ân olarak isimlendirileceği görüşündedir.

Ebû Hanife'nin bu konudaki görüşlerini nakledip temellendirenlerin başında İmam Serahsî gelmektedir. Serahsî, i'câzın lâfız mana beraberliğinde olduğunu söyleyen İmameyn'e karşı, i'câzın sadece manada olduğunu söyleyen Ebû Hanife adına savunma yaparken- her ne kadar kendisi de İmameyn ve meşâyih<sup>82</sup> ulema gibi düşünse de-şunları söylemiştir:

“Fakihlerimizin (meşâyih) çoğu, Kur'ân'ın icazının lâfız ve mana beraberliğinde olduğunu söylerler. Özellikle de Ebû Yusuf ve Muhammed'in görüşlerine göre bu böyledir. Bu ikisi diyorlar ki, namazda Farsça Kur'ân okuma ile kıraat farzı yerine getirilmiş olmaz, velev ki, Allah'ın muradının okuduğuyla anlatılan olduğunu kesin olarak bilmiş olsun. Çünkü kıraatte farz olan, mu'ciz olanı okumaktır. Bu da ancak nazım ve mana beraberliğiyle olur. Benim anladığıma göre, onlar bu sözleriyle nazım olmaksızın tek başına mana mu'ciz olmaz demek istemiyorlar. Çünkü Kur'ân'ın manasının da mu'ciz olduğuna dair deliller açıktır. Nitekim mu'ciz olan, Allah'ın kelâmıdır. Kelâmullah ise ezeldir, yaratılmış değildir. Oysa Arapça ve Farsça dâhil bütün diller muhdes/yaratılmıştır. Binaenaleyh nazım olmaksızın i'câz olmaz diyen birinin yaratılmış olanın mu'ciz olduğunu söylemiş olması gerekir ki, böyle bir şey düşünmek caiz olmaz.

İkinci olarak, Hz. Peygamber bütün insanlığa gönderilmiştir. Ve bilinen bir husustur ki, Arap olmayan birisinin Kur'ân'ın benzerini Arapça olarak yapamaması onun aleyhine bir delil teşkil etmez. Çünkü o sadece bunu değil İmru'l-Kays ve bezerlerinin şiirini de Arapça olarak yeniden ortaya koyamaz. Dolayısıyla onun aciz kalması Kur'ân'ın benzerini ancak kendi dili ile yapamamasında kendini gösterir. İşte bu durum açıkça ortaya koyar ki, i'câz tam olarak ancak manada bulunmaktadır. Bu sebeple Ebû Hanife, namazda Farsça kıraatı caiz görmüştür. Sonra bu iki imam da Arapça kıraate güç yetiremeyenler için aynı cevazı verirler. Bu da gösteriyor ki, onlara göre de mana mu'cizdir. Çünkü mu'ciz olanı okuyamayandan kıraatin farziyeti tamamen düşer. Oysa böyle birisinden kıraat farzı tamamen düşmemiş,

<sup>82</sup> “Meşâyih”, Hanefî mezhebinde Ebû Hanife ve arkadaşlarından sonra gelen fukaha için kullanılır.

aksine bu, Farsça kıraatle yerine getirilmiştir. Arapça kıraati becerebilen, onlara göre Farsça kıraatle farzı yerine getirmiş olmaz ama bu, Farsça ile okumanın mu'ciz olmamasından değil, aksine güç yetirebilenler için böyle bir rükünde Allah Rasulüne ve onu izleyenlere uymanın/mutâbeatın farz olmasından dolayıdır. Bu mütâbeat da ancak Kur'ân'ı Arapça/orijinalinden okumakla mümkün olur.”<sup>83</sup>

Bu konuda Ebû Hanife'nin görüşünü savunan ve deliller getiren âlimlerden biri de Kâsânî'dir. O, İmam Serahsî'nin değerlendirmelerinden farklı olarak Kur'ân'ın Arapça olma özelliğine değil daha çok Allah'ın kelâmı (Kelâmullah) olmasına vurgu yapmıştır. Yani ona göre Kur'ân'da aslanan kelimelere delâlettir. Bu delâletin olması bakımından lâfızlar arasında fark yoktur. Kâsânî, “O, öncekilerin kitaplarında da mevcuttur.”<sup>84</sup>, “O, önceki sahipelerde, İbrahim'in ve Musa'nın sahipelerinde de mevcuttur.”<sup>85</sup> ayetlerini delil getirerek Kur'ân'ın önceki kitaplarda bu dille yer almadığını ama bu mânâ ile bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>86</sup>

Bu değerlendirmelerden anlaşılmaktadır ki namazda fatiha suresinin Arapça dışında bir dil ile (meâlen) okunması konusu Hanefî mezhebi içinde tartışılmış, bunun câiz olacağı görüşünü savunanlar olduğu gibi mazeret dışında câiz olmadığı görüşünü savunanlar da vardır. Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş ikincisidir.

c) Hanefî mezhebine göre hacda Arafat ve Müzdelife dışında namazların cem edilerek (birleştirilerek) kılınması caiz değildir. Cumhura göre ise, öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarını diğerinin vaktinde, eda maksadıyla birleştirerek kılmak şeklinde gerçekleşen cem (cem'i salâteyn) hacda olduğu gibi yolculuk, hastalık olumsuz hava koşulları gibi sebeplerle diğer zamanlarda da yapılabilir. Delilleri ise, Hz. Peygamber'in hacılara Arafat'ta ikindiye öğlenin vaktine takdim ederek öğle ile birlikte (cem-i takdîm), Müzdelife'de de akşamı yatsının vaktinde yatsı ile birlikte (cem-i te'hîr) kıldırmasıdır. Onlara göre hac esnasında namazları birleştirerek kılmanın sebebi, hacıların hac ibadetiyle meşgul olmalarından dolayı buna ihtiyaç duymalarıdır. Böyle bir durum hac dışında da söz konusu

<sup>83</sup> Serahsî, Usûl, I, 281–282; Benzer bir değerlendirme için bk. **Serahsî**, *el-Mebsût*, I, 37- 38.

<sup>84</sup> Şuarâ 26/ 196.

<sup>85</sup> A'lâ 87/18–19.

<sup>86</sup> **Kâsânî**, *Bedâiu's Sanâi'*, I, 329–330; Konuyla ilgili geniş değerlendirmeler için bk. **Okur**, Kâşif Hamdi, “*Ebû Hanîfe ve Ana Dilde İbadet*”, İslamî Araştırmalar Dergisi, C. 15, sy.1–2, Ankara, 2002, s. 83–90; **Beşer**, Faruk, “*Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı*”, Usûl Dergisi, C. I, sy.1, Adapazarı, 2004, s. 7–34.

olabilir. Normal hayatta da kişilerin yolculuk, hastalık gibi mazeretleri bulunabilir. Bu nedenle hacca tanınan bu ruhsattan diğer zamanlarda da yararlanılabilir.<sup>87</sup>

Cumhurun diğer delilleri ise Hz. Peygamber'in hac dışında da namazlarını birleştirerek kıldığına dair Enes b. Malik, İbn Ömer ve İbn Abbas hadisleridir.<sup>88</sup>

Hanefîler hacc esnasında Arafat ve Müzdelife'de yapılan cem'in, üzerinde ittifak edilen (müttefekun aleyh) bir husus olduğu için câiz olduğunu fakat diğer zamanlarda câiz olmadığını söylemişlerdir. Bu konuda İbn Ömer ve İbn Mesud'dan rivayet edilen hadisleri delil kabul etmişlerdir.<sup>89</sup> Cumhurun delil olarak ileri sürdükleri Hz. Peygamber'in yolculukta namazlarını birleştirerek kıldığına dair hadisleri ise şöyle yorumlamışlardır: Bu haber (hadis)lerdeki birleştirme gerçek bir cem değil şeklî (sûrî) bir cemdir. Rasullullah bunlarda, birinci namazı vaktinin sonunda kılmış ikinci namazı da ilk vaktinde kılmıştır. Onun bu uygulaması her iki namazı bir vakitte kıldığı şeklinde anlaşılmıştır.<sup>90</sup> Hanefîler'e göre her namazın vaktinde kıldığı bu şekildeki cem (cem-i sûrî) ancak uyuyakalma halinde caizdir.

Hanefîlerin iki namazı birinin vaktinde birleştirerek kılmanın câiz olmamasına dair getirdikleri esas delil “ *Bütün namazları ve orta namazı muhafaza edin*”<sup>91</sup> ve “*Şüphesiz namaz, müminlere 'vakitleri belirlenmiş olarak' farz kılınmıştır.*”<sup>92</sup> ayetleridir. Onlara göre, ayetlerdeki *namazı muhafaza*, namazı vaktinde eda etme; *vakitleri belirlenmiş olarak farz kıldığı* ifadesi de namazın vakte bağlı olarak farz kıldığı şeklinde anlaşılmalıdır. Namaz vakitleri ise mütevâtir ya da meşhur hadislerle belirlenmiştir. Dolayısıyla bunlara denk bir delil bulunmadıkça namazların vakitlerini terk etmek caiz değildir.<sup>93</sup>

Sonuç olarak Hanefîlere göre vakitlerde bir belirsizlik yoktur, birleştirilerek kılınan namazların her birinin kendi vakitleri vardır. Bir namazın vakti, diğer namazın vakti çıkmadan girmez. Bir namazı vaktinden evvel kılmak, mün'akid olma şartı gerçekleşmeden bir şeyi yapmaya benzer. Namazın farz olmasının sebebi ise vakittir. Namazı vaktinde kılmayıp tehir ederek diğer namazın vaktinde kılmak caiz değildir.

Bu meselede Hanefîlerin daha çok ayetlerin ifade ettiği manayı esas aldıkları, bu mânâ ile çelişen hadisleri de te'vil ettikleri anlaşılmaktadır. Dikkatle bakıldığında Hanefîlerin

<sup>87</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, I, 147; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 149; Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dîni Konular*, s. 97.

<sup>88</sup> Bk. Ebû Dâvud, *Salâtü's-Sefer*, 5; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirin*, 51.

<sup>89</sup> Bk. Buhârî, *Hac*, 99; Müslim, *Hac*, 188.

<sup>90</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 149.

<sup>91</sup> Bakara 2/238.

<sup>92</sup> Nisâ 4/103.

<sup>93</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

dayandıkları delillerin daha kuvvetli olduğu görülmektedir. Ancak çoğunluğu oluşturan âlimlerin (cumhur) görüşlerinin daha makul olduğu söylenebilir. Günümüzde birçok iş ve meslek alanında hatta eğitim öğretim hayatında ortaya çıkan ve aşılamayan makul mazeretler dolayısı ile namazların cem edilerek kılınabileceği görüşü ile amel etmek, ibadet yapmak istediği halde ibadetlerini yapamamanın sıkıntısını duyan birçok Müslüman için bir rahmet olabilecektir.<sup>94</sup>

d) İslâm hukukçuları yolculukta namazların kısaltılarak kılınabileceği konusunda (kasr-ı salât) görüş birliğine varmışlardır. Fakat yolculukta namazların kısaltılmasının fikhî hükmü konusunda ihtilâf etmişlerdir. Meselâ, İmam Malik'ten rivayet edilen meşhur görüşe göre namazları kısaltarak kılmak sünnet, İmam Şafî'ye göre ruhsat, Hanefî mezhebine göre ise vaciptir.

İmam Şafî'nin Kur'ân'dan delili "*Yeryüzünde yolculuk ettiğinizde, kâfirlerin size kötülük etmelerinden korkarsanız namazı kısaltmaktan dolayı size bir günah yoktur.*"<sup>95</sup> mealindeki ayettir. Şafî'ye göre bu ayet dört rekât kılmanın farz, iki rekât olarak kılmanın ruhsat olduğuna delâlet etmektedir. Sünnetten delili ise, Hz. Ömer ile Ya'la b. Ümeyy arasında geçen şu konuşmadır: Ya'la, Hz. Ömer'e hitaben "Yüce Allah, "şayet korkarsanız" dedi, şimdi ise insanlar güven içinde oldukları halde, yolculukta namazları kısaltarak kılıyor. Hz. Ömer şöyle dedi: Bu senin şaştığına vaktiyle ben de şaşmışım ve Rasulullah'a sormuştum. O, bana "*Bu Allah'ın size ihsan ettiği bir sadakadır. Allah'ın sadakasını kabul ediniz.*" dedi.<sup>96</sup> Hz. Peygamber'in bu sözü kasrın ruhsat olduğunu gösterir.<sup>97</sup>

Hanefîlerin delili ise, Hz. Aişe'nin şu sözüdür: "*Namazlar ikişer rekât olarak farz kılınıyordu, sonraları yolculuk namazı aynen kalmak üzere yolcu olmayanlar için dörde çıkarıldı.*"<sup>98</sup> Hanefîler yukarıdaki ayetin, seferde namazı kısaltmanın rekâtlarda değil, kıraat ve rükünlerde yapılmasına ruhsat verdiğini söyleyerek onu te'vil etmişlerdir. Hz. Ömer'in naklettiği hadisteki "*Allah'ın sadakasını kabul ediniz.*" ifadesi de Hanefîlerin delilleri arasındadır. Onlara göre bu ifade seferde namazı kısaltmanın ruhsat oluşuna değil azimet oluşuna delâlet eder. Çünkü Hz. Peygamber bu sözüyle kasrı emretmiştir. Emir ise vücup ifade eder.<sup>99</sup>

<sup>94</sup> **Dalgın**, a.g.e., s. 101. Konuyla ilgili hadislerin analizi hakkında geniş bilgi için bk. **Kırbaçoğlu**, M. Hayri, "*Namazların Birleştirilmesi*" İlahiyât Yay. Ankara 2004, s. 17-138.

<sup>95</sup> Nisâ 4/101.

<sup>96</sup> **Müslim**, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 4.

<sup>97</sup> **Serahsî**, *el-Mebsût*, I, 239.

<sup>98</sup> **Buhârî**, *Ebvâbü't-Taksîr*, 5; **Müslim**, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 1, 2, 3.

<sup>99</sup> **Serahsî**, a.g.e., I, 240; **İbnü'l-Hümâm**, a.g.e., II; 31-32.

Her ne kadar Hanefiler bu meselenin sünnet ve eserlerle sabit olduğunu söylemişlerse de<sup>100</sup> yukarıda görüldüğü gibi ilgili ayet ve hadisleri bazen sahabe sözlerine bazen fıkıh usûlü kaidelerine zaman zaman da akla dayanarak tevil etmişlerdir.

e) Yağmurun hiç yağmaması, az yağması, yer altı sularının kesilmesi, tarım ve hayvancılık için gerekli su ihtiyacının ortaya çıkması gibi durumlarda yapılması dinen tavsiye edilen uygulamalardan biri de yağmur duası (istiskâ) dır. İslâm'dan önceki ilâhî dinlerde de yeri olan yağmur duasının salt “dua” mı yoksa “namaz” mı olduğu konusunda Hanefî mezhebi müçtehitleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre istiskâ, namaz değil duadır. İmam Muhammed'e göre ise, istiskâ sırasında bayram namazı gibi cemaatle iki rekât namaz kılınır. Fakat bu namazda bayram namazlarında olan tekbirler yoktur. İmam Şafî'ye göre tekbirler de gereklidir.<sup>101</sup>

Ebû Hanife, istiskânın dua olduğuna dair delil olarak “*Rabbinizden bağışlanma dileyin; doğrusu o, çok bağışlayıcıdır. Size gökten bol bol yağmur indirsın.*”<sup>102</sup> ayetini esas almıştır. Ona göre, bu ayette Müslümanlar dua ve istiğfar ile emrolunmuşlardır. Ebû Hanife'nin diğer bir delili Hz. Peygamber'in bazı sahabenin isteği üzerine yağmur duası yapması<sup>103</sup>, ayrıca istiskâ namazı kılmamasıdır. Her ne kadar Hz. Peygamber'in istiskâ namazı kıldırıldığını ifade eden bazı rivayetler<sup>104</sup> varsa da bunlar şazdır. Bu konu herkesin bilmesi gereken konulardandır. Umûmu'l-belvâ olan konularda ise Ebû Hanife'ye göre şaz rivayetler delil olarak kabul edilmez.<sup>105</sup> Buna rağmen bir kimsenin ferdî olarak “istiskâ namazı” kılması caiz görülmüştür.

Ebu Hanife bu meselede ayetin zahirîni delil olarak almış, umûmu'l-belvâ olan konularla ilgili şaz rivayetleri ise ayetin ifade ettiği manayı tahsis edecek kuvvette bir delil kabul etmemiştir.

### 3. Oruç

a) Hanefî Mezhebine göre Ramazanda yolculuk, hastalık ve hayız gibi özürlerden dolayı tutulamayan orucun kazası, Bayramı müteakiben yapılabileceği gibi ileriki zamanlarda da yapılabilir. Şafî, Malikî ve Hanbelîlere göre ise, bu tür kaza oruçlarını geciktirmek caiz

<sup>100</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>101</sup> Serahsî, a.g.e., II, 76, 77, 78.

<sup>102</sup> Nuh 71/10-11.

<sup>103</sup> Buhârî, *İstiskâ*, 6; Müslim, *İstiskâ*, 8; İbn Mâce, *İkâme*, 154; Ebû Dâvud, *İstiskâ*, 2.

<sup>104</sup> İstiskâ namazının cemaatle ve bayram namazı gibi iki rekât olarak Hz. Peygamber tarafından kıldırıldığı şeklindeki rivayetlerin kaynağı İbn Abbas ve Abdullah b. Amir b er-Rebîa'dır. (bk. *el-Mebsut*, II, 76)

<sup>105</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., II, 91-92.

değildir. Delilleri ise, “*Tutamadığı günler sayısınca ‘diğer günlerde’ tutsun*”<sup>106</sup> ayetidir. Onlara göre buradaki emir fevriyet (âciliyet) ifade eder.<sup>107</sup>

Hanefiler ise, bu ayetteki emrin mutlak olduğunu, bu nedenle orucun kazasının tehirl edilebileceğini hatta bu arada istendiği kadar nafil oruç da tutulabileceğini belirtmişlerdir.<sup>108</sup>

Aynı şekilde Hanefiler ayetin mutlak oluşu nedeniyle yolculuk ve hastalık gibi sebeplerle kazaya kalan Ramazan oruçlarının peş peşe tutulmasını şart koşmamışlardır. Peş peşe kaza edilebileceği gibi ayrı günlerde de kaza edilebilir.<sup>109</sup>

b) Hanefilere göre, yolcunun Ramazan orucunu tutması daha faziletlidir. Cumhur ise, “*Sizden her kim hasta olur veya seferde bulunursa diğer günlerden tutamadığı günler sayısınca oruç tutsun*”<sup>110</sup> ayetine dayanarak yolcunun oruç tutmayıp daha sonra kaza etmesinin mümkün olduğu gibi oruç tutmasının da caiz olduğu görüşündedir.

Hanefiler, “*Kim Ramazan ayına erişirse oruç tutsun*”<sup>111</sup> ayetinin umum ifade ettiğini, dolayısıyla misafiri de mukimi de kapsadığını söyleyerek misafirin de oruç tutmasını caiz görmüşlerdir. Onlara göre, “*Sizden her kim hasta olur veya seferde bulunursa diğer günlerden tutamadığı günler sayısınca oruç tutsun*” ayeti oruç tutmama ruhsatını beyan içindir. Bu ayet hasta ve yolcunun orucu eda etmesinin caizliğini değil, sadece vacipliğini ortadan kaldırır. Dolayısıyla bu durumlarda oruç tutmak efdaldır. Çünkü *azimeti* ruhsata tercih etmek daha evlâdır.<sup>112</sup>

İmam Şafî’ye göre ise seferde oruç tutmamak daha evlâdır. Nasıl ki namazları kısaltmak efdal ise oruç tutmamak da efdaldır.<sup>113</sup>

Bu meselede Hanefilerin, ilgili ayetin umumîliğine dayanarak ruhsatı değil azimeti, zor olanı tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

#### 4. İtikâf

Hanefî mezhebine göre itikâf, beş vakit namazın kılındığı her mescitte yapılabilir. Said b. Müsyyeb ve bazı müçtehitlere göre ise itikâf sadece Medine Mescidi, Mescid-i Haram

<sup>106</sup> Bakara 2/185.

<sup>107</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 208-209.

<sup>108</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, III, 90 vd.

<sup>109</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, II, 354; Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed, *el-İnâye ale’l-Hidâye*, *el-İnâye ale’l-Hidâye*, Mısır, 1970.II, 354.

<sup>110</sup> Bakara 2/185.

<sup>111</sup> Bakara 2/185.

<sup>112</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, III, 92.

<sup>113</sup> Serahsi, *a.g.e.*, a.y.

ve Mescid-i Aksa'da yapılabilir. Ebû Hanife, “Sizler mescitlerde itikâfta iken hanımlarınıza yaklaşmayın.”<sup>114</sup> ayetindeki “Mescitler” kelimesinin *umum* ifade ettiğini belirterek itikafın, imamı ve müezzini olan ve beş vakit namazın cemaatle kılındığı her mescitte yapılabileceğini söylemiştir.<sup>115</sup>

## 5. Hac ve Umre

a) Hanefî mezhebine göre, tavafın sahih olması için temizlik şart değildir. Beytullah'ı abdestsiz, cünüp veya hayızlı olarak tavaf etmekle farz yerine getirilmiş olur. Fakat efdal olan, bu tavafı yeniden yapmaktır. İade edilmezse kurban kesmek gerekir. İmam Şafî'ye göre ise abdestsiz tavaf olmaz.<sup>116</sup> Delili ise “*Beytullah'ı tavaf namaz (gibi) dir. Tavaf sırasında konuşmayı azaltınız.*” hadisidir.<sup>117</sup> İmam Şafî, tavafı namaza kıyas ederek namazda olduğu gibi tavafta da abdesti şart koşturmuştur.

Hanefî Mezhebinin bu konuda dayandığı delil “*Beytü'l Atik'i tavaf etsinler.*”<sup>118</sup> ayetinin mutlaklığıdır. İmam Serahsî, Hanefîlerin bu konudaki delil ve izahını şu şekilde hulâsa etmiştir: “Ayette Allah, “tavaf etsinler” buyurmuştur. Tavaf ise, Ka'be'nin etrafında dönmektir. Bu ise abdestli veya abdestsiz olarak yapılabilir. Tavafta taharetin “şart” kılınması Kur'ân nassına haber-i vâhidle ilâvede bulunmak anlamına gelir. Nassa ilâve ise haberi vâhid ve kıyasla sabit olmaz. Çünkü “rükün” (farz) ancak nassla sabit olur. Vâcib ise haberi vâhidle sabit olur.”<sup>119</sup>

Hanefîler abdestsiz veya cünüp olarak tavafta bulunanın ceza olarak kurban kesmesi gerektiği hükmünü, vacibin terk edilmesine ve tavafta meydana gelen noksanlığa dayandırmışlardır. Onlara göre tavafı abdestsiz yapanın küçükbaş hayvan kurban etmesi, cünüp ve hayızlı olarak yapanın da deve veya sığır kurban etmesi gerekir.<sup>120</sup>

b) Tavafın sünnete uygun şekli, Hacerü'l-Esved'den başlayıp Kâbe'yi sol tarafına alacak şekilde yapılmasıdır. Tavafa Hacerü'l-Esved'den başlamak Hanefîlere göre vaciptir. Buna rağmen bir kimse tavafa Hacerü'l-Esved'den başlamayıp Kâbe'yi sağına alarak tavafta bulursa Hanefî mezhebine göre tavafı geçerli olur. Fakat vacibi terk ettiği için memleketine dönmeden tavafı iade etmesi gerekir. İade etmeden dönerse kurban kesmesi gerekir. İmam

<sup>114</sup> Bakara 2/187.

<sup>115</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 115; Merginânî, *a.g.e.*, II, 393; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 393-394.

<sup>116</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 38.

<sup>117</sup> Nesâî, *Menâsik*, 36; Dârimî, *Menâsik*, 32.

<sup>118</sup> Hac 22/29.

<sup>119</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 38; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, III, 1102-1103.

<sup>120</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, II, 331-332; Serahsî, *a.g.e.*, IV, 38.

Şafîî ise bu meseleyi namaza kıyas etmiş ve bu şekildeki bir tavafın geçersiz olacağını söylemiştir.<sup>121</sup>

Hanefilerin bu konudaki delili, “*Beyti Atik’i tavaf etsinler*”<sup>122</sup> ayetinin mutlak ifadesidir. Burada tavaftan maksadın mutlak olarak dönmek olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla hangi taraftan başlayarak dönerse dönsün sonuç olarak tavaf etmiş sayılır. Hz. Peygamber’in Kâbe’yi soluna alarak tavaf etmesi sadece, bu şekildeki tavafın rükün olmasına değil vacip olmasına delâlet eder. Ayrıca Hanefiler bu meselenin namaza kıyas edilmesinin doğru olmayacağını ifade etmişlerdir.<sup>123</sup>

c) Ebû Hanife, Ebû Yusuf ile Malikîler ve Hanbelîlere göre, gücü yeten kimsenin ilk yılda hacı eda etmesi gerekir. Geciktirmesi caiz değildir. Onların dayandıkları delil “*Ona bir yol bulup güç yetirenlerin Beyt(ullah)ı hacetmesi Allah’ın insanlar üzerindeki hakkıdır.*”<sup>124</sup> ve “*Hacı ve Umreyi Allah için tamamlayın.*”<sup>125</sup> ayetleridir. Onlara göre bu ayetler fevriyeti (acilliği) gerektirir. Bu yüzden geciktirilmesi caiz değildir.<sup>126</sup>

İmam Muhammed ve Şafîîlere göre ise, hac hemen yapılabileceği gibi ileriki bir zamanda da yapılabilir. Çünkü hacın farz kılınışı ile ilgili yukarıdaki ayetlerdeki emir vakit açısından mutlaktır. Bu emri fevrîlikle kayıtlandıracak bir delil de yoktur. Bu nedenle geciktirmeden ifa etmek şart değildir.<sup>127</sup>

Ayrıca Hanefiler hac ayetindeki emrin “mutlak oluşu” ve onu kayıtlandıracak bir “karine” olmaması nedeniyle ömürde bir defa yapılmasının farz olduğunu söylemişler ve bu konuda “mutlak emir, tekrarı gerektirmez” şeklindeki usul prensibine dayanmışlardır. Yani onlara göre ayette emredilen, Beyt(ullah)’ı ziyarettir. Hacın sebebi olan Beyt(ullah) tekerrür etmediği için hac da tekerrür etmez.<sup>128</sup>

d) Hanefilere göre, Hac için Mekke’ye dışarıdan gelenlerin Kudüm tavafı yapmaları sünnettir. Malikîlere göre ise vaciptir. Delilleri ise “*Hac menâsikini benden öğreniniz.*”<sup>129</sup> hadîsidir. Malikîlere göre hadisteki emir vücûb ifade eder. Hz. Peygamber kendisi yaptığına ve yapılmasını emrettiğine göre bu tavafın hükmü vaciptir.

<sup>121</sup> Serahsî, a.g.e., IV, 44; Kâsânî, a.g.e., III, 1106.

<sup>122</sup> Hac 22/29.

<sup>123</sup> Serahsî, a.g.e., IV, 44; Kâsânî, a.g.e., a.y.

<sup>124</sup> Âli İmrân 3/97.

<sup>125</sup> Bakara 2/196.

<sup>126</sup> Ayrıca konuyla ilgili hadisler için bk. Ebû Dâvud, Menâsik, 5; İbn Mâce, Menâsik, 1.

<sup>127</sup> Kâsânî, a.g.e., III, 1080-1081.

<sup>128</sup> Serahsî, a.g.e., IV, 2; Kâsânî, a.g.e., III, 1079-1080.

<sup>129</sup> Müslim, Hudûd, 12-13; Ebû Dâvud, Hudûd, 23; Nesâî, Menâsik, 220.



Hanefilerin delili ise, “*Beyt-i Atik (Ka’be)i tavaf etsinler*”<sup>130</sup> ayetindeki mutlak tavaf emridir. Burada kastedilen tavafın ziyaret tavafı olduğu hususunda icmâ vardır. Dolayısıyla yapılması emredilen tavaf kurban bayramı günlerinde yapılması farz olan ziyaret tavafıdır. Hanefiler bir başka usûl kuralı olan “mutlak emir tekrarı gerektirmez” kaidesi gereği ziyaret tavafı dışındaki diğer tavafları farz kabul etmemişlerdir. İhramlı bir kimse farz olan bir rükünü ikinci kez tekrar etmez. Nasıl ki Arafat’ta vakfeyi tekrar etmesi gerekmiyorsa ziyaret tavafını da tekrar etmez. Diğer tavafları ise bir rükün olarak değil nafîle/tatavvu olarak yerine getirir.<sup>131</sup>

e) Hanefî mezhebine göre hac fiillerini eda etmekten alıkonan kimse (muhsar) ihramdan çıkmak istediğinde kurban kesmesi yeterlidir, ayrıca tıraş olmasına gerek yoktur. Bu görüş Ebû Hanife ve İmam Muhammed’e aittir. Ebû Yusuf’a göre ise tıraş olması gerekir fakat olmadığı zaman da her hangi bir ceza ödemesi gerekmez.<sup>132</sup> Ebû Yusuf bu görüşünü Hz. Peygamber’in Hudeybiye’de ashabıyla birlikte hacdan alıkonduklarında ihramdan çıkmak için tıraş olmalarına<sup>133</sup> dayandırmıştır.

Ebû Hanife ve İmam Muhammed ise tıraşın ancak hac rükünleri (vakfe ve tavaf) îfâ edildikten sonra yapılan bir nüsük olduğunu söylemişlerdir. Muhsar, haccın rükünlerini yerine getiremediğine göre ihramdan çıkmak için tıraş olmasına gerek olmayıp kurban kesmesi yeterlidir. Delilleri ise “*Kurban, kesileceği yere ulaşana kadar başınızı tıraş etmeyin*”<sup>134</sup> ayetidir. Onlara göre bu ayet, tıraşın vacipliğine değil kurbanın kesileceği yere (Harem-i Şerif’e) ulaştıktan sonra tıraş olmanın mubah oluşuna delalet eder.<sup>135</sup>

Hanefiler ayetteki “kesileceği yer (mahill)” ifadesinden kastedilenin Harem-i Şerif olduğunu söyleyerek muhsarın, kurbanı kesilmek üzere Harem bölgesine göndermesi gerektiğini aksi halde ihramdan çıkmış sayılmayacağını ifade etmişlerdir. Bu konuda kurbanlığın değil de parasının gönderilmesi durumunda da ihramdan çıkılması caiz görülmüştür.<sup>136</sup>

f) Hanefî mezhebinde zâhiru’r rivâyeye olan görüşe göre, teşrik tekbirleri<sup>137</sup> arife günü sabah namazında başlar son teşrik (bayram) gününün ikinci namazına kadar devam eder. Bu

<sup>130</sup> Hac 22/29.

<sup>131</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, IV, 34.

<sup>132</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, IV, 71-72; **İbnü’l-Hümâm**, *a.g.e.*, III, 128.

<sup>133</sup> **Merginânî**, *a.g.e.*, III, 128. **İbnü’l-Hümâm**, *a.g.e.*, a.y.

<sup>134</sup> Bakara 2/196.

<sup>135</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, IV, 72.

<sup>136</sup> **İbnü’l-Hümâm**, *a.g.e.*, III, 128.

<sup>137</sup> Hanefilere göre teşrik tekbiri şu lâfızlarla söylenir: “Allahü ekber Allahü ekber, La ilâhe illallahü ve’llahü ekber, Allahü ekber ve lillehi’l-hamd.” (Bk. **Serahsî**, *a.g.e.*, II, 43-44 )

görüŖün delili “Sayılı günlerde Allah’ı zikredin (fezkürullahe fî eyyâmin ma’dûdât)”<sup>138</sup> ayetidir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ayette ifade edilen “sayılı günler” den kastedilenin ya “teŖrik günleri” ya da “kurban bayramının birinci günü” olduğunu söylemişlerdir. Hanefî mezhebi, her iki anlamı da dikkate alarak “zikri çoğaltma” amacıyla teŖrik tekbirlerinin zamanını genişletme yoluna gitmiştir.<sup>139</sup>

Ebû Hanife’ye göre ise, teŖrik tekbirleri kurban bayramının birinci günü ikinci namazıyla birlikte sona erer. Ebû Hanife, teŖrik tekbirlerini hac işlemlerinin bayramın birinci günü ikinci vaktinde sona ermesine kıyas etmiştir. Ayrıca ona göre, teŖrik tekbirlerinden maksat haccın faziletini açığa çıkarmaktır. Bu maksat söz konusu vakitte getirilen tekbirlerle gerçekleşmiş olur.<sup>140</sup>

Bu meselede Hanefî mezhebinin görüşünün “zikri çoğaltma” amacına, Ebû Hanife’nin görüşünün ise tekbirlerle amaçlanan “haccın faziletinin görünür hale gelmesi” nin gerçekleşmiş olmasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Her iki görüş sahiplerinin yukarıdaki ayeti farklı açılardan anladıkları görülmektedir.

## 6. Kurban

Hanefî mezhebine göre, kurban bayramı günlerinde kurban kesmek vaciptir. Bu aynı zamanda Ebû Hanife’nin görüşüdür. Ebû Yusuf ile Şafîî ve Malikî mezhebine göre ise sünnettir. Delilleri ise Hz. Peygamber’in, “Şu üç şey bana yazıldığı halde size yazılmadı; vitir namazı, kuşluk namazı ve kurban kesmek.”<sup>141</sup> sözüdür. Onlar yolcunun kurbanla yükümlü tutulmamasının da kurban kesmenin vacip olmadığına delil olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>142</sup>

Hanefîler ise delil olarak, “Rabbin için namaz kıl ve kurban kes”<sup>143</sup> ayetini almışlardır. Onlara göre, ayetteki “kurban kesmek” (inhar) emri, Kurban bayramında *kurban kesmek* manasındadır. Bu konudaki mutlak *emir* amel bakımından *vücûbu* gerektirir. Çünkü ayetteki emir sadece Hz. Peygamber’e yönelik olmadığı için bütün müslümanları kapsar. Fakat ayette çoğul siygasının bulunmayışı delâlette zan meydana getirdiği için kurbanın hükmü farz değil vacip olarak görülmüştür.

<sup>138</sup> Bakara 2/203.

<sup>139</sup> Serahsî, a.g.e., II, 42-43.

<sup>140</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>141</sup> Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I, 231.

<sup>142</sup> Serahsî, a.g.e., XII, 8; İbnü’l-Hümâm, a.g.e., VI, 2815.

<sup>143</sup> Kevser 108/2.

Hanefilerin diğeri bir delili ise “*Kim kurban bayramında namazdan önce kurban keserse kurbanını iade etsin. Kim de kesmemişse Allah’ın adı üzere onu kessin*”<sup>144</sup> hadisidir. Bu hadiste ifade edilen kurban kesme emri vucûb ifade eder.

Hanefiler bu ayet ve hadisteki emirlerin vucûb ifade etmesinin onun farz olduğu anlamına gelmeyeceğini şöyle ifade etmişlerdir: “Hz. Peygamber “*Kimin gücü yettiği halde kurban kesmezse, mescidimizden uzak dursun*”<sup>145</sup> buyurmuştur. Bu sözde bir tehdit (*vaîd*) vardır ve bu tür tehditler ancak “vacibin terki” halinde yapılır. Eğer kurban kesmek farzdır deseydik inkârı halinde küfre düşülürdü. Biz bunu söylemiyoruz, bizim dediğimiz şudur: Kurban kesmek Rasulüllah’a farz, Müslümanlara ise vacip kılınmıştır.”<sup>146</sup>

Burada Hanefilerin, ayet ve hadislerdeki emirlerin, Müslümanların geneline yönelik bir emir olabileceğine ve gücü yettiği halde kesmeyenlerin de âhirette cezalandırılacağına dair tehdit(*vaîd*)leri dikkate alarak vacip olduğu kanaatine vardıkları anlaşılmaktadır.

## 7. Zekât

a) Nisap miktarı mal varlığına sahip olan Müslüman bir kimsenin, malının üzerinden bir yıl geçtikten sonra zekâtını hemen mi yoksa daha sonraki bir zamanda mı ödemesi gerektiği konusunda müçtehitler arasında ihtilâf söz konusu olmuştur. Şafîî ve Hanbelîlere göre ödeme imkânı olan mükellefin, zekâtını hemen ödemesi gerekir, geciktirmesi caiz değildir. Onlar bu içtihatlarında “emir hemen eda etmeyi (fevriyet) gerektir” prensibine dayanmışlardır.<sup>147</sup>

Hanefilerden ise bu konuda iki görüş nakledilmiştir. Birincisi, Kâsânî’nin de ifade ettiği gibi zekâtın hemen değil de geniş bir zaman içinde (terâhî ile) ödemenin caiz olacağı şeklindeki görüş; diğeri ise zekâtın hemen ödenmesi gerektiği hususundaki görüştür. Birinci görüşün dayanağı “emir terâhî (zamana yayma /erteleme) ye delâlet eder” ilkesidir. İkinci görüşün dayanağı ise “mutlak emrin gereğinin fevriyet (âciliyet) ifade etmesi” değil, emirde fevriyete delâlet eden bir “karîne” bulunmasıdır.<sup>148</sup> Burada karîne, ihtiyacını gidermek için fakire yapılacak ödemenin âciliyetidir. Eğer ödemede âciliyet söz konusu olmasaydı ödeme emriyle hedeflenen maksat tam olarak gerçekleşmezdi. Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş de budur.<sup>149</sup>

<sup>144</sup> Buhârî, *İdeyn*, 5, 10; Müslim, *Edâhî*, 1–4.

<sup>145</sup> İbn Mâce, *Edâhî*, 2.

<sup>146</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 8-9; İbnü’l-Hümâm, *a.g.e.*, VI, 2814-2816.

<sup>147</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, II, 155–156.

<sup>148</sup> Kâsânî, *a.g.e.*, II, 811-812.

<sup>149</sup> İbnü’l-Hümâm, *a.g.e.*, a.y.

Hanefilerin çoğunluğuna göre mutlak emir, “belli bir zamana bağlı olmaksızın fiilin talep edilmesine” delâlet eder. Esasen bu durumda ne terâhî ne de fevriyet söz konusudur. Fakat Hanefî âlimleri bir takım karinelere yola çıkarak mutlak emri “âciliyet” veya “geniş zaman” anlamıyla kayıtlandırarak farklı içtihatlarda bulunmuşlardır. Hanefilerin konuyla ilgili ihtilâfinin temelinde bu yaklaşım yatmaktadır.

b) Hanefîlere göre, ister ticaret, ister tasarruf isterse ziynet olarak bulundurulsun nisap miktarına ulaşan altın ve gümüş zekâta tabidir. Bu konuda Hanefilerin dayandığı delil şu ayettir: “*Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda sarf etmeyenlere can yakıcı bir azabı müjdele.*”<sup>150</sup> Ayetteki “kenz (biriktirme)” kelimesi kendisiyle ticaret kastedilmeyen “stok mal” anlamına gelir. Allah, bunlardan zekât vermeyenleri azapla tehdit etmiştir.<sup>151</sup>

Ayrıca altın ve gümüş insanlara mal alım satımında kolaylık için yaratılmış, kıymetini hiçbir zaman kaybetmeyen cevherlerdir. Bu nedenle bunlar hakkında her zaman nema imkânı vardır. Değerli oluşları ve nema özellikleri sebebiyle bunlardan zekât vermek farzdır.<sup>152</sup>

c) İnci, yakut, mercan ve diğer ziynet eşyalarından zekât verilir verilmeyeceği konusunda farklı içtihatlar vardır. İmama Azam Ebû Hanife’ye göre, bütün ziynet eşyalarından zekât vermek gerekir. İmam Şafî, Ahmed b Hanbel ve İmam Malik bunlardan zekât verilmeyeceği görüşündedirler. Onlar görüşlerini Hz. Aişe ve Amr b. Dinar’dan rivayet edilen ziynet eşyasının zekâtta muaf tutulduğuna dair sahabe sözlerine dayandırmışlardır. Fakat bu görüş sahiplerinin en kuvvetli delili, ziynet eşyasında *nema* kastı bulunmamasıdır. Buna binaen zekât verilmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>153</sup>

Hanefî müçtehitlerinden İmam Serahsî de altın ve gümüş dışındaki inci, mercan vd. mücevherattan, ticarî maksatla elde bulundurulmaması şartıyla zekât gerekmeyeceği görüşündedir. Altın ve gümüşten yapılan ziynet eşyasından zekât vermek gerektiği hususu Ümm-ü Seleme ve Amr b el-As hadisleriyle sabittir. İmam Serahsî altın ve gümüşten olan ziynet eşyasının zekâta tabi oluş gerekçesi olarak hadislerin yanı sıra bunlarda var olan nema özelliğini dikkate almışlardır. Zira bu eşyalar söz konusu özelliği nedeniyle değerlerini arttırarak muhafaza ederler.<sup>154</sup>

<sup>150</sup> Tevbe 9/34.

<sup>151</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 191.

<sup>152</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>153</sup> Yavuz, Y. Vehbi, *İslamda Zekât Müessesesi*, s. 232–233.

<sup>154</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, II, 113-114. Serahsî, *a.g.e.*, II, 192.

Ebû Hanife'nin dayandığı delil ise zekât ayetindeki “*Namazı kılın, zekâtı verin, rüku edenlerle birlikte rükû edin*”<sup>155</sup>, “*...namazı kılın, zekâtı verin...*”<sup>156</sup> ayetlerindeki emrin *umumî* oluşu ve zinet eşyası ile diğerleri arasında fark gözetilmediği hususudur.<sup>157</sup>

Günümüz İslâm Hukukçularından bazıları bu konuyu araştırmışlar ve zinet eşyasının zekâta tâbî olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Meselâ, “İslamda Zekât Müessesesi” adlı eserde bu konu ayrıntılı olarak incelemiş ve zinet eşyasının zekâta tâbî olması gerektiği şöyle ifade edilmiştir:

“Ziyinet eşyasının zekâttan muaf tutulması durumunda bir kimsenin milyonlarını ziyinet eşyasına yatırıp parasını ve malını zekâttan kaçırmaması önlenemez. Zekâttan kaçmak için açık bir kapı bırakılmış olur. Bundan başka daha önce de açıkladığımız gibi, Müslümanların mallarını stok etmelerine izin verilmiş olur ki, stok iktisâdî bünyeyi sarsar, cemiyeti mahveder. Ziyinet eşyası da mal hükmüne dâhil olduğuna göre zekâta tabî olması gerekir.”<sup>158</sup>

d) Ürünüyle birlikte satışı yapılan tarladan elde edilecek mahsulün öşrünün satıcı tarafından ödeneceği konusunda Hanefî Müçtehitleri arasında ihtilâf yoktur. Fakat hükmün farklı gerekçelere dayandırıldığı görülmektedir. Ebû Hanife'ye göre, ürün olgunlaştıktan sonra satış yapılmışsa öşrün satıcı tarafından verilmesinin gerekçesi, ürünün satıcının mülkünde olgunlaşması yani satıcının tarlasının neması olmasıdır<sup>159</sup>.

Ebû Hanife bu içtihadını “*Ey İman edenler! Kazandıklarınızın helâl olanlarından ve sizin için yerden çıkardıklarımızdan verin.*”<sup>160</sup> ayetine dayandırmaktadır. Ürünün kendiliğinden yetişmesi ve satıştan önce olgunlaşması ayetteki “*sizin için yerden çıkardıklarımızdan*” ifadesinin kapsamına girdiğinden öşür vermek satıcıya gerekir. Ebû Hanife'nin bu meselede ayetin *mutlak* ifadesini esas aldığı görülmektedir.

Ebu Yusuf ise, ürünün öşrünün satıcı tarafından verilmesi gerektiğinin gerekçesi ürünün satış sırasında olgunlaşmış olmasıdır. O, görüşünü “*Hasat günü ürünün hakkını, zekâtını verin*”<sup>161</sup> ayetiyle delillendirmiştir. Zira ürünün olgunlaşması hasat zamanının gelmesi anlamına gelir. Bu durumda satıcı arazisini hasat zamanı satmış olacağından öşür de satıcıya gerekir.

<sup>155</sup> Bakara 2/43.

<sup>156</sup> Bakara 2/83, 110; Müzzemmil 74 / 20; Nisâ 4 / 77.

<sup>157</sup> Serahsi, a.g.e., II, 212-213. Yavuz, a.g.e., s. 233.

<sup>158</sup> Yavuz, a.g.e., a.y.

<sup>159</sup> Serahsi, a.g.e., II, 206.

<sup>160</sup> Bakara 2/267.

<sup>161</sup> En'am 6/141.

Eğer ürün olgunlaşmadan önce tarla satılmış olursa, tarladaki bu ürünün öşrü hasat zamanında müşteri tarafından ödenir. Çünkü öşür, ürün (mahsul) sebebiyle vacip olur. Olgunlaşmamış üründen zekât verilmez.

Ebû Yusuf'a göre ise, eğer satıcı ürün yeşilken gelir elde ederse onun zekâtı satıcıya, olgunlaştıktan sonraki öşür ise müşteriye ait olur. Çünkü ürün müşterinin mülkünde olgunlaşmıştır.<sup>162</sup>

## 8. Kefaretler

Hanefilere göre yemin kefareti olan üç günlük orucun peş peşe tutulması gerekir. Aynı ayrı tutulursa sahih olmaz. İmam Şafî, Malik ve bir rivayette İmam Ahmed'e göre ise yemin kefareti orucunda tetâbu' (peş peşe tutmak) şart olmadığı için peş peşe tutulabileceği gibi ayrı günlerde de tutulabilir. Bu müçtehitlerin delilleri, “ *Allah size rast gele yeminlerinizden dolayı değil bile bilerek yaptığınız yeminlerinizden ötürü hesap sorar. Yemin kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalamasından on düşkünü yedirmek yahut giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Bunlara gücü yetmeyen üç gün oruç tutmalıdır; yeminlerinizin kefareti budur.* ”<sup>163</sup> ayetinin zâhirî mânâsıdır.<sup>164</sup>

Hanefilerin delilleri ise, Abdullah b. Mesud kıraatinde bulunan “peş peşe” üç gün oruç tutmayı emreden (*fe sıyâmü selâseti eyyâmin “mütetâbiâtin”*)<sup>165</sup> şeklindeki şaz rivayettir. Hanefiler bu şaz rivayeti, kendisiyle amel etme hususunda Kur'ân gibi kabul etmişlerdir. İmam Serahsî, Hanefilerin bu konudaki gerekçesini şöyle açıklamıştır:

“Biz İbn Mes'ud'un kıraatini Kur'ân'a ilâve olarak delil kabul etmedik. Bunu ancak İbn Mes'ud'un Rasulü Allah'tan rivayet ettiği bir haber mertebesinde kabul ettik. Çünkü biz onun Rasulü Allah'tan işitme (sema) yoluyla kıraat edildiğini biliyoruz. Rasulü Allah'ın haberi ise amelin vacip olması konusunda makbuldür.”<sup>166</sup>

Söz konusu rivayeti cumhur, mütevâtir olmadığı gerekçesiyle Kur'ân'dan saymamış bu nedenle namazda okunamayacağını ve amelî konularda delil olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Hanefiler ise ifade ettiğimiz gibi Kur'ân olmaması nedeniyle namazda okunamayacağını fakat Rasulü Allah'tan gelen bir haber olması dolayısıyla bu rivayetle amel edilebileceğini söyleyerek cumhurdan farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir.

<sup>162</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 206-207.

<sup>163</sup> Maide 5/89.

<sup>164</sup> Hinn, *a.g.e.*, s. 277-278.

<sup>165</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 21.

<sup>166</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, III, 188; Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 151-154.

## B. SÜNNET NASSLARININ YORUMUNA DAYALI İÇTİHATLAR

İbadetlerle ilgili seçtiğimiz örneklerde yer alan “nass(ayet ve hadis)lardan hüküm çıkarma usulleri hakkında yukarıda, sünnetin kaynak değeri konusunda da birinci bölümde yer vermiştik. Burada, umûmu’l-belvâ olan konularda Hanefilerin, yaygınlığı sebebiyle herkesin bilmesi gereken konularda haber-i vahidle amel etmediklerini ve ibadetlerle ilgili hükümleri bu görüşe dayandırdıklarını ifade etmek istiyoruz. İmam Şafî ve hadis ehline göre ise, senedi sahih olmak şartıyla haber-i vahid bu konularda delil olarak kabul edilir.

Hanefilerin ibadetler konusunda hadislerin yorumuna dayalı olarak yaptıkları içtihatlardan bazıları şunlardır:

### 1. Abdest

Hanefî Mezhebine göre mestler üzerine mesh etmenin müddeti mukîm için bir gün bir gece, misafir için üç gün üç gecedir. Bu konuda dayandıkları delil Huzeyme b. Sabit’ten rivayet edilen “*Mukim olan kişi bir gün bir gece, misafir ise üç gün üç gece mesh eder.*”<sup>167</sup> hadisidir. Fakat Hasan-ı Basrî’ye göre misafir için mesh süresi ebedîdir. Her hangi bir süre ile sınırlandırılmamıştır. Bunun dayanağı, Ammar b. Yasir’den rivayet edilen şu hadistir: “*Ya Rasulallah! Mestler üzerine bir gün mesh edeyim mi? dedim.*”*Evet*” buyurdu. *İki gün mesh edeyim mi? dedim.* “*Evet*” buyurdu. *Nihayet yedi güne kadar sordum.* “*Seferde bulunduğun zaman dilediğin kadar mesh et*” buyurdu”<sup>168</sup>

Bu hadis Hanefilerce şaz olduğu gerekçesiyle delil kabul edilmemiş, konuyla ilgili Huzeyme’den rivayet edilen meşhur hadisle çeliştiği için terk edilmiştir.”<sup>169</sup> Burada Hanefilerin şâz olan hadisi meşhur hadis karşısında kabul etmedikleri görülmektedir.

### 2. Namaz

Vitir namazının hükmü konusunda Ebû Hanife’den üç görüş rivayet edilmiştir. Hanefî mezhebinde tercih edilen, vitir namazının vacip olduğu şeklindeki görüşüdür. Diğer mezheplere göre ise sünnettir.

Ebû Hanife’nin bu konudaki delili, Ebû Bûsre el-Gıfârî’den rivayet edilen şu hadistir: “*Rasulullah şöyle buyurmuştur: Allah teâla size bir namaz daha ziyade kıldı (ilâve etti). Dikkat edin! O Vitir’dir. Onu yatsı ile fecir arasındaki vakitte kılın.*”<sup>170</sup> Ebû Hanife’ye

<sup>167</sup> Tirmizî, *Kitâbu’t-Tahâre*, 96.

<sup>168</sup> İbn Mâce, *Kitâbu’t-Tahâre*, 84.

<sup>169</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, I, 101; Serahsî, *a.g.e.*, I, 99; Bâbertî, *a.g.e.*, I, 137.

<sup>170</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 155; Merginânî, *a.g.e.*, I, 424.

göre bu hadis, vitir namazının diğer farz namazlardan sonra onlara ilâveten vacip kılındığını göstermektedir. Çünkü “*İnallâhe teâlâ zâdeküm salâten*” (Allah size “bir namaz” daha ziyade etti) cümlesinde arttırmanın Hz. Peygamber değil, Allah olduğu ifade edilmiştir. Eğer Rasulullah’a izafe edilseydi sünnet olmuş olurdu. Allah’a izafe edildiğine göre bu vacip (farz) namazlara ziyade edilen bir namaz olduğunu gösterir. Fakat vitir namazı, kesinlik ifade eden bir delil ile sabit olmadığı için farz değildir. Bu nedenle inkâr eden kâfir olmaz. Kendisiyle amel etmeyi gerektiren bir delille (âhad haber) sabit olduğu için vaciptir.<sup>171</sup>

Ebû Hanife’den sonraki Hanefî fakihler vitir namazının vacip oluşunu aklî bazı delillerle ortaya koymaya çalışmışlardır. Meselâ, teravîh namazının yirmi rekât olarak kılınması konusunda sahabenin ittifakı söz konusudur. Yirmi rekât kılınmasının dayanağı ise gece ve gündüz kılınan vacip (farz) namazların toplamının yirmi rekât olmasıdır. Gece ve gündüz namazlarının toplam rekât sayısı ise ancak vitirle birlikte yirmiye ulaşmaktadır. Bu durumda vitir namazının vacip namazlar arasında sayılması gerekir.<sup>172</sup>

Bu meselede Ebû Hanife’nin konuyla ilgili ahad yollu haberdeki lâfzın yorumunu esas aldığı, sonrakilerin de onun görüşünü ispat noktasında bir takım aklî izahlarda buldukları görülmektedir.

### 3. Tilâvet Secdesi

Hanefî mezhebine göre, secde ayetini okuyan veya işiten kimsenin tilâvet secdesi yapması vaciptir. Şafilere göre ise sünnettir. Onlar, Hz. Ömer’in minberde iken secde ayeti okuduğunda hemen secde etmesi fakat aynı ayeti Cuma’da okuduğunda secde etmemesi, hatta secdeye davrananlara, “O bize yazılmadı, onu ancak dileyen yapar” diye uyarıda bulunmasını delil olarak kabul etmişlerdir.<sup>173</sup>

Hanefîlerin delili ise Ebû Hureyre’den rivayet edilen şu hadistir: “*Rasulullah şöyle buyurdu: ‘İnsan secde ayetini okuyup secde ettiği zaman şeytan ağlayarak uzaklaşır ve şöyle der: Eyvah! Âdemoğlu secde ile emrolundu, yaptı ve cenneti hak etti. Ben de secde ile emrolundum, ancak yapmadım ve cehennemini hak ettim.*”<sup>174</sup>

Hanefîler bu hadisi insanların secde ile emredildiğine dair delil kabul etmişlerdir. Onlara göre hadisteki secde emri vücûbu gerektirir. Ayrıca İmam Serahsî, Hz. Ali, Hz Osman

<sup>171</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.; İbnü’l-Hümâm, a.g.e., I, 423-424.

<sup>172</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>173</sup> Şeybânî, a.g.e., I, 285-287; Serahsî, a.g.e., II, 4.

<sup>174</sup> Rûdânî, Cemu’l-Fevâid, I, 267 (hadis no: 1804)



ve İbn Abbas'tan rivayet edilen, "Okuyan, işiten ve orada bulunan kimseye secde gerekir" sözündeki "alâ" edâtının da vaciplik ifade ettiğini söylemiştir.<sup>175</sup>

Hanefilerin, tilâvet secdesini vacip kabul etmelerinin başka delilleri de vardır, fakat hadisin ibaresi ve sahabe sözünden yola çıkarak yaptıkları izahlar bu şekildedir

#### 4. Oruç

a) Hanefilere göre Ramazan ayında unutarak yiyen, içen ve cinsel ilişkiye giren kimsenin orucu bozulmaz. Bu konudaki delilleri Hz. Peygamber'in "Kim oruçlu iken unutarak yer ve içerse orucunu tamamlasın. Şüphesiz onu Allah yedirmiş ve içirmiştir."<sup>176</sup> hadisidir. Bu hadis ibaresiyle, unutarak yiyen ve içen kimsenin orucunun sahih olduğuna, delâletiyle de unutarak cima eden kimsenin orucunun bozulmayacağına delâlet eder.

Hanefiler, dil bilen herkesin burada "orucun sahih olma sebebini ifade eden mânâ"nın "yeme ve içme " olmadığını bilakis unutmak olduğunu anlayacağını söylemişler, unutarak cima etmeyi bu mânâda yeme içmeye benzetmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre, *nassin delâletiyle* cima konusunda da aynı hüküm geçerlidir.<sup>177</sup>

İmam Serahsî bu meseleyi bir örnekle şöyle izah etmiştir: "Orucun hükmü konusunda yeme içme ve cinsel ilişki arasındaki eşitlik nass ile sabittir. Bunlardan biri hakkında nass varit olunca diğeri hakkında da varit olmuş gibi olur. Nitekim bir kimse diğere "Zeyd ve Amr'a eşit olarak hediye ver" dese ardından da "Zeyd'e bir dirhen ver" dese bu söz (ün delâletin)den Amr'a da bir dirhem verileceği anlaşılır."<sup>178</sup>

b) Hanefî Mezhebine göre, cinsel ilişki sebebiyle erkeğe vacip olan kefarete eğer bunu kadın da istemişse kadına da vacip olur. Delilleri ise, "Kim Ramazanda bilerek iftar ederse, zihar yapan kimseye vacip olan kefarete ona da vacip olur."<sup>179</sup> hadisindeki "kim (men)" lafzının umûmîliğidir. Bu lâfız hem erkekleri hem de kadınları kapsar. Ayrıca kefareti gerektiren sebep, orucu bozma (iftar) dır. Bu ise "tam cinayet (kefareti gerektiren sebep)"tir. Bu sebep erkek için olduğu gibi kadın için de geçerlidir.<sup>180</sup>

<sup>175</sup> Serahsî, a.g.e., II, 4.

<sup>176</sup> Müslim, *Siyâm*, 171; Tirmîzî, *Savm*, 36.

<sup>177</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 245.

<sup>178</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, III, 65-66; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., II, 327.

<sup>179</sup> Serahsî, a.g.e., III, 71; Merginânî, a.g.e., II, 338; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., II, 338.

<sup>180</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

Hanefiler bu meseleyi zina cezasına da kıyas etmişlerdir. Zina cezası ise, zina eden erkeğe uygulandığı gibi zina eden kadına da uygulanır. Şafîlere göre ise, yalnız cinsel temasla oruç bozulunca kefarete gerekir, yeme içmeyle bozulduğunda ise kaza etmek yeterlidir.

c) Hanefî Mezhebine göre; Ramazanda oruçluyken kasten yemek ve içmek, hem kaza hem de kefareti gerektirir. Malikî, Hanbelî ve Şafî mezhebine göre ise kefareti gerektirmez, sadece kazayı gerektirir. Şafîler bunu şöyle izah ediyorlar: “Kefareti vacip kılan sebep nass<sup>181</sup> ile belirlenmiştir, o da cinsel ilişkidir. Şayet yeme içme ile kefarete vacip olsaydı bu, cinsel ilişkiye kıyas edilerek olurdu. Kefaretlerde ise kıyasa yer yoktur. Bu yüzden kefarete sadece cinsel ilişkiye has kılınmıştır.<sup>182</sup>

Hanefiler ise görüşlerini “*Kim Ramazanda bilerek iftar ederse, zıhar yapan kimseye vacip olan kefarete ona da vacip olur.*” hadisiyle Ebu Hureyre’den rivayet edilen şu hadise dayandırmışlardır: “*Bir adam Hz. Peygambere geldi ve; “Ya Rasulallah, Ben Ramazanda iftar ettim (yedim içtim).” dedi. Hz. Peygamber ona: “Yolcu ve hasta değilken mi?” diye sordu. Adam “Evet” deyince, Hz. Peygamber ona, “Köle azat et” buyurdu.*<sup>183</sup>

Hanefiler görüşlerini savunmak için bu iki rivayetin yanı sıra Hz. Ali’nin, “Yeme içme ve cinsel ilişkiden dolayı kefarete gerekir.” sözünü delil getirmişlerdir.<sup>184</sup>

Yine Hanefiler, bu konuda yukarıdaki rivayetlerle yetinmeyip, bilerek yeme içmenin nassa saygısızlık ve nassın saygınlığını (hurmet) ihlâl etme anlamına geleceği için cinsel ilişkide olduğu gibi kefareti gerektirdiği şeklinde izahlar yapmışlar ve görüşlerini şöyle temellendirmeye çalışmışlardır:

“Biz yeme içme sebebiyle kefaretin gerekeceğini kıyasa dayanarak söylemiyoruz. *Nass ile istidlâl ederek (delâletü’n-nass)* vacip kılıyoruz. Şöyle ki; Ebû Hureyre hadisinde adam, cinsel ilişki sebebiyle orucundan endişe etti ve gelip bunun hükmünü Hz. Peygamber’e sordu. Hz. Peygamber de ona kefareti hükmetti. Burada bizatihi cinsel ilişkinin kendisi cinayet (oruca bozup kefarete gerektiren bir suç) değildir. Çünkü adam helâli olan karısıyla ilişkiye girmiştir. Burada kefareti gerektiren asıl neden -cinsel ilişki sebebiyle- “*bilerek orucunu bozması*”dır. İftar (oruca bozma) ise, cinsel ilişkiyle gerçekleşebileceği gibi bilerek yemek içmekle de gerçekleşir. Bilerek oruca bozma ise kefareti gerektiren bir durumdur.

<sup>181</sup> Ebû Hureyre hadisi, bk. **Buhârî**, *Savm*, 30; *Hibe*, 20; *Keffârât*, 2-4; **Müslim**, *Sıyâm*, 81; **Ebû Dâvud**, *Savm*, 37; **Tirmîzî**, *Savm*, 28; **İbn Mâce**, *Sıyâm*, 14.

<sup>182</sup> **Şeybânî**, *a.g.e.*, II, 265; **Serahsî**, *a.g.e.*, III, 73; **Merginânî**, *a.g.e.*, II, 339.

<sup>183</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, a.y. (İmam Serahsî bu hadisi Ebu Davud’un “Ramazanda içtim” şeklinde naklettiğini söylemiştir. Fakat yaptığımız araştırma sonunda söz konusu hadisin kaynağına ulaşamadık.)

<sup>184</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, a.y.; bk. **İbnü’l-Hümâm**, *a.g.e.*, II, 338.

Ayrıca insanın doğası Ramazan'da oruçluken yeme içmeye, cinsel ilişkiden daha fazla meyillidir. Bu nedenle yeme içme ile kefarete evleviyetle gereklidir.

Sonuç olarak biz, yeme içme sebebiyle vacip olan kefarete ile cinsel ilişki sebebiyle vacip olan kefareti eşit tuttuk. Dolayısıyla cinsel ilişki sebebiyle kefareti icap ettiren nassı, yeme içme konusunda da varit olmuş gibi kabul ettik. Aynı şekilde, unutarak yeme içme konusunda varit olan nassı, unutarak cinsel ilişki konusunda da varit olmuş gibi kabul ettik.<sup>185</sup>

Hanefî Mezhebinin bu meselede konuyla ilgili rivayetlerden ziyade, nassın delâletini esas aldıkları ve bunu aklî bir takım izahlarla destekledikleri anlaşılmaktadır.

## 5. Hac

a) Hanefî mezhebine göre, Mekke'ye dışarıdan gelen (afakî) hacıların hac ibadetlerini tamamladıktan sonra Mekke'den ayrılırken son bir kez Kab'be'yi tavaf etmeleri (sader/vedâ) vaciptir. Şafîlere göre ise sünnettir. Onlar bu meseleyi Mekke'ye ilk gelişte yapılan kudüm (tahiyye/likâ) tavafına kıyas etmişlerdir. Çünkü her iki tavaf da Mekke'ye dışarıdan gelenlerin yaptıkları tavafıdır. Mekkeliler bu iki tavafı yapmak zorunda değillerdir. Eğer bu tavafı vacip olsaydı Mekke dışından gelenler (afakî) ile Mekkelilerin arasında fark olmaz, dolayısıyla Mekkelilerin de yapması gerekirdi.<sup>186</sup>

Hanefîlerin bu konudaki delili ise, Hz. Peygamber'in: *"Kim Beytullah'ı haccederse, onun son niyeti Beytullah olsun. Ancak hayızlı kadın müstesna, Onlara ruhsat verilmiştir."*<sup>187</sup> mealindeki sözüdür. Buradaki *"onun son niyeti Beytullah olsun"* emri, veda tavafının vacip oluşunu ifade eder. Hayızlı kadınlara verilen ruhsat da temiz olanların bu tavafı yapmalarının vacip olduğuna delâlet eder. Hanefîler ayrıca şu izahı yapmışlardır: Ziyaret tavafı ihramdan tam olarak çıkmak içindir. Veda tavafı ise, Mekke'de ikamet sona ermesi için yapılır. Bu nedenle ki, Mekke'de ikameti sona erenlerin veda tavafını yapması vaciptir.<sup>188</sup>

b) Hanefîlere göre tavaftan sonra Makam-ı İbrahim'de iki rekât namaz kılmak vaciptir. Rasulullah, Makam-ı İbrahim'e gelince *"Siz de İbrahim'in makamında namaz*

<sup>185</sup> Serahsî, a.g.e., III, 73-74.

<sup>186</sup> Serahsî, a.g.e., IV, 35; Kâsânî, a.g.e., II, 1131-1132.

<sup>187</sup> el-Mebcut adlı eserde hadis olarak nakledilen bu sözü Zelâî, Hz. Ömer'in sözü olarak şöyle nakletmiştir: *"Kim Beytullah'ı haccederse, onun son niyeti Beytullah olsun. Ancak hayızlı kadın müstesna. Hz. Peygamber, onlara ruhsat verdi."* (Zeylâî, *Nasbü'r-Râye*, III, 89.)

<sup>188</sup> Serahsî, a.g.e., IV, 35.

*kılın*”<sup>189</sup> ayetini okumuş ve iki rekât namaz kılmıştır. Kâbe’yi tavaf ettikten sonra da “*Kâbe’yi tavaf eden, her tavafı için iki rekât namaz kılsın*” buyurmuştur.<sup>190</sup>

Hanefiler buradaki emrin vücup ifade ettiğini söyleyerek söz konusu namazın vacipliğine hükmetmişlerdir. Ayrıca onlar Hz. Ömer’in Makam-ı İbrahim’de kılmayı unuttuğu bu namazın Mekke’den ayrıldıktan sonra “Zî Tuvâ” denen yerde iki rekat olarak kılmasını onun terk edilmemesi gereken (vacip) bir namaz olduğuna delil getirmişlerdir.<sup>191</sup>

Hz. Ömer’in bu uygulaması söz konusu namazın, izdiham söz konusu olduğunda Mescid-i Haram’ın uygun görülen her hangi bir yerinde kılınabilmesinin cevazına dair içtihatların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hanefilere göre de mükelleften meşakkati kaldırmayı yönü dikkate alınarak bu şekildeki bir uygulama caiz görülmüştür.<sup>192</sup>

## 6. Zekât

a) Ebû Hanife’ye göre topraktan elde edilen üründen öşür vermek gerektiği gibi toprakta yetişen sebze ve meyvelerden de gerekir. Onun dayandığı delil “*Toprağın çıkardığı ürünlerden öşür vermek gerekir*”<sup>193</sup> ve “*Yağmur suyu ile sulanan topraklardan onda bir zekât vermek gerekir.*”<sup>194</sup> mealindeki hadisleridir. Bu hadisler umûm ifade ettiği için topraktan çıkan her şeyden öşür vermek gerekir.

Konuyla ilgili olarak rivayet edilen bir başka hadise göre, “*Sebzelerden (hadravât) zekât vermek gerekmez.*”<sup>195</sup> Hâss olan bu hadis, âmî olan yukarıdaki iki hadis ile çelişmektedir. İmam Azam Ebû Hanife, teorideki usulüne uygun olarak âmî olan ilk hadisin hükmü ile amel etmiştir. Has olan son hadisle amel etmeyerek söz konusu hadisi şöyle tevil etmiştir: “Yani uygulamada sebze ve meyvelerden fiilen alınan bir sadaka yoktur. Zekât memuru uğradığı zaman böyle ürünlerden fiilen zekât almamıştır.”<sup>196</sup>

b) Ebû Hanife ve İmam Muhammed’e göre; kuzu, buzağı ve dana gibi yavru hayvanlar zekâta tabi değildir. Ebû Yusuf’a göre ise nisap tamamlandığında yaş şartı eksik bile olsa bunların zekâtı verilir. Ebû Yusuf, yaşını doldurmamış hayvanları büyüklere kıyas etmiştir. İmam Şafî’de bu görüştedir.<sup>197</sup>

<sup>189</sup> Bakara 2/125.

<sup>190</sup> Serahsî, a.g.e., IV, 12.

<sup>191</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>192</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>193</sup> Buhârî, Kitâbu’z-zekât, 55.

<sup>194</sup> Buhârî, Kitâbu’z-zekât, 56.

<sup>195</sup> Zeylâî, Nasbu’r-Râye, II, 386.

<sup>196</sup> Şeybânî, a.g.e., II, 121, 135; Serahsî, a.g.e., III, 2; İbnü’l-Hümâm, a.g.e., II, 244-245.

<sup>197</sup> Serahsî, a.g.e., II, 157; Merginânî, a.g.e., II, 186.

İmam Züfer ve İmam Malik'e göre ise yaşını doldurmamış kuzu, buzağı ve danalar zekâta tabidir. İmam Züfer'in delili, “*Beş sâime deveden bir koyun zekât verilir*”<sup>198</sup> mealindeki hadistir. Ona göre bu hadisteki “deve” (el-ibil) kelimesi *cins isimdir*, büyüğünü de küçüğünü de içine alır. Tıpkı “âdemî (el-âdemiyyü) ismi gibi. Ayrıca develerden sadece biri iki yaşında diğerleri de yaşını doldurmamış olsaydı tamamı için zekât olarak bir koyun vermek gerekecekti. Dolayısıyla yaşına bakmadan sadece nisaba itibar ederek zekâta tabi kılınır.<sup>199</sup>

Bu meselede İmam Züfer'in hadisteki “deve” (el-ibil) kelimesinin cins isim olduğunu söyleyerek içtihadında lügavî bir yorumu esas aldığı anlaşılmaktadır.

c) Hanefî Mezhebine göre; koyunlardan alınacak zekât hayvanının erkek veya dişi olması arasında fark yoktur. Delilleri ise, “*kırk koyunda bir koyun zekât gerekir.*”<sup>200</sup> hadisindeki koyun (şât) kelimesinin hem erkek hem de dişi koyun için kullanılan *cins isim* olmasıdır. İmam Şafîî ise tamamı erkek ise zekât olarak erkek koyun alınması gerektiği görüşündedir.<sup>201</sup>

Hanefilerin bu meseledeki içtihatlarında hadisteki bir kelimenin içerdiği anlamı esas aldıkları görülmektedir.

d) Hanefiler, madenlerin zekâtı konusundaki görüşlerini ortaya koyarken önce madenleri tasnife tabi tutmuşlar, madenler konusundaki içtihatlarını da söz konusu tasnife göre ortaya koymuşlardır. Bu tasnife göre madenler üç kısma ayrılır:

aa) Eriyebilen ve kalıp haline getirilebilen katı cisimler. Altın, gümüş, demir, bakır vb. Hanefilere göre bu gurupta yer alan madenlerden beşte bir (humus) oranında zekât vermek gerekir. Delilleri ise, “*Rikaz'da 1/5 oranında zekât vermek gerekir*”<sup>202</sup> hadisidir. Hanefiler hadiste geçen “Rikaz” kelimesinin hem bu tür madenleri hem de defineleri kapsadığını söylemişler ve defineler için de 1/5 zekât hükmünü getirmişlerdir. Ayrıca definelerin zekâtı konusunda şu hadisi delil getirmişlerdir: “*H. Peygamber'e harabede bulunan şeyin zekâtı sorulduğunda şöyle dedi: “Bu konuda ve rikaz konusunda 1/5 zekât gerekir.”*”<sup>203</sup>

Hanefilere göre define ve madenlerin zekât oranlarının aynı olmasının bir başka gerekçesi bunların her ikisinin de *değerli maddeler* olmalarıdır.

<sup>198</sup> **Ebû Dâvud**, *Zekât*, 5; **Nesâî**, *Zekât*, 5–10.

<sup>199</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, II, 157-158; **İbnü'l-Hümâm**, *a.g.e.*, II, 186.

<sup>200</sup> **Ebû Dâvud**, *Zekât*, 5; **Tirmîzî**, *Zekât*, 4.

<sup>201</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, II, 183.

<sup>202</sup> **Miras**, Kamil – **Naim**, Ahmet, *Tecrid-i Sarih Tercümesi*, V, 310.

<sup>203</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, II, 211; **İbnü'l-Hümâm**, *a.g.e.*, II, 232-233.

ab) Erimeyen sürme taşı, alçı taşı ve sıçanotu (zırnık) gibi cisimler. Hanefilere göre bunlardan zekât vermek gerekmez. Delilleri ise, “*Taştan zekât gerekmez*” (La zekâte fi'l-hacer) hadisidir. Eğer bu tür madenler ticarî maksatla çıkartılıyor ve işletiliyorsa zekâta tabidir. Erimeyen tüm madenler için bu hüküm geçerlidir.<sup>204</sup>

ac) Su, cıva ve petrol gibi katılaşmayan sıvılar. Hanefilere göre bu tür madenler de zekâta tabi değildir. Çünkü bunlar su hükmündedir. Su ise kendiliğinden çıkan ve herkesin ortak kullanımına açık olan bir sıvıdır. Çıkarmak için ayrıca masraf yapılmaz. Sürekli sıvı halde kalan, katılaşma özelliği olmayan diğer tüm madenler suyun hükmüne dâhildir. Bu meselede Hanefilerin sıvı nitelikteki madenleri suya kıyas ettikleri görülmektedir.

İmam Serahsî'nin kendi yaşadığı dönemlerdeki madencilik biliminin verilerini esas alarak veya kendi maden bilgisine dayanarak yaptığı bu tasnif ve bu tasnife dayanarak ortaya koyduğu içtihatları yeniden değerlendirmek gerektiği ortadadır. Bilim ve teknolojinin son derece ilerlediği, madencilik alanının sektörleştiği günümüzde yeni tasnifler ve içtihatlar ortaya kaymak kaçınılmazdır. Çünkü yukarıda da naklettiğimiz gibi bu içtihatların yapıldığı asırlarda altın, gümüş, demir ve bakır gibi madenlerin dışında kalan hiçbir yeraltı kaynağının ekonomik bir değer taşımadığı bilinmektedir. Bu yüzden de zekâta tabi kılınmamıştır.

Günümüzde ise yeraltından çıkarılan ister katı ister sıvı ister toprak cinsinden olsun binlerce maden türü ekonomik değer taşımakta, günlük hayatımızda kullandığımız eşyaların üretiminde ve ilaç sanayisinde kullanılmaktadır. Bu nedenle hadiste geçen “rikaz” kelimesini yeniden anlamaya çalışmak gerekir. Nitekim zekât konusunda yaptığı çalışmalarla dikkati çeken Y.Vehbi Yavuz, bu tanımlamayı yeniden yapmış ve şöyle demiştir:

“Günümüz gerçeklerini daha bariz olarak aksettirmesi bakımından “Rikaz”ı şöyle tarif edebiliriz: Rikaz, ister tabii olarak bulunsun, ister sonradan konulsun, yeraltındaki bütün kaynak ve zenginliklere şamil bir ifadedir.”<sup>205</sup>

Buna göre, yeraltından çıkarılan ve ekonomik değer taşıyan bütün madenlerden 1/5 oranında zekât vermek gerekir. Nitekim Ebû Hanife de üzerinden sene geçmeyi ve nisap miktarını doldurmayı şart koşmaksızın bütün define ve altın gümüş, demir bakır gibi eriyebilen katı madenlerden 1/5 oranında zekât vermek gerektiğini söylemiştir. Onun delili yukarıda zikrettiğimiz hadisin (Rikaz hadisi) *umumi* oluşudur. Biz de günümüzde mevcut olan

<sup>204</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 212.

<sup>205</sup> Yavuz, Y.Vehbi, *İslamda Zekât Müessesesi*, s. 235.

tüm madenleri hadisin umumîliğini kapsamında değerlendirmenin ve her birinden 1/5 zekât almanın daha isabetli olacağını düşünmekteyiz.

## 7. Fitre

a) Hanefî Mezhebine göre Ramazan Bayramında fitreyi muhtaç olan kimselere vermek vaciptir. Delil ise, “*Böyle bir günde onları, istemekten müstağni kılın*” hadisidir.<sup>206</sup> Bu hadis, sadakanın fakirlere verilmesi gerektiğine “ibaresi” ile, fakat bu fitreyi zengin olan kimselerin vermesine ve dilenmekten müstağni olmak için bayram günü namazdan çıkmadan önce ödenmesi gerektiğine “işaret” yolu ile delâlet etmektedir.<sup>207</sup>

Ebû Hanife ve İmam Muhammed’e göre bu hadis fakirin ihtiyacını gidermeye, “işareten delâlet” ettiği için fitre zimmîlere de verilebilir. Fakat İmam Ebû Yusuf’tan bir rivayete göre ise ancak Müslümanların fakirlerine verilebilir.<sup>208</sup>

b) Fitre olarak buğday ve arpa unu vermek, kendilerini vermek gibidir. Ebû Hanife’ye göre kuru üzümün ödenecek fitrenin miktarı yarım ölçektir. Bunun dayandığı delil bazı hadislerdeki “*kuru üzümün yarım ölçek*” ilâvesidir. Fakat Hanefî Mezhebi bu ilâveyi şaz olması dolayısıyla kabul etmemiştir. Sebebi ise bunun herkesin mutlaka bilmesi gereken konulardan olmasıdır. Hanefî müçtehitleri, Ebû Hanife’nin görüşünü değerlendirmişler ve onun, şaz hadise dayanarak değil, kuru üzümü buğdaya benzeterek böyle bir hükme vardığını söylemişlerdir.<sup>209</sup>

İmam Muhammed ve Ebû Yusuf ise kuru üzümü hurmaya kıyas ederek şöyle demişlerdir. “Kuru üzümün hurmada olduğu gibi bir sa’ verilir. Çünkü kıymet ve maksat bakımından bunlar birbirine yakındır. Ayrıca bazı hadislerde –her ne kadar şâz da olsa- bu şekilde rivayet edilmiştir.”<sup>210</sup>

c) Hanefî Mezhebine göre; “Keş (bir çeşit peynir, yoğurt)” ten verilecek fitre, ölçek hesabıyla değil kıymete göre belirlenir. İmama Malik’e göre ise, hadisteki “*Keş’ten bir ölçek*”<sup>211</sup> ibaresi gereği “bir ölçek” verilmesi gerekir.

Fakat Hanefî müçtehitleri, bu rivayeti şaz kabul etmişler ve şöyle demişlerdir. “Meşhur hadislerde böyle bir ilâve rivayet gelmemiştir. Herkesin bilmesi gereken umumî

<sup>206</sup> Dârekutnî, İbn Adiy’den rivayet etmiştir. Ayrıca Hâkim, Ulûmu’l-Hadis’te İbn Ömer’den rivayet etmiştir.

<sup>207</sup> Serahsî, a.g.e., III, 111; İbnü’l-Hümâm, a.g.e., II, 281 vd.

<sup>208</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>209</sup> Serahsî, a.g.e., III, 114.

<sup>210</sup> Serahsî, a.g.e., III, 114; İbnü’l-Hümâm, a.g.e., II, 291.

<sup>211</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1992, III, 98.

belvâ ile ilgili böyle bir konuda şaz olan bir hadis ile fitre ölçüsü belirlenemez.”<sup>212</sup> Bu meselede de Hanefilerin şaz hadisle amel etmedikleri görülmektedir.

d) Hanefî Mezhebine göre; bir kimse Müslüman kölesinin fitresini ödemekle mükellef olduğu gibi kâfir olan kölesinin fitresini de ödemekle mükelleftir. Bu konudaki delil, “Geçimini üstlendiğiniz kimselerin (fitresini) ödeyiniz.”<sup>213</sup> hadisi çerçevesinde kabul ettikleri şu prensiptir: “Kölesi hakkında efendiye bir şeyin vacip olması konusunda, efendinin ehliyet sahibi olmasına bakılır.”<sup>214</sup>

Hanefiler, bu meseleyle ilgili olarak İbn Abbas’tan rivayet edilen “*Hür veya Yahudi veya Hıristiyan veya Mecusî olan her kölenin (fitresini) ödeyiniz.*”<sup>215</sup> hadisini de zikretmişlerdir. Hanefiler bu hadisi, kendi görüşlerini destekleyen bir nass olduğu halde şâz olması sebebiyle delil olarak kabul etmemişler ve içtihatlarını konuyla ilgili yukarıdaki ilkeye dayandırdıklarını ısrarla vurgulamışlardır.<sup>216</sup>

### C. HADİSLERİN TEVİLİNE DAYALI İÇTİHATLAR

Sözlükte, bir şeyi döndürmek, bir sözü tefsir etmek gibi anlamlara gelen tevil fıkıh ıstilahında şöyle tanımlanmıştır: Zahirî manasına ihtimali bulunmakla beraber sözü, kendisinden anlaşılan bu mananın dışında bir manaya hamletmektir.

Kuvvetli kanaat (gâlib rey) ile müşterek kelimenin tercih edilen nasslarından her hangi birine müevvel denildiği gibi, kitap ile sünnet arasında müşterek lâfızlardan hafi, müşkil ve mücmelde bulunan özellikler, haber-i vahid ve kıyas gibi kesinlik ifade etmeyen bir delil sebebiyle giderilirse bunlara da müevvel denir. Yani zahir ve nass gibi lâfızlar da muhtemel buldukları manaya hamledildikleri zaman müevvel adını alırlar. Bu şekilde müşterek, mücmel, hafi, müşkil, nass ve zahir gibi lâfızların her hangi bir delil yardımı ile muhtemil buldukları manalara hamledilmelerine te’vil adı verilir.<sup>217</sup>

Bu şekildeki te’vil fıkıh usulü kitaplarında müevvel başlığı altında yer almış ve uygulamadan örnekler verilmiştir. Hanefî müçtehitlerinin bu çeşit te’vil dışında, sık başvurdukları başka te’vil metotlarının olduğunu tespit ettik. Söz konusu te’vil, müçtehidin

<sup>212</sup> Serahsî, a.g.e., III, 114.

<sup>213</sup> Serahsî, a.g.e., II, 103.

<sup>214</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>215</sup> Serahsî, a.g.e., II, 103-104; İbnü’l-Hümâm, a.g.e., II, 289.

<sup>216</sup> Serahsî, a.g.e., III, 104.

<sup>217</sup> Bk. Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh*, (Fıkıh Usûlü), (Çev. Ruhi Özcan), Emek Matbası, 1982, s. 445-447.



gerektiğinde nass durumunda bulunan bir hadisi kendi görüşleri istikametinde yorumlamaları şeklinde kendini göstermektedir. Hanefilerin bu tür te'villerine aşağıdaki örnekler verilebilir.

## 1. Abdest

a) Abdest alırken sarık ve külâh üzerine mesh etmek Hanefî mezhebine göre caiz değildir. Ahmed b. Hanbel, Evzaî ve Zahirîlere göre ise caizdir. Onların delili Hz. Peygamberden rivayet edilen Sevban ve Bilal-i Habeşî den rivayet edilen uygulamalardır. Sevbân şöyle anlatıyor: “*Rasulüllah bir seriyye gönderdi, çok soğukla karşılaştılar. Geldiklerinde durumdan şikâyet etmeleri üzerine, Hz. Peygamber onlara; abdest alırken, sarıkları ve mestleri üzerine mesh etmelerini emretti.*”<sup>218</sup> Bilal-i Habeşî'nin ifade ettiğine göre “*Rasulüllah mestleri ve sarığı üzerine mesh etmiştir*”<sup>219</sup>.

Hanefilerin delili ise, Ammar b. Yasir'in anlattığı şu hadisedir: “*Câbir b. Abdullah'a, mestler üzerine meshi sordum. O, 'Ey kardeşim oğlu, o sünnettir.' dedi. Sarık üzerine meshin hükmünü sorduğumda ise ' saçın mesh esnasında su ile buluşmalı' dedi.*”<sup>220</sup> İmam Serahsî'nin naklettiğine göre Câbir, şöyle demiştir: “*Rasûlüllah'ın sarığını başından çıkartıp alnını mesh ettiğini gördüm.*”<sup>221</sup>

Hanefiler bu rivayetlere dayanarak sarık veya külâh üzerine meshin caiz olmadığını söylemişlerdir. Onların delilleri ile çelişen yukarıdaki rivayetleri de şöyle te'vil etmişlerdir:

“Bilal, Hz. Peygamber'e uzak bir yerde olduğu için onun abdest alırken başını açmadan sarığı üzerine mesh ettiğini zannetti. Habuki O, sağrının altından başını mesh etmiştir. Hz. Peygamberin seriyyedekilere sarıkları üzerine mesh etmelerini emretmesi ile ilgili hadise gelince; Rasulüllah ahabından bir kısmına bazı şeyleri “hâss” kılmıştır. Dolayısıyla bu sadece onlara özel bir durumdur. Buna benzer başka örnekler de vardır. Meselâ Rasulüllah, Abdurrahman b. Avf'a ‘ipek elbise giymeyi’, Huzeyme'ye de ‘tek başına şahitlikte bulunmayı’ hâss kılmıştır. Bunların dışındaki kişilere ipek elbise giymek ve tek başına şahitlikte bulunmak caiz ve geçerli değildir. Bunlar sadece bu iki sahabîye caiz kılınmıştır. Sarık üzerine mesh de böyledir, seriyyedeki o kişilere özel bir cevazdır. Başkaları için geçerli değildir.”<sup>222</sup>

<sup>218</sup> **Ebû Dâvud**, *Tahâre*, 58.

<sup>219</sup> **Tirmizî**, *Tahâre*, 75.

<sup>220</sup> **Tirmizî**, *Tahâre*, 75.

<sup>221</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, I, 101; bk. **İbnü'l- Hümâm**, *a.g.e.*, I, 157-159.

<sup>222</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, a.y.

Hanefiler bu tevillerle yetinmemişler ayrıca şu izahı yapmışlardır: “Ayakları mesh etmenin yıkamaya bedel olması gibi mesh yıkamaya bedeldir. Başı mesh etme konusunda ise aslolan zaten meshtir, yıkama değildir. Bu durumda nasıl olur da sarık üzerine mesh, başı mesh etme yerine geçer? Mesh, meshe bedel olamaz. Ayrıca eli sarığın altına sokup başı mesh etmede her hangi bir zorluk yoktur.”<sup>223</sup>

Kadınların başörtüleri üzerine mesh etmeleri konusunda da Hanefiler aynı yaklaşımı sergilemişlerdir. Onların bu konudaki delilleri Hz. Aişe'nin uygulamasıdır. İmam Serahsî'nin naklettiğine göre, Hz. Aişe elini başörtüsünün altına sokup başını mesh ettikten sonra “Böyle yapmayı bana Rasûlullah emretti.” demiştir.<sup>224</sup>

Hanefiler, başörtüsünün sarık veya külâha göre daha ince olmasından dolayı mesh sırasında ıslaklığın başın dörtte birine nüfuz etmesi halinde buna cevaz verilmiştir. Hatta bazı Hanefiler, yeni başörtü üzerine mesh etmeyi, dokularının sıvıyı kolay geçirmeye daha müsait olması nedeniyle caiz görmüşlerdir.<sup>225</sup>

Sarık, külâh ve başörtü üzerine mesh konusunda Hanefilerin oldukça ihtiyatlı davrandıkları, buna cevaz veren rivayetleri tevil yoluna gittikleri görülmektedir.

b) İslâm âlimleri Hz. Peygamberin genellikle yolculukta ayağına mest giydiği ve abdest alırken mesti üzerine mesh ettiği yönündeki sahih rivayetlere<sup>226</sup> dayanarak gerek mukim gerekse yolcu olanlar için mest giymenin caiz olduğunu kabul etmişlerdir. Nitekim dört büyük fıkıh ekolüne göre de mest kullanmak caizdir.<sup>227</sup> Buna göre mest giyen Müslüman erkek veya bayan, abdest alırken ayaklarını yıkamayıp mestin üzerini meshedebilecektir.

Çorap üzerine meshin caiz olup olmadığı husunda ise müçtehitler arasında farklı görüşler vardır. Hanefî mezhebine göre, çorabın sık dokunmuş olması ve gerek ayakları gerekse arka taraflarını göstermeyecek kadar kalın olması halinde, üzerine mesh etmek caizdir. Nitekim İmam Serahsî, Türk keçesinden yapılan mestler üzerine meshin caiz olduğunu söylemiştir. Çünkü bu mestlerle uzun süre yolculuğa devam etmek mümkündür. İmam Muhammed ve Ebu Yusuf ile Hanbelîler de bu görüştedir.<sup>228</sup> Onların delili Hz. Peygamberin abdest alırken iki çorabı üzerine mesh ettiğine dair hadisidir.<sup>229</sup>

<sup>223</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>224</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>225</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>226</sup> Buhârî, *Vudû*, 48; Tirmîzî, *Tahâre*, 72, 73; Ebû Dâvud, *Tahâre*, 60.

<sup>227</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 34-35; Merginânî, *a.g.e.*, I, 143-144; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 143-144.

<sup>228</sup> Merginânî, *a.g.e.*, I, 156.

<sup>229</sup> Ebû Dâvud, *Tahâre*, 62; Serahsî, *a.g.e.*, I, 102.

Ebû Hanife'ye göre ise, kösele ile kaplanmamış ya da başka bir ek işlem görmemiş çoraplar üzerine mesh etmek caiz değildir. Eğer bu nitelikleri taşııyorsa kalın da olsa mesh caiz değildir. Çünkü bunlarla uzun süre yolculuk yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla bunlar ince çorap hükmündedir.<sup>230</sup>

Ebû Hanife, Hz. Peygamber'in çorapları üzerini mesh ettiğine dair hadisi tevil yoluna gitmiş ve şöyle demiştir: “Onun mesh ettiği çorapların altı pençeli (kösele ile kaplanmış), üstü de deri kaplı ve kalın idi. Bu yüzden de hiçbir bağ olmadan ayağa ve baldıra yapışıyordu.”<sup>231</sup>

İmam Serahsî Ebû Hanife'nin, vefatından önce hastalığı sırasında çorapları üzerine mesh ettiğini ve “Bu güne kadar yapmadığım bir şeyi yaptım, çoraplarıma mesh ettim, hâlbuki onların altı pençelenmiş değildi.” dediğini nakletmiştir. Onun bu uygulaması ve sözü daha sonra mezhebin kabul ettiği görüşün delilleri arasında zikredilmiştir.<sup>232</sup>

## 2. Namaz

a) Hanefî mezhebine göre, ölüye gıyabında cenaze namazı kılınmaz. Sadece hazır olan ölünün namazı kılınır. Malikîler de bu görüştedir. İmam Şafî'ye göre ise, gıyabî cenaze namazı kılmak caizdir. Delili Hz. Peygamber'in Habeş kıralı Necâşî'nin cenaze namazını gıyabında kılmasıdır. Cabir'den yapılan rivayete göre o, şöyle demiştir: “ *Peygamber efendimiz Ashame Necâşî'nin dört tekbir getirmek suretiyle cenâze namazını gıyabında kıldı.* ”<sup>233</sup> Hadisin diğer bir lâfızla yapılan rivayeti ise şöyledir: “*Bu gün Habeş ülkesinde sâlih bir adam öldü, onun namazını kılınız. Bunun üzerine biz Rasulullah'ın arkasında saf tuttuk, O da bize namazı kıldırdı.* ”<sup>234</sup>

Hanefiler, bu uygulamanın devlet başkanı olması sıfatıyla Rasulüllah'a özgü bir durum olduğunu, başkaları için böyle bir uygulamanın caiz olmayacağını söyleyerek hadisleri tevil etmişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber'den sonra başka hiç kimse gıyabî cenaze namazı kılmamıştır. Hanefilerin bir başka gerekçesi de cenazenin hazır bulunmaması nedeniyle ortaya çıkacak olan kible sorunudur. Onlara göre, cenaze namazının şartlarından biri de ölünün cemaatin önünde bulunması, cemaatin de kibleye doğru yönelmesidir. Gıyabî cenaze namazında bu şartlar oluşmaz.<sup>235</sup>

<sup>230</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 102; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 156-158.

<sup>231</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>232</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>233</sup> Buhârî, *Cenâiz*, 4, 5, 61, 65; Müslim, *Cenâiz*, 63, 64.

<sup>234</sup> Buhârî, *a.y.*; Müslim, *a.y.*

<sup>235</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 67.

b) Hanefilere göre, savaş sırasında şehit olan kimsenin cenaze namazı kılınır. Şafîlere göre ise kılınmaz. Onların delili, “Uhud savaşında şehit edilenler yıkanmadan, kanlarıyla defnedildiler, cenaze namazları da kılınmadı.”<sup>236</sup> şeklindeki sahabe rivayetidir. Cenaze namazı, şefaath ve günahların silinmesi için dua niteliğindedir. Şehit ise şahadetle günahlarından temizlenmiştir, ayrıca namazını kılmak gerekmez.<sup>237</sup>

Hanefiler Hz. Peygamber’in Uhud şehitlerinin namazını kıldığı, hatta Hz. Hamza için yetmiş namaz kıldığı şeklindeki rivayetlerden yola çıkarak şehidin namazının kılınması gerektiğini söylemişler ve konuyla ilgili rivayetleri şöyle tevil etmişlerdir: Hz. Hamza Rasulullah’ın önünde iken diğer şehitler tek tek onun yanına getirildi ve Hz. Peygamber tek tek her birinin namazını kıldı. Ravi de Rasulullah’ın, yetmiş namazın tamamını Hamza için kıldığını zannetti. Uhud şehitlerinin namazının kılınmadığını ifade eden hadis ise zayıftır. Ayrıca, râvî, o gün çok meşguldü, babası, kardeşi ve dayısı şehit edilmişti. Onları Medine’ye taşımak ve hazırlıklar yapmak için şehre gitmişti. Bu nedenle Hz. Peygamber uhud şehitlerinin namazını kılarken orada hazır değildi. Hz. Peygamberin şehitlerin namazını kıldığını gören ravi ise bu durumu gördü ve rivayet etti.<sup>238</sup>

Hanefilere göre cenaze namazı cenazeye duyulan saygının ve insanın üstün bir varlık olmasının (keramet) gereğidir. Bu, Müslümanlara özgü bir durumdur. Şehit, Allah yolunda canını vermekle bu saygı ve hürmete daha lâyıktır. Şehid dünya ahkâmı konusunda ölü muamelesi görür. Bu nedenle ölü için kılınan namaz onun için de kılınır. Ahiretle ilgili konularda ise diri gibi değerlendirilir.<sup>239</sup>

### 3. Oruç

a) Hanefî Mezhebine göre; bir kimse Ramazanda oruçlu iken karısını öpse ve inzal vaki olsa, o kimsenin orucu bozulur. Fakat kefareth değil, kaza gerekir. Delilleri, Meymûne binti Sa’d’ın şu hadistir: “Hz. Peygambere ikisi de oruçlu olduğu halde karısını öpen adamın durumu soruldu. Hz. Peygamber , “İkisi de oruçlarını bozdular” buyurdu.”<sup>240</sup>

Hanefiler, öpmenin orucu bozmasıyla ilgili olmasına rağmen bu hadisi tevil etmişler ve öpme sonucu inzal vaki olmasının orucu bozacağına dair delil getirmişlerdir. Onlar hadisi şöyle tevil etmişlerdir: “Hz. Peygamber vahiy yoluyla adama inzal vaki olduğunu bildiği için böyle demiştir.” Hanefiler, inzal vaki olmasını “şehveti tatmin” olarak

<sup>236</sup> **Ebû Dâvud**, *Cenâiz*, 27.

<sup>237</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, II, 50; **İbnü’l-Hümâm**, *a.g.e.*, II, 143-145.

<sup>238</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, a.y.

<sup>239</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, a.y.

<sup>240</sup> **Rûdânî**, *a.g.e.*, II, 47 (**Ebû Dâvud**, Hadis no: 2385)

değerlendirmişlerdir. Şehveti tatmin ise orucun rüknü olan “imsak”ı ortadan kaldırır. Rükünsüz ibadet eda edilmiş olmaz.<sup>241</sup>

Hanefilere göre kadın için de kaza gerekir. Fakat onların bu konudaki delili yukarıdaki hadis değil, ihtilâm olan kadının gusletmesini vacip kılan Ümmü Süleym hadisidir.<sup>242</sup> Hanefiler, oruçlu iken eşiyle öpüşmekten dolayı boşalan kadının orucunu, ihtilâm olan kadının gusletmesi gerektiği hükmüne kıyas etmişlerdir.<sup>243</sup>

b) Hanefî Mezhebine göre; bir kimse nafîle oruca niyet ettikten sonra gün içerisinde orucunu bozarsa ona kaza gerekir. Delil Hz. Aişe hadisidir. Şöyle ki, “*Ben ve Hafsa nafîle oruca niyetlenmiş olarak sabahladık. Bize hediye edilen çekirdeksiz hurmaları -oruçlu olduğumuz halde-yedikten sonra Rasulullah içeri girdi. Durumu ona anlattık. O da, “onun yerine bir gün kaza orucu tutun” buyurdu.*”<sup>244</sup>

Şafî Mezhebine göre ise bu durumda kaza gerekmez, kişi muhayyerdir, dilerse kaza eder dilerse etmez. Onların delili Ümmü Hânî hadisidir: “*Hz.Peygamber, elindeki suyu içtikten sonra kalanını Ümmü Hânî’ye verdi, o da içti ve sonra şöyle dedi: “Ben oruçlu idim, fakat senin ikramını geri çevirmeyi hoş bulmadım.” Bunun üzerine Hz. Peygamber şunu söyledi: “Tuttuğun oruç kaza orucu idiyse onu kaza et, nafîle oruç idiyse dilersen kaza et, dilersen kaza etme.*”<sup>245</sup>

Hanefiler, Şafîlerin delil getirdiği bu hadisi şöyle tevil etmişlerdir: “Eğer bizim delilimiz olan hadisteki olay, Ümmü Hânî hadisindeki olaydan sonra oldu ise önceki, sonrakini neshetmiş demektir. Eğer Ümmü Hânî olayı önce ise o zaman şu ortaya çıkar: Ya Hz. Peygamber’in, “ister kaza et ister etme” sözünden maksat, “ister hemen kaza et ister daha sonra kaza et” anlamındadır veya kazayı düşürme işi sadece Ümmü Hânî’ye tahsis edilmiştir. Ona mahsus olmasının sebebi, ikramını geri çevirmemek suretiyle Hz. Peygamber’e gösterdiği saygıdan dolayıdır. Ona olan saygısından sanki oruçlu olduğunu unutmuştur.”<sup>246</sup>

Hanefiler hadisi bu şekilde tevil ettikten sonra nafîle orucu bozmanın kaza gerektirdiği şeklindeki görüşlerini temellendirmeye şu şekilde devam etmişlerdir: “Bu tıpkı adak gibidir. Bir kimsenin, orucu adamak suretiyle kendine “vacip kılması”, o orucu “şer’an vacip kılınan oruç” statüsüne sokar. Bu tür oruçlar, eda edilmediğinde kaza edilmesi gerekir.

<sup>241</sup> Serahsî, a.g.e., III, 65; İbnü’l-Hümâm, a.g.e., II, 331.

<sup>242</sup> Şevkânî, Neylü’l-Evtâr, I, 219.

<sup>243</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>244</sup> Müslim, Sıyâm, 169; Ebu Dâvud, Savm, 72; Tirmîzî, Savm, 35; Nesâî, Sıyâm, 67.

<sup>245</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 343, 424.

<sup>246</sup> Serahsî, a.g.e., III, 69.

Bu mesele Şu ilkeye dayanır: “(İbadete) başladıktan sonra onu özürsüz olarak bozmak mübah olmaz.”<sup>247</sup>

c) Hanefî Mezhebine göre; Ramazanda hastalığı nedeniyle oruç tutamayan ve iyileşmeden ölen kimseye tutamadığı oruçlardan dolayı bir ceza gerekmez. Çünkü hastalık, zorluğu gidermek maksadıyla orucu vaktinde eda etmeyi iskat için bir özür olduğu gibi kazayı da düşüren bir özürdür. Fakat adam iyileşseydi ve Ramazanda tutamadığı oruçları tutma imkânı olduğu halde kaza etmeden ölseydi o zaman kaza etmesi vacip olurdu.<sup>248</sup>

Hanefiler bu içtihadı, Ebû Malik el-Eşcaî’den rivayet edilen Şu hadise dayandırmışlardır: “*Bir adam Ramazan ayında hasta olan ve borcunu ödemediği ölen kimsenin durumunu Hz. Peygamber’e sordu. Hz. Peygamber Şu cevabı verdi: Oruç tutmaya müsait bir zaman bulmadan önce öldüyse onun adına (vasisi/velisi) kaza etsin.*”<sup>249</sup>

Bu meselede, ölen adamın oruçlarının veli veya vâsîsi tarafından kaza mı edileceği yoksa tutamadığı oruçlar için fidye mi verileceği konusunda müçtehitler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefiler yukarıdaki hadisi tevil etmişlerdir. Buna göre, hadisteki ‘kaza etsin’ ifadesinden maksat “yemek yedirsin (fidye versin)” demektir. Çünkü velisinin/vasisinin onun adına oruç tutması caiz değildir. Hanefiler bu te’villerini İbn Ömer’den rivayet edilen kimsenin diğeri bir kimse yerine oruç tutamayacağı ve namaz kılamayacağı, fakat bunların yerine fidye verebileceğini ifade eden hadisiyle takviye etmişlerdir.”<sup>250</sup> Onlara göre, oruç bir ibadettir; hayattayken niyabet yoluyla eda edilemediği gibi, ölümden sonra da eda edilemez. Namaz da bu şekildedir. Naibin bu vecibeyi yerine getirmesi ibadet manası taşımaz. Fakat ölen kimsenin tutamadığı her günlük oruç için fidye miktarı fakirlere yedirebilir. Oruç tutamayacak kadar yaşlı kimse için de aynı hüküm geçerlidir.”<sup>251</sup>

d) Hanefî Mezhebine göre, oruçluyken misvak kullanmak veya dişleri fırçalamak oruca zarar vermez. İmam Şafî’ye göre ise, bunları yapmak doğru değildir. Onun delili, “*Yemin olsun ki, oruçlu kişinin ağız kokusu Allah katında misk kokusundan daha üstündür*”<sup>252</sup> hadisidir.

<sup>247</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>248</sup> Serahsî, a.g.e., III, 89, 90, 91.

<sup>249</sup> Serahsî, a.g.e., III, 89.

<sup>250</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>251</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>252</sup> Buhârî, Savm, 2, 9; Müslim, Sıyâm, 162–164; Tirmîzî, Savm, 54; Nesâî, Sıyâm, 41- 43.

Ayrıca Şafîî, şu izahı yapmıştır: “Misvak ağız kokusunu yok eder. Hâlbuki ağız kokusu, tıpkı şehidin kanı gibi oruç ibadetinin bir alametidir. Nasıl ki şehidin kanını yıkamak doğru değilse, ağız kokusunu giderecek misvak kullanmak da mekruhtur.”<sup>253</sup>

Hanefîler, yukarıdaki hadisi tevil ederek görüşlerini şöyle izah etmişlerdir: “Misvak (diş fırçalamak) ağız kokusunu azaltmaz aksine arttırır. Misvak ağızda kalan kırıntıları ve pis kokuları temizler. Oruçlunun mazmaza (ağzını çalkalaması) yapması mekruh olmadığı gibi bu da mekruh değildir. Hadise gelince; o, ağız kokusuna değil, oruçlunun elde edeceği dereceye vurgu yapmaktadır. Şehidin durumu farklıdır. Çünkü şehidin kanı, şehit edenin aleyhinde delil olması için yıkanmaz. Oruç ise Allah ile kul arasında olan bir ibadettir.”<sup>254</sup>

#### 4. Öşür

Ebû Hanife’ye göre; topraktan çıkan ürünlerden öşür vermek için mahsulde nisap şartı aranmaz. Dayandığı deliller; “*Toprağın çıkardığı ürünlerden öşür vermek gerekir*”<sup>255</sup> hadisi ile şu hadistir: “*Yağmur suyu ile sulanan topraklardan onda bir zekât vermek gerekir.*”<sup>256</sup> Bu hadisler âmm olduğu için ayrıca nisap aranmaz.

İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed ise “*Beş vesk’in altındaki ziraî ürünlerde sadaka (öşür) yoktur*”<sup>257</sup> hadisine dayanarak öşür mallarında nisabı şart koşmuşlardır. Ebû Hanife, bu hadisi şöyle tevil etmiştir: “Bu hadisten maksat ticarî alanda kullanılan ziraî ürünlerin zekâtıdır.”<sup>258</sup>

#### 5. Fitre

Hanefî Mezhebine göre; fitrenin vacip olabilmesi için zenginlik şarttır. Delili ise Ebu Hureyre’den rivayet edilen, “*Zengin olunmadan sadaka vermek yoktur.*”<sup>259</sup> hadisidir. Fakir, zekât verecek kimse değil zekât verilecek kimsedir. Bu yüzden fakire fitre de vacip değildir.

Hanefî Mezhebine göre zenginliğin ölçüsü, aslî ihtiyaçlardan fazla olarak 200 dirhem veya buna denk mal ya da parası olmaktır. Bu şekildeki bir zenginlik, zekâtın farz olmasında, fitre ve kurbanın vacip olmasında aranan şartlardan biridir.

<sup>253</sup> Serahsî, a.g.e., III, 99.

<sup>254</sup> Serahsî, a.g.e., III, 99.

<sup>255</sup> Buhârî, Kitâbu’z-Zekât, 55.

<sup>256</sup> Buhârî, Kitâbu’z-Zekât, 56.

<sup>257</sup> Buhârî, Kitâbu’z-Zekât, 42.

<sup>258</sup> Serahsî, a.g.e., III, 3; İbnü’l-Hümâm, a.g.e., II, 242-243.

<sup>259</sup> Zeylâî, Nasbu’r-Râye, II, 411.

İmam Şafî'ye göre ise fitre verecek kişide zengin olma şartı aranmaz. Dolayısıyla bir müslümanın bir günlük yiyeceğinden fazla fitre verebilecek kadar malı varsa vermesi gerekir. İmam Şafî, İbn Ömer'den rivayet edilen şu hadisi delil getirmiştir: “*Rasulullah, fitir sadakasını hür ve köle, erkek veya dişi, küçük veya büyük herkes üzerine hurmadan bir ölçek, yahut arpadan bir ölçek olarak farz kıldı*”<sup>260</sup>

Bu hadiste, fitre vermesi gerekenler arasında “zengin veya fakir”ler şeklinde bir ifade olmamasına rağmen İmam Şafî, başka bir rivayette onların da sayıldığını söylemiş ve bu rivayeti delil kabul etmiştir. Dolayısıyla fakir de olsa bir günlük yiyeceğinden fazla fitre verecek kadar malı olan kimsenin de fitre vermesini zorunlu kılmıştır. İmam Şafî bu meselede İbn Ömer hadisiyle yetinmeyerek, fitir sadakasını kefaretlere kıyaslamıştır. Zira kefaretlere yerine getirecek kişinin zengin olması gerekmez, gücünün yetmesi yeterlidir.

Hanefîler, Şafî'nin delil kabul ettiği İbn Ömer hadisini şöyle tevil etmişlerdir: “Bu hadis iki şekilde yorumlanır:

a-Hadiste ifade edilen “zengin veya fakir” lafzı “başlangıçta” geçerliydi. Sonra bu, “*Zengin olunmadan sadaka vermek yoktur*” hadisiyle nesh edilmiştir.

b-Hadiste geçen “veya fakir” ifadesi fakirlerin fitre vermesi konusunda vaciplik değil mendupluk ifade eder.”<sup>261</sup>

## II. AKLÎ ESASLARA DAYALI İÇTİHATLAR

Bu başlık altında, ikinci bölümün baş kısmında ifade ettiğimiz gibi nakil ve nassa dayanmayan fakat onlardan bağımsız da olmayan kıyas ve istihsan delillerine dayanarak Hanefîler tarafından yapılan ibadetlerle ilgili içtihatlar yer verilecektir.

### A. KIYASA DAYALI İÇTİHATLAR

#### 1. Temizlik (Taharet)

a) Necaset (pislik) gözle görülen (aynî) ve görünmeyen olmak üzere ikiye ayrılır. Görünen necaset yıkanarak temizlenir, yıkandıktan sonra geride kalan lekeler ise temizliğe zarar vermez. Bu konuda Hanefîlerin delili, Hz. Peygamberin hayız kanı bulaşan elbise

<sup>260</sup> Buhârî, II, 130; Müslim, II, 677.

<sup>261</sup> Serahsî, a.g.e., III, 102.



konusunda kendisine soru soran kadına “ *Onu kazı, sonra çitile ve yıka, kalan leke ise zarar vermez.*”<sup>262</sup> şeklindeki tavsiyesidir.

Hanefiler kadınların, ellerine yaktıkları kınaların namaz kılmalarına mâni olmayacağını söylemişlerdir. Onlar bu içtihadı yukarıdaki hadiste ifade edilen elbiseye kıyas etmişlerdir.<sup>263</sup>

Yine Hanefilere göre, aynî necaset üç kez su ile yıkamakla temizlenir. Delilleri ise görünmeyen necasetin üç kez yıkamakla temizleneceğine dair hadistir. Hz. Peygamber, “*Sizden biri uykudan uyandığında ellerini üç defa yıkasın. Zira elinin nerelerde gecelediğini bilemez.*”<sup>264</sup> buyurmuştur. Görünmeyen pislik üç kez yıkamakla temizlendiğine göre görünen necaset de üç kez yıkamayla temizlenmiş olur. Hanefiler bu meselede görünen necaseti görünmeyene kıyas etmişlerdir. Ayrıca onlar “üç kez” yıkamanın hem gâlip rey oluşmasına imkan sağlayacağını hem de görünürde pislğin izâle edilmesini sağlayacağını söyleyerek hem objektif bir kıstas getirmişler hem de diğer müçtehitlerin itirazlarına cevap vermişlerdir.

b) Hanefilere göre kolu dirseğinden itibaren kesilmiş olan kimsenin teyemmüm ederken kesim yerini mesh etmesi gerekir. Onlar bu konuyu abdeste kıyas etmişlerdir. Dirsekler abdestte yıkanması farz olan kısma dâhildir. Teyemmümde de aynı şekildedir. İmam Züfer’e göre ise, dirsekler yıkanması farz olan kısma dâhil olmadığı için teyemmümde de mesh edilmesi gerekmez.

Eğer kol, dirseklerden değil de daha yukarıdan veya omuzdan itibaren kesilmişse kesim yerinin yıkanmasına veya mesh edilmesine gerek yoktur. Çünkü bu kısım abdestte yıkanması farz olan kısma dâhil değildir.<sup>265</sup>

## 2. Namaz

a) Ebû Hanife ile İmam Muhammed’e göre; namaz kılarken “avret yeri”nin dörtte biri üç defa “Sübânallah” diyecek kadar bir süre açık olursa, bu durum namazı bozar. Çünkü onlara göre dörtte bir, tam hükmündedir. Bu mesele başın mesh edilmesine kıyas edilmiştir. Başın dörtte birini mesh etmek, tamamını mesh etmek şeklinde kabul edildiği gibi avret

<sup>262</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 93.

<sup>263</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 93.

<sup>264</sup> Buhârî, *Vudû*, 26; Müslim, *Tahâre*, 87–88; Ebû Dâvud, *Tahâre*, 50; Tirmîzî, *Tahâre*, 19; Nesâî, *Tahâre*, 72.

<sup>265</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 121. Teyemmümle ilgili diğer kıyas örnekleri için bk. *a.g.e.*, I, 110, 111, 119, 120, 121; Abdestle ilgili kıyas örnekleri için bk. *a.g.e.*, I, 74, 75, 76, 85.

mahalli olan bir uzvun dörtte birinin görünmesi de o uzvun tamamının görünmesi gibi kabul edilmiştir. Saç, uyluk ve karın konusunda da hüküm aynıdır.<sup>266</sup>

b) Hanefî müçtehitlerinden İmam Serahsî, yatsı namazından önce kılınan dört rekât namazın, hadislerde ve İmam Muhammed'in kitaplarındaki metinlerde geçmediği için, esas itibarıyla sünnet olmadığını söylemiştir. Bu namaz öğle namazının ilk sünnetine benzetilmiş ve kılınması güzel kabul edilmiştir. Dolayısıyla yatsıdan önce kılınan dört rekât nafîle namaz kıyasla sabit bir namazdır. Burada illet olarak, öğle namazından önce nafîle namaz kılmanın caiz olması gösteriliyor.<sup>267</sup>

Hanefî müçtehitlerinden İbnü'l-Hümâm ise söz konusu namazın öğle namazının ilk sünnetine kıyasla sünnet olması gerektiğini ifade etmiş ve delil olarak Hz. Aişe'nin, Hz. Peygamber'in yatsı vaktinde evinde altı rekât namaz kıldığını ifade eden sözünü zikretmiştir. Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan görüş de budur.<sup>268</sup>

c) Bir kimse, içinde fare ölüsü bulunan bir kuyudan abdest alsa ve daha sora bunu öğrense hem abdestini hem de namazlarını iade etmesi gerekir. Çünkü abdest aldığı su necistir. Şayet farenin kuyuya ne zaman düştüğü bilinmiyorsa bu durumda farenin şişip şişmediğine bakılır. Eğer fare şişmişse Ebû Hanife'ye göre; ihtiyaten son üç gün ve gecenin namazlarını iade eder. Fare şişmemiş ise son bir gün ve gecenin namazlarını iade eder.<sup>269</sup>

İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'a göre ise; içinde necaset olan bir kuyudan abdest aldığını bilmediği süre içindeki namazlarını iade etmez. Bu hüküm kıyasa dayandırılmış ve şöyle izah edilmiştir: "Çünkü kuyunun temizliği konusunda yakîn üzeredir. Yakîn ise şek (şüph) ile zâil olmaz. Ayrıca bu mesele; elbisesinde, ne zaman bulaştığını bilmediği bir necaset gören ve namazlarını bu elbise ile kılan kimsenin, kıldığı namazları iade etmemesi hükmüne kıyas edilmiştir."<sup>270</sup>

d) Hanefî mezhebine göre, münferiden namaz kılan bir kimseye üçüncü rekâta bir gurup cemaat gelip ona uysa, imam durumunda olan bu kişi teşehhüt miktarı oturduktan sonra abdestinin bozulması veya kahkaha ile gülmesi durumunda hem onun hem de ona tabi olanların namazı tamam olur. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e ait olan bu görüş kıyasa dayanmaktadır. Onlara göre imamın namazının bozulmamış olması cemaatin namazının da tamam olmasını gerektirir. Onlar imamın teşehhüt miktarı oturduktan sonra gülmesini veya

<sup>266</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 197.

<sup>267</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 157.

<sup>268</sup> İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 443.

<sup>269</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 59.

<sup>270</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

abdestinin bozulmasını selâm verdikten sonra bunların meydana gelmesi haline kıyas etmişlerdir. Dolayısıyla imamın namazı bozulmadığına göre cemaatin ki de bozulmaz. Cemaat, kaldığı yerden münferit olarak namazına devam eder.<sup>271</sup>

Ebû Hanife'ye göre ise, imamın namazı bozulduğu gibi cemaatin namazı da bozulur. Çünkü gülmekle veya abdestin bozulmasıyla imamın namazının bir cüz'ü (kısmı) fasit olmuştur. Bu durum cemaatin namazının bir cüzünün de fasit olmasına yol açar. Dolayısıyla bir kısmı fasit olmuş olan namaza devam etmek caiz olmaz, mesbuk durumundaki cemaatin namazı yeniden kılması gerekir.<sup>272</sup> Ayrıca Ebû Hanife, mesbukun imam selâm vermeden önce ayağa kalkıp namazına devam etmesini uygun görmemiştir. Ona göre selâm vermeden namaz tamamlanmış olmaz.

e) Hanefî mezhebine göre, namazda elbisesine bir dirhem miktarı necaset (idrar vs.) sıçrayan kimse namazdan ayrılır, gidip elbisesini temizler ve namazı yeniden kılar, kaldığı yerden devam etmez. Kıyasa göre hüküm bu şekildedir. Çünkü necaset söz konusudur. Bu meselede namaza devam etmenin cevazı konusundaki hadislerin sadece “namazda abdestin bozulması” ile ilgili olması nedeniyle nassa dayalı istihsan yapılamayacağı da ifade edilmiştir.

Ebû Yusuf ise, bu durumdaki kişiyi namazda abdesti bozulan kimsenin durumuyla ilgili hadislerin kapsamına dâhil ederek onun, elbisesini temizledikten sonra namazına devam edebileceğini söylemiştir. İmam Serahsî, bu meselede kıyasın esas alındığını ifade etmiştir.<sup>273</sup>

f) İmama uyararak bayram namazı kılan bir kimsenin birinci rekâtın sonunda gülmesi halinde namazı bozulur. Ebû Hanife'ye göre bu namazı kaza etmez. Çünkü bayram namazı cemaatle kılınan bir namazdır. Cemaat şartı aranan namazlarda hüküm bu şekildedir. Cuma namazı da böyledir, aynı sebeple bozulması durumunda kaza edilmez. Onun yerine öğle namazı kılınır.

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise, bu durumdaki kimsenin bayram namazını iki rekât olarak kaza etmesi gerekir. Onlar bu meseleyi, yerine getirilmesi vacip olan adak namazına kıyas etmişlerdir. Eğer bu kişi iki rekât namaz kılmayı adanmış olsaydı, söz konusu durumda namazı kaza etmesi gerekirdi. Beş vakit namaz konusunda da aynı hüküm geçerlidir. Bayram namazı da böyledir. Ayrıca İmameyn prensip olarak “başlanmış namazın bozulması halinde onun kaza edilmesi gerektiği”ni ifade etmişlerdir.<sup>274</sup>

<sup>271</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 174.

<sup>272</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>273</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 195-196.

<sup>274</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 123.

g) Hanefî mezhebine göre, tatavvu (sünnet) namazlara “mutlak niyet” caiz değildir. Kılınacak olan namaz sünnet ise “sünnet namaza”, gece namazı ise “gece namazına” diye belirterek niyet edilmesi gerekir. Doğru olan budur. Hanefilere göre teravih namazı da bu şekildedir, mutlak niyetle caiz olmaz. Niyette namazın “teravih” olduğunu belirtmek gerekir. Zira teravih namazı sünnettir.

Hanefîlerin bu içtihadı Ebû Hanife'nin sabah namazının sünnetine niyet konusundaki görüşüdür. Ona göre sabah namazının sünnetini “mutlak niyet” veya sadece “tatavvu namaza niyet” ederek kılmak caiz olmaz. Sabah namazının sünneti olduğunu, niyette mutlaka belirtmek gerekir.<sup>275</sup> Hanefîler teravih namazına niyet konusunu Ebû Hanife'nin sabah namazının sünnetiyle ilgili bu içtihadına kıyas etmişlerdir

h) Hanefî mezhebine göre, mesbuk bir kimse Cuma namazında imama teşehhüd sırasında yetişse cumaya yetişmiş olur. Bu durumdaki kimse imama uyar ve imam selâm verdikten sonra kalkıp iki rekât olarak tamamlar. Bu görüş Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a aittir. Onlar görüşlerini vaktinde eda edilemeyen farz namazın kaza edilmesi ilkesine dayandırmışlardır. Buna göre diğer namazlarda yetişemediği rekâtları imama selâm verdikten sonra tamamladığı gibi Cuma namazında da aynısını yapar.

İmam Muhammed'e göre ise, bu durumdaki kişi imam selâm verdikten sonra dört rekât olarak kılar. Onun bu görüşü ihtiyata dayanmaktadır. Cumayı kaçırdıysa dört rekât olarak öğleyi kılmış olur.

İmam Serahsî, her iki görüşü naklettikten sonra kıyasa dayanan görüşü tercih ederek şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un görüşü kıyasa dayanmaktadır. İmam Muhammed ise “dört rekât kılar, bu onun cumasıdır” diyerek ihtiyatı esas almıştır. Oysa burada ihtiyatın bir manası yoktur. Kıldığı namaz eğer öğle ise Cuma namazı için yaptığı tahrîme üzerine bina edemez. Yok eğer kıldığı Cuma namazı ise, o zaman dört rekat olarak tamamlayamaz.”<sup>276</sup>

1) Hanefilere göre Cuma günü namaz öncesinde mescitte oturma biçimi konusunda belli bir sınırlama yoktur. Dizleri üzerinde oturabileceği gibi bağdaş kurarak da oturabilir. Çünkü bu oturular namazı beklemek içindir. Namaz vaktine kadar dilediği gibi oturabilir.

Hanefîler bu görüşlerini, Hz. Peygamber'in evinde kıldığı nafile namazlardaki oturuşuna kıyas etmişlerdir. Zira o ayaklarını toplayıp elbisesi içine alarak oturuyordu. Bu tür

<sup>275</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 145.

<sup>276</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 35.

bir oturuş nafile namazda caiz olduğuna göre Cuma günü camide namazı beklerken evleviyetle caiz olur.<sup>277</sup>

i) Yabancı ülke(daru'l-harb)ye mensup gayri Müslim kimse Müslüman olsa ve farzietinden haberdar olmadığından dolayı bir ay boyunca namaz kılmasa, öğrendiğinde bu namazları kaza etmesi gerekmez. Çünkü Hanefilere göre, sırf Müslüman olmakla namaz farz olmaz. Ayrıca namazın farz olduğunun mükellef tarafında bilinmesi gerekir. Sözü edilen yer daru'l-harb olduğu için orada namazın farzietinin bilinmemesi mazur görülür. Eğer ona kılmadığı namazları kaza etmek emredilecek olsaydı bu onu zorluğa iterdi. Aynı durum İslâm ülkesinde söz konusu olsaydı o zaman kaza etmesi gerekirdi. Çünkü İslâm ülkesinde namazın farz olduğu bilgisi yaygındır. Namazı emreden hitabın yaygınlığı, bilmek yerine geçer. Hanefiler her iki meselede de istihsan ilkesini esas almışlardır.<sup>278</sup>

İmam Züfer ise kıyası esas alarak daru'l-harpte yaşayan ve Müslüman olan gayri Müslim kimsenin, farzietinden habersiz olduğu için bir ay veya daha fazla süre namazlarını kılmaması halinde, öğrendiğinde kaza etmesi gerekir. Çünkü bu kişi İslâm'ı kabul etmekle onun ahkâmını yerine getirmeyi de kabul etmiş olur. Namazın farzietinden haberdar olmaması eda vücubiyetini düşürür fakat kazayı düşürmez. İmam Züfer bu durumdaki kişiyi uyuyan kimseye kıyas etmiştir. Zira uyku sebebiyle namaz vaktini geçiren kimse, uyandığında o namazı kaza eder.<sup>279</sup>

### 3. Zekât

a) Hanefilere göre, nisap tamamlanmadan önce tasadduk edilen mal, daha sonra kazanılan malın zekâtı yerine geçmez. Zira nisap tamamlanmadan önce zekâtı peşin olarak vermek caiz değildir. Bunun illeti, zekât vermenin sebebi olan nisap miktarı malın tamamlanmasıdır. Nisaptan önce zekâtı ödemek, sebep bulunmadan peşin ödeme şeklidir ki böyle bir ödemede bulunmak batıldır.

Nisap tamamlanmadan önce zekâtı ödemek, vakit girmeden önce namaz kılmaya benzetilmiştir. Vakit, namazın sebebi (illet) olduğu gibi, nisap da zekâtın illetidir.<sup>280</sup> Bu illet birliği dolayısıyla zekâtın önceden verilmesi, namazın vaktinden önce kılınmasına benzetilerek yukarıdaki hükme varılmıştır.

<sup>277</sup> Serahsî, a.g.e., II, 36.

<sup>278</sup> Serahsî, a.g.e., I, 245-246.

<sup>279</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>280</sup> Serahsî, a.g.e., III, 32.

b) Hanefî Mezhebine göre, Müslüman olmayana (*kâfir*) zekât verilmez. Bu hükmün delili, Hz. Peygamber'in Yemen Valisi Muaz b. Cebel'e verdiği "*Onu, Müslümanların zenginlerinden al, fakirlerine ver.*"<sup>281</sup> şeklindeki talimatıdır. İmam-ı Züfer'e göre ise, Müslüman olmayan fakirlere de zekât verilebilir. O, zekâttan kastedilen maksadı esas alarak - ki o, muhtaç olan fakiri, ibadet yoluyla zengin kılmaktır- inançsız fakirleri, Müslüman fakirlere kıyas etmiş, onlara da zekât verilebileceğine hükmetmiştir.<sup>282</sup>

c) Hanefî Mezhebine göre zift ve petrol gibi yerden kendiliğinden çıkan madenlerden zekât verilmez. Hanefîler bu içtihadı, zift ve petrolü suya *kıyas* ederek ortaya koymuşlardır.<sup>283</sup> Su ise zekâta tabi değildir. Çünkü su, tıpkı ot ve ateş gibi, insanlar arasında ortak kullanıma bırakılmıştır. Fakat bunlar ticarî maksatla ve teknolojinin sağladığı imkânlarla, masraf yapılarak çıkartılıyorsa bu durumda zekâta tâbi olurlar.

d) Balın nisabı konusunda Hanefî müçtehitler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ebû Hanife'ye göre balın zekâta tâbi olması için nisap şart olmayıp azından da çoğundan da vermek gerekir. O, bu görüşü kıyasa dayandırmıştır. Buna göre, öşür mallarının zekâtında nisap şartı aranmadığı gibi balın zekâtında da nisap şartı aranmaz.

İmam Ebû Yusuf'a göre ise bal, ölçekle ölçülen diğer maddelerin en düşük değerinde olanına kıyas edilip ona göre zekâta tabi kılınır. İmam Muhammed de aynı meselede kıyasa başvurarak balın nisabı için "beş farak"<sup>284</sup> ölçüsünü getirmiştir.<sup>285</sup>

Bu meselede Hanefî müçtehitleri kıyas ve serbest içtihatla hükme varırken Ahmed b. Hanbel ve Zührî gibi müçtehitler sahabe tatbikatına dayanarak balın nisabının on farak olduğunu söylemişlerdir. Bu konuda dayandıkları delil Hz. Ömer'in uygulamasıdır. Onun konu ile ilgili uygulaması şöyledir: "*Bazı kimseler Hz. Ömer'e gelerek şu istekte bulundular: "Hz. Peygamber Yemen'de bir vadiyi bize ikta olarak vermişti. Bu vadide arı kovanlarımız vardır. Kovanlar hırsızlar tarafından çalınıyor. Vadimizi koruyun."* Bu istek karşısında Hz. Ömer onlara şu cevabı vermiştir: "*Eğer balınızın zekâtını on farakta bir farak olarak verirseniz vadinizi koruruz.*"<sup>286</sup>

<sup>281</sup> Serahsî, a.g.e., II, 201; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., II, 266-267.

<sup>282</sup> Serahsî, a.g.e., II, 201.

<sup>283</sup> Şeybânî, a.g.e., II, 119; Serahsî, a.g.e., II, 216.

<sup>284</sup> Farak, Hz. Peygamber döneminde yaygın olan ölçeklerden biridir. Bir farak, yaklaşık olarak 12,617 kg.dır. Bu miktar, onaltı rıtl veya iki müd ya da üç sa' a eşittir. Bu gramaj esas alındığında İmam Muhammed'e göre (5x 12,617=) 63,085 gr. balı olan kimsenin o baldan zekât vermesi gerekir.(bk. **el-Kürdî**, M. Necmüddin, *Şer'i Ölçü Birimleri ve Fıkhî Hükümleri*, (çev. İbrahim Tüfekçi), Buruc yayınları, İstanbul 1996, s.158-159.)

<sup>285</sup> Serahsî, a.g.e., III, 15.

<sup>286</sup> İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Muğnî*, Kahire 1970, II, 714.

Bu meselede Hanefilerin, içtihatlarını sahabe uygulamasına değil, kıyas içtihadına dayandırdıklarını görüyoruz. Hâlbuki sahabe sözü ve uygulamalarının yeri Hanefilerin deliller hiyerarşisinde kıyastan öncedir.

e) Hanefî Mezhebince kabul edilen esasa göre, eritmek suretiyle sıvılaşımayan katı maddelerden zekât vermek gerekmez. Bu kaide, “*Taştan zekât vermek gerekmez.*”<sup>287</sup> hadisine dayandırılmış ve şöyle denilmiştir: “Hz. Peygamber bu sözüyle ticari maksatla elde bulundurulanları kastetmemiştir. O, bu sözüyle sadece kaynağından çıkarıldığı zamanki (ham madde) durumunu kastetmiştir.”

Buna göre, yakut, zümrüt ve firuze gibi madenler ile dağlarda bulunan kıymetli taşlardan zekât verilmez. Çünkü bu taşlar katı maddeler olup eriyip sıvılaşmazlar. Bunlar toprak ve taşa benzerler. Hanefilere göre toprak ve taştan zekât lâzım gelmediğine göre bunlardan da gerekmez.<sup>288</sup>

Ebû Hanife, aynı kaideye dayanarak denizden çıkarılan amber ve inciden humus zekâtı gerekmeyeceğine hükmetmiştir. O, balıktan da zekât verilmeyeceği görüşündedir. Sebebi ise balığın deniz avı olmasıdır. Kara avından zekât verilmediği gibi deniz avından da zekât verilmez. Ebû Hanife bu görüşünü kıyasa dayandırmıştır.

İmam Ebû Yusuf’a göre ise, inci ile amberden de zekât vermek gerekir. Ebû Yusuf bu meselede Hz. Ömer’in görüşüne dayanarak denizde bulunan kıymetli ve nefis varlıkları karadaki nefis varlıklara kıyas etmiştir. Buna göre, denizden çıkan inci ve amber, kıymetli ve nefis birer varlık oldukları için karada çıkan madenlerde olduğu gibi zekâta tabidirler.<sup>289</sup>

f) Hanefilere göre, deliliği devam ettiği sürece deliye zekât farz değildir. Fakat Ebû Yusuf’a göre senenin çoğunu akli başında geçiren deliye zekât gerekir. Eğer senenin çoğunu deli olarak geçirmişse zekât gerekmez. Ebû Yusuf bu meseleyi cizye vergisine kıyas etmiştir. Buna göre; zimmi, senenin bir kısmını hasta, çoğunu ise sağlıklı geçirirse o kimse cizye vergisiyle mükellef olur. Eğer senenin çoğunu hasta olarak geçirirse cizye ödemesi gerekmez.

İmam Muhammed’e göre ise deli, senenin başında veya sonunda kısa veya uzun bir süre sağlıklı olursa ona zekât farz olur. O, bu içtihadını oruca kıyas ederek ortaya koymuştur. Şöyle ki; zekât için yıl, oruç için (Ramazan) ay (1) gibidir. Ramazan ayının bir kısmında akli

<sup>287</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 213

<sup>288</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>289</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 212

başında olmak, orucun vucubu konusunda ayın tümünde aklı başında olmak gibidir. Zekâtın vucubu konusu da böyledir.

Ebû Hanife'ye göre ise delilik yıllarca süren bir durum ise deli iyileştiğinde, bir yıl beklemeden zekâtını vermesi gerekir. Eğer ara sırada ortaya çıkan bir durum ise sene sonunda ayılırsa zekât mükellefi olur. Sene içinde aklı başına gelse fakat sene sonunda deli olsa zekât gerekmez. Çünkü zekât “senenin sonu” itibarıyla farz olur.<sup>290</sup>

g) Hanefiler; nisap, zekât miktarı ve verilecek zekâtın türü konusunda keçiyi koyuna, mandayı da sığıra kıyas etmişlerdir.<sup>291</sup>

h) Atlardan zekât verilip verilmeyeceği meselesi müçtehitler arasında tartışılmıştır. Bir kısım müçtehitlere göre atlardan zekât gerekmez. Bir kısmına göre ise gerekir. Atların zarurî ihtiyaçlar kapsamına girdiğinden dolayı zekâta tabi olmadığını söyleyen Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şafî gibi müçtehitler Ebû Hureyre'den rivayet edilen şu hadisi delil getirmişlerdir: “*Müslüman'a, atından ve kölesinden dolayı zekât gerekmez.*”<sup>292</sup>

Ebû Hanife'ye göre ise; senenin çoğunu meralarda otlamak suretiyle geçiren (Saime) atlar ister erkek olsun ister dişi olsun onlardan zekât vermek gerekir. Yukarıdaki hadiste ifade edilen “atlardan dolayı zekât vermek gerekmez” hükmü ise, savaşlarda kullanılan atlara mahsustur. Nitekim İbn Zübeyr hadisinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Saime cinsinden olan atlardan her at için bir dinar veya on dirhem zekât gerekir.*”<sup>293</sup> Savaş için olan atlardan ise zekât gerekmez. Çünkü onlar aslî ihtiyaç kapsamındadır. Hz. Ömer de Ebû Ubeyde b. Cerrah'a yazdığı mektupta ona saime atlardan her biri için bir dinar veya on dirhem zekât almasını emretmiştir.<sup>294</sup>

Ayrıca bu mesele Halife Mervan zamanında tartışılmış ve sahabe arasında istişare yapılmıştır. İstişare sırasında Ebu Hureyre' “ Müslüman'a, atından ve kölesinden dolayı zekât gerekmez.” hadisini zikrederek atlardan zekât gerekmeyeceğini söylemiştir. Bunun üzerine Halife Mervan, Zeyd b. Sabit'e dönerek: “Sen ne diyorsun Ebû Said” diye sorunca, Ebû Hureyre Halife'nin bu tavrına kızdı. Zeyd görüşünü şöyle açıkladı: “Hz. Peygamber doğru söyledi. Fakat o, gazilerin atlarını kastetti. Üreme maksadıyla elde bulundurulana gelince, onlardan her at için bir dinar veya on dirhem zekât vermek gerekir.”

<sup>290</sup> Serahsî, a.g.e., II, 163-164.

<sup>291</sup> Serahsî, a.g.e., II, 188.

<sup>292</sup> Müslim, Zekât, 9; Ebû Davud, Zekât, 11; Nesâî, Zekât, 16.

<sup>293</sup> Serahsî, a.g.e., II, 188; İbn Hümâm, Fethu'l-Kadîr, I, 502.

<sup>294</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., II, 183.



İmam Serahsi, bu olayı naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Zeyd b. Sabit’in kastettiği atlar saime cinsinden olan atlardır. Birçok beldede bu tür hayvanlara (üreme maksadıyla elde bulundurulanlar) saime hayvan denir. Dolayısıyla koyun, sığır, ve develerde olduğu gibi saime atlardan da zekât gerekir. Fakat atlar konusundaki hadis ve eserler o vakitte atların savaş için elde bulundurulmasından dolayı şöhret bulmamıştır. Zira o zaman atlar sadece savaş amaçlı kullanılıyordu.”<sup>295</sup>

Sonuç olarak saime atların zekâtı, rivayet edilen “eser”lerde diğer saime hayvanlara kıyas edilmiştir. Çünkü sâimelik vasfı onların sahibine olan yükünü azaltır. Bu sebeple diğer sâime hayvanlarda olduğu gibi zekât malı olurlar.<sup>296</sup> Bunların zekâtının diğer saime hayvanların zekâtından farkı, zekâtın aynî olarak değil kıymet olarak ödenmesi ve devlet tarafından toplanmamasıdır. Ebû Hanife, devlete, atların zekâtını toplama yetkisi vermemiştir. Çünkü at bir savaş aracı olduğu için isteklisi çok olur ve devlet at sahiplerini mağdur edebilir.

Ayrıca Ebû Hanife, kıymet olarak ödenmesinin gerekçesini “etinin yenmemesi” ne dayandırmaktadır.<sup>297</sup>

i) Kira gelirlerinin zekâta tabi olup olmadığı konusunda Ebû Hanife’den iki görüş rivayet edilmiştir. Birinci rivayete göre Ebû Hanife kira gelirlerini mehir gibi kabul etmiştir. Çünkü mehir gerçek maldan değil menfaatten doğan bir gelirdir. Menfaatler ise bir bakıma maldır, fakat zekâta konu değildir. İkinci rivayete göre ise kira gelirleri eski elbiselerin satışından doğan gelirler gibidir. Nisap miktarı kadarı tahsil edilmedikçe zekâtları ödenmez.<sup>298</sup>

İmam Serahsî, bu iki rivayeti naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Doğrusu, ticarî maksatla kiraya verilen evlerden elde edilen kira gelirleri, ticarî eşyanın parasal değeri gibidir. Bu nedenle tahsil edilen her kırk dirhem için bir dirhem zekât vacip olur. Burada menfaatin bedeli (yaralanmadan doğan gelir) “ayn”ın bedeline (maldan doğan gelire) kıyas edilir.”<sup>299</sup>

İmam Serahsi’nin tercih yoluyla yaptığı bu içtihadı kıyas prensibine dayandırdığı görülmektedir. Günümüzde bireysel ve kurumsal anlamda önemli gelir kaynaklarından biri de telif ve patent hakkıdır. Bu tür gelirlerin menfaatten kaynaklanan gelirler olması nedeniyle zekâta tabî olması gerekir. İmam Serahsi’nin içtihadı bu konuda günümüze ışık tutmaktadır.

<sup>295</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 188-189.

<sup>296</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 189.

<sup>297</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>298</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 196.

<sup>299</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

j) Hanefî Mezhebine göre, bir malın ticaret malı vasfını kazanabilmesi için niyet ile malı kazanma (kesb) işinin eşzamanlı olması gerektiğini zikretmiştik. Fakat malın ticaret malı olma vasfını kaybetmesi için sadece niyetin yeterli olup olmadığı konusunda farklı görüşler vardır. Meselâ, elinde ticaret eşyası bulunan bir kimse, onu kendi işi için kullanmaya niyet etse o mal ticaret malı niteliğini kaybeder. Çünkü ticareti terk etmeye niyetlenmiştir. Bu meselede salt niyet, malın nitelik değiştirmesi için yeterli olmaktadır. Fakat kendisine hizmet amacıyla elinde köle bulunduran kimse daha sonra bu köleyi ticarî amaçla kullanmaya niyet etse, onu satmadığı müddetçe salt niyet ile köle ticarî mal niteliği kazanmaz.<sup>300</sup>

Bu iki mesele sefer ve ikamete niyete kıyas edilmiştir. Yolcu, ikamete niyet ettiği zaman bu niyetiyle mukim olmuş olur. Fakat mukim olan kimse yolculuğa niyet ederse, yola çıkmadığı sürece salt niyet ile seferi olmaz. Birinci durumda sadece niyet yeterli olurken diğerinde niyet ve eylemin eşzamanlı olması şarttır.<sup>301</sup> Hanefîlerin zekâtla ilgili bu meseleyi sefer ve ikamete kıyas ettikleri anlaşılmaktadır.

#### 4. Oruç

a) Hanefî müçtehitlerinden İmam Züfer'e göre, bir kimse Ramazan ayında - Ramazan olduğunu bilerek veya bilmeyerek- nafîle oruç tutsa, tuttuğu bu oruç Ramazan orucu sayılır. O bu içtihadını şöyle temellendirmiştir: “Ramazan orucunun edası için niyet şart değildir. Çünkü Ramazan ayında meşru olan sadece farz olan oruçtur. Bir günde iki oruç olmaz. Burada ölçü niyet değil, zamandır. Ramazan ayı farz orucun zamanıdır. Bu ayda, niyet etse bile başka oruç olmaz. Dolayısıyla Ramazanda tutulması farz kılınan oruç, diğer oruçları geçersiz (nefy) kılar”.

İmam Züfer bu meseleyi, zekâta kıyas etmiştir. Nisap miktarı mala sahip olan bir kimse zekât niyeti taşımadan malından fakire verse bunun zekâta mahsup edilmesi caiz olur.<sup>302</sup>

b) Hanefî müçtehitlerinden İmam Kerhî'ye göre, Ramazan ayının tamamının orucu için “tek bir niyet” yeterlidir. Çünkü ona göre, Ramazan orucunun tamamı bir bütün olarak sadece “bir ibadet” manası taşır. İmam Kerhî bu hükme, Ramazan orucunu namaza kıyas ederek ulaşmıştır. Buna göre, “bir aylık” Ramazan orucu, “bir vakit” namaza benzer. Ramazan günlerinin orucu da, namazın rekâtları gibidir. Nasıl ki her rekâta namaza niyet

<sup>300</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 198.

<sup>301</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>302</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 59.

etmek gerekmezse, oruca da her gün için niyet etmek gerekmez. İmam Malik'in içtihadı da bu şekildedir.

Hanefî Mezhebine göre ise, Ramazan orucuna her gün için niyet etmek gerekir. Çünkü her günün orucu, kendi başına, müstakil bir ibadettir. Nitekim Ramazan ayının bazı günlerinde orucun bozulması veya hayız, nifas, hastalık gibi vücut ehliyetini ortadan kaldıran sebeplerden dolayı oruç tutulamaması, diğer günlerde tutulan oruçların sıhhatine engel teşkil etmez.

Hanefîler bu meseleyi namaza kıyas etmişlerdir. Buna göre, Ramazan günlerinin oruçları, vakitleri farklı olan namazlar gibidir. Dolayısıyla her bir namazın niyeti ayrı olduğu gibi, her bir günün orucunun niyeti de ayrıdır.<sup>303</sup>

c) Hanefî Mezhebine göre; esir, Ramazan ayının girip girmediği konusunda şüpheye düşerse, araştırır ve araştırma sonucuna göre orucunu tutar. Çünkü Ramazan orucu esire de farzdır. Hanefîler araştırma yapması gerektiği hükmünü kibleyi bilmeyen kimsenin durumuna kıyas etmişlerdir. Şayet esir, yaptığı araştırmada isabet ettiyse orucu tamamdır. Ramazandan önce tuttuğu ortaya çıkarsa, eda vaktinden önce tuttuğu için orucu geçersiz olur.

Hanefîler bu içtihadı kıyasa dayanarak yapmışlardır. Vaktinden önce kılınan namaz geçerli olmadığı gibi, vaktinden önce tutulan oruç da geçerli olmaz. Eğer, Ramazandan sonra tuttuğu anlaşılırsa, sayıyı tamamlamak ve niyet etmek şartıyla orucu geçerlidir.<sup>304</sup>

d) Oruçlunun kendi isteği dışında kusması orucu bozmaz, fakat bilerek kusarsa orucu bozulur ve kaza etmesi gerekir. Bu husus Ebû Hureyre'den rivayet edilen hadisle sabittir.<sup>305</sup> Bu meselede ihtilâf edilen konu, kusuntu miktarıdır. Hanefî Mezhebinde de zâhiru'r-rivâye olan görüşe göre, ister az, ister çok olsun isteyerek kusmak orucu bozar ve kazayı gerektirir.

Ebû Hanife'den Hasan b. Ziyad kanalıyla gelen rivayete göre, kusuntu ağız dolusu olmazsa geçirmeye kıyasla oruç bozulmaz. Kusuntuyu yutsa da hüküm aynıdır. Ebû Yusuf kanalıyla gelen rivayete göre ise, ağız dolusu veya ona yakın miktarda kusar da, kusuntu mideye geri dönerse -ister kendiliğinden, isterse kasıtlı kusmuş olsun- orucu bozar, kaza gerekir.

<sup>303</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 60; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 303-304.

<sup>304</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 59.

<sup>305</sup> Ebû Dâvud, *Savm*, 33; Tirmîzî, *Savm*, 24; İbn Mâce, *Styâm*, 16.

İmam Muhammed bu meselede, kusuntunun azlığı veya çokluğuna değil, kasma eyleminin ve kusuntunun yutulmasının kişinin isteğiyle olup olmamasına bakmıştır. Eğer bunlar isteyerek yapılırsa oruç bozulur, kaza gerekir. Ebû Yusuf ise, kusuntunun miktarına bakmış, bu konuda ölçü olarak da, söz konusu miktarın tahareti bozacak çoklukta olup olmamasını esas almıştır. Eğer ağız dolusundan az olursa - isteyerek veya istemeden - yutulursa tahareti bozmayacak miktarda olduğundan oruç bozulmaz. Aynı şekilde, kendiliğinden olan ağız dolusu kusuntu istem dışı yutulursa Ebû Yusuf'a göre oruç bozulur; İmam Muhammed'e göre ise bozulmaz.<sup>306</sup>

Bu meselede Ebû Hanife'nin konuyu geçirmeye, Ebû Yusuf'un da taharete kıyas ettikleri görülmektedir.

e) Hanefî Mezhebine göre; imsak vakti, ikinci fecrin doğuşuna kadar devam eder. Eğer bir kimse ikinci fecirden sonra yeme-içmeye devam ederse orucu bozulur. Çünkü imsak orucun rüknüdür. Rükünün ihlâli ibadeti geçersiz kılar.

İbn Ebî Leyla'ya göre ise imsak vaktinden sonra bir süre yemeye ve içmeye devam edilirse oruç bozulmaz. O, bu meseleyi unutan kimsenin yeme ve içmesine kıyas etmiştir.<sup>307</sup>

f) Hanefî Mezhebine göre, oruçlu iken sürme çekmek orucu bozmaz. Bu konudaki delil, Ebu Rafî' ve Ebû Mes'ud'dan rivayet edilen Hz. Peygamberin Ramazanda oruçlu iken sürme çektiğine dair hadislerdir.

Fakat, sürmenin tadını boğazda hissetmenin orucu bozup bozmayacağı konusunda farklı görüşler vardır. İbn Ebi Leyla'ya göre orucu bozar. Çünkü bir şeyin tadını boğazda hissetmek onun mideye ulaşması anlamına gelir. Hanefî mezhebi ise bu durumu, oruçlunun boğazına kaçan toz toprak gibi tatsız şeylerin orucu bozmayacağı hükmüne kıyas etmiştir.

Hanefiler, ağız burun gibi yollardan karına (mideye ve akciğere) bir şey gitmediği sürece orucun bozulmayacağını söylemişlerdir. Buna göre makyaj yapmak (göze sürme çekmek, bıyığı yağlamak vb) ve suya girip serinlemek oruca zarar vermez. Sigara içmek, enfiye çekmek gibi nefes borusu yoluyla karına ulaşan şeylerle, ağza ilaç damlatmak gibi yemek borusu yoluyla karına ulaşan şeyler orucu bozar. Fakat kefarete gerektirmez. Çünkü bunlarla kefareti gerektiren "tatmin hâli" gerçekleşmiş olmaz.<sup>308</sup>

<sup>306</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 57; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 303-304.

<sup>307</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 55.

<sup>308</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 67.

g) Hanefilere göre nafile orucu özürlü veya özürsüz olarak bozmak kazayı vacip kılar. Kendi isteğiyle veya isteği dışında bozmak da böyledir. Her iki durumda da oruç bozulur ve kaza gerekir. Meselâ, nafile oruç tutan kadın hayız olsa o günkü orucu kaza etmesi gerekir. Sahih olan rivayet bu şekildedir.

Hanefiler bu hükmü teyemmümle namaz kılan kimsenin suyu gördüğünde o namazını kaza etmesine ve adak orucuna kıyas etmişlerdir.<sup>309</sup>

h) Hanefî Mezhebine göre, bir erkeğin oruçluyken eşinin cinsel organına bakması halinde- dokunmamak şartıyla- inzal bile vaki olsa orucu bozulmaz. Hanefiler, bakmayı düşünmeye kıyas etmişlerdir. Nitekim bir kimse oruçluyken karısının yüzünü düşünse ve inzal vaki olsa orucu bozulmaz. Karısının cinsel organına bakması da böyledir. Dolayısıyla düşünme ve bakma nedeniyle -inzal bile vaki olsa- mübaşeret olmadığından dolayı oruç bozulmaz.<sup>310</sup>

i) İbn Ebi Leyla'ya göre, kefarete orucunun iki ay süreyle peş peşe tutulması gerekmez. O, kefarete orucunu kaza oruçlarına kıyas etmiştir. Zira kazaya kalan oruçların peş peşe tutulması şart değildir. Hanefiler ise kefarete orucunun zıhar kefareatine kıyasla peş peşe tutulması gerektiği görüşündedirler.<sup>311</sup>

j) Hanefî Mezhebine göre, Ramazanda oruçlu kadın istemediği halde, kocasının zorlamasıyla cinsel ilişkiye girerse kadına sadece kaza gerekir, kefarete gerekmez. Hanefiler bu konuyu hata ile oruç bozmaya kıyas etmişlerdir. Zira hata ile orucu bozana kefarete değil, sadece kaza gerekir.<sup>312</sup>

k) Hanefî Mezhebinde zahiru'r-rivaye olan görüşe göre, bir kimse Ramazanda oruçlu iken bilerek orucunu bozsa sonra kâfir olsa, daha sonra da pişman olup Müslümanlığa geri dönse ve orucunu tutmaya devam etse ve yine orucunu bilerek bozsa ona bilerek bozduğu her iki oruç için de ayrı ayrı kefarete gerekir. Hanefiler bu meseleyi had cezasına kıyaslamışlardır. Buna göre, bir kimse bir kadınla zina etse ve ona had cezası uygulanırsa, sonra ikinci kez zina etse ona ikinci kez had cezası uygulanır. Kefarete meselesi de bunun gibidir.<sup>313</sup>

İmam Züfer'in Ebû Hanife'den naklettiği bir rivayete göre ise, böyle bir kimseye bir kefarete yeterli olur. Bu, tilâvet secdesine kıyas edilerek yapılmış bir içtihatır. Şöyle ki, bir

<sup>309</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 70; Rûdânî, *a.g.e.*, II, 64.

<sup>310</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 67.

<sup>311</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 72.

<sup>312</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 72-73.

<sup>313</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 74-75.

mecliste secde ayeti okuyan kimse tilâvet secdesini yaptıktan sonra ikinci kez secde ayeti okusa ikinci okuduğu secde ayetinden dolayı tilâvet secdesi yapmaz.<sup>314</sup>

l) Hanefî Mezhebine göre, oruçlu bir kimsenin diliyle her hangi bir yiyeceğin tadına bakması, boğazına kaçmadığı sürece orucu bozmez. Hanefîler bu içtihadı mazmazaya kıyasla yapmışlardır. Fakat tatmak, isteyerek yapılırsa yiyeceğin boğaza kaçma riski dikkate alınarak mekruh görülmüştür.<sup>315</sup>

m) Bir kimse mutlak olarak bir ay oruç tutmayı adasa, oruçlarını peş peşe tutup tutmama konusunda muhayyerdir. Dilerse ayrı günlerde, dilerse peş peşe tutar. Hanefîler ayrı günlerde tutmasının caiz olması hükmünü, Ramazan'ın kazası olan oruçlara kıyas etmişlerdir. Nitekim kaza orucunda peş peşe tutma şartı yoktur.<sup>316</sup>

Fakat meselâ Recep ayı gibi belirli bir ayın ismini vererek bir ay oruç tutmayı adasa onu o ayda tutması vacip olur. Tutmazsa kaza etmesi gerekir. Bu ay içinde bir gün tutmazsa onu da kaza etmesi gerekir. Çünkü adak orucu, Ramazan orucu gibidir. Zira “kişinin bir şeyi kendine vacip kılması, Allah'ın vacip kılması” gibidir. Adakta bulunurken ister peş peşe desin isterse demesin fark etmez. Ramazan orucu gibi peş peşe tutması gerekir. İmam Serahsi, bu içtihadın Ramazan orucuna kıyasla yapıldığını söylemiştir.<sup>317</sup>

## 5. Hac

a) Ebû Hanife'ye göre, Arafat'ta öğle ile ikindiye öğlenin vaktinde cem ederek kılmak ancak bu namazların cemaatle kılınması halinde caiz olur. Aksi halde cem caiz değildir. Bu nedenle eğer bir kimse bu namazları tek başına kılmak isterse her birini vaktinde kılması gerekir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ile Şafî'ye göre ise, ister cemaatle ister münferiden kılınсын her iki halde de cem yapması gerekir.<sup>318</sup>

Ebû Hanife'nin delili, “*Şüphesiz namaz, müminlere, vakitleri belirlenmiş olarak farz kılınmıştır.*”<sup>319</sup> ayetidir. Bu ayet vakte riayet etmeyi emretmektedir. Vakte riayet ise yakîn (kesin bilgi) ifade eden bu ayetle farz kılınmıştır. Bu farz, ancak aynı kesinlikte başka bir delil ile terk edilebilir. Hz. Peygamber ve dört halifenin bu namazları cem ederek kıldırdıkları şeklindeki nassa dayanarak cem yapmak ise, ancak onların kıldırdığı şekilde caiz olur. Bir

<sup>314</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>315</sup> Serahsî, a.g.e., III, 93; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., II, 344-345.

<sup>316</sup> Serahsî, a.g.e., III, 94.

<sup>317</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>318</sup> Serahsî, a.g.e., IV, 15-16.

<sup>319</sup> Nisâ 4/103.

zamana (arife günü) ve mekâna (Arafat) hâs olan bu uygulama ancak cemaat halinde kılınmakla caiz olur.

İmameynin görüşü ise kıyasa dayanmaktadır. Onlar bu meseleyi, Müzdelife’de akşam ile yatsının, yatsı vaktinde cem edilerek kılınmasına kıyas etmişlerdir. Zira Müzdelife’de cem yapmak için akşam ile yatsıyı cemaatle kılmak şart değildir. Bu konuda müçtehitler arasında ittifak vardır. İmameyn’in diğer bir gerekçesi ise, haccın hiçbir menasikinde imam ve cemaat şartı aranmamasıdır. Hal böyle olunca haccın diğer menasikine kıyasla Arafat’ta da öğle ile ikindiye öğle vaktinde birleştirilerek kılmak için imam ve cemaat şartı aranmaz.<sup>320</sup>

b) Mina’da şeytan taşladıktan sonra temettû haccı yapanın kurban kesmesi, daha sonra da Mekke haremindedir ve bayramın ilk üç gününden birinde saçlarını tıraş etmesi veya kısaltması vaciptir. İhramdan çıkmak da ancak bu vacibin yerine getirilmesiyle mümkün olur.

Hanefilere göre her hangi bir saç kesiminin “tırâş” olarak adlandırılabilmesi için asgarî ölçüt, başın dörtte birinin tıraş edilmesidir. Bundan daha azı tıraş olarak nitelendirilemeyeceği gibi ihramdan çıkmak için de yeterli olmaz. Hanefiler, bu meseleyi başı mesh etmeye kıyas etmişlerdir. Abdestte başın dörtte birini mesh etmek tamamını mesh etmek gibi kabul edildiği gibi tıraşta da başın dörtte birinin tıraş edilmesi tamamının tıraş edilmesi gibi kabul edilmiştir. Buna rağmen başın tamamının tıraş edilmesi efdal kabul edilmiştir. Hanefiler başla ilgili hükümlerde “dörtte bir”(1/4) oranı esas almışlardır.<sup>321</sup>

Eğer hacının kurban bayramı günlerinde başında saç yoksa usturayı tıraş oluyormuş gibi başına sürmesi gerekir. Hanefiler bu konuyu da dilsizin namazda tekbir ve kıraati, dudaklarını hareket ettirerek yapmasını caiz oluşuna kıyas etmişlerdir. Bu şekilde namaz kılan dilsiz, konuşabilen kimse gibi kabul edilmiştir.<sup>322</sup>

c) Hacda tıraş bayram günleri sona erinceye kadar geciktirmenin hükmü konusunda Hanefî müçtehitleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu mesele ihramdan çıkma vakti ile birlikte ele alınmış ve fetva ona göre verilmiştir.

Ebû Hanife’ye göre, hacda ihramdan çıkmak için belirli bir vakit ve mekân vardır. Söz konusu olan vakit, kurban bayramı günleri, yer de Harem-i Şerîf’tir. İhramdan ancak bu vakitlerde ve yerde çıkılabilir. Ebû Yusuf’a göre ise bunun için belirli bir vakit ve mekân

<sup>320</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>321</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 70; Kâsânî, *a.g.e.*, III, 1126-1127.

<sup>322</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

yoktur. İsteddiği yer ve vakitte ihramdan çıkabilir. İmam Muhammed'e göre, ihramdan çıkmanın belirli bir zamanı yoktur fakat mekânı bellidir. O da Harem-i Şerîf'tir. İmam Züfer'e göre ise, belirli bir zamanı vardır, fakat mekânı yoktur.<sup>323</sup>

İmam Züfer, ihramdan çıkmanın nihaî zamanını ihrama girme vaktine kıyas etmiştir. Zira ihramın başlaması mekân ile değil zaman ile ilgilidir. Bu nedenledir ki hac ayları dışında hac niyetiyle ihrama girmek mekruhtur. Fakat mîkat yerlerine gelinceye kadar istediği mekânda ihrama girebilir. Çünkü ihrama girmek için belli bir mekân tayin edilmemiştir. İmam Züfer ihramdan çıkmak için tıraş olma konusunu bu meseleye kıyas etmiştir. Buna göre, tıraşın belli bir mekânı yoktur. Fakat zamanı bellidir. O da kurban bayramı günleridir. Dolayısıyla tıraş kurban bayramı günlerinden sonraya bırakmak ceza kurbanı kesmeyi vacip hale getirir. Tıraş için belirlenen günlerde Harem-i Şerif dışına çıktıktan sonra tıraş olmakta ise bir sakınca yoktur.<sup>324</sup>

Ebû Hanife, bu meseleyi tavaf konusuna kıyas etmiştir. Zira tavafın belli bir yeri ve zamanı vardır. O yer, Kâbe, zaman da kurban bayramı günleridir. Eğer tavaf bu günlerin ertesine bırakılırsa ceza kurbanı kesmek vacip hale gelir. Ebû Hanife bir taraftan kıyasa başvururken diğer taraftan da tıraş olmanın bir ibadet olması nedeniyle bu meselede akla müracaat edilemeyeceğini söylemiştir. Onun ifadesine göre, Hz. Peygamber kurban günlerinde tıraş olduğuna göre bize düşen ona uymaktır. Bu nedenle zamanı geçtikten sonra tıraş olmak ibadet anlamını kaybeder, ceza kurbanı kesmeyi gerektirir.<sup>325</sup>

İmam Muhammed ise tıraş bayram günlerinin sonrasına ertelemenin hacda fazla bir noksanlık oluşturmayacağını, dolayısıyla kurban kesme cezası gerektirmeyeceğini söylemiştir. Çünkü ona göre ihram ve ona bağlı olarak tıraşta aslolan zaman değil mekândır.<sup>326</sup>

## 6. İtikâf

a) Hanefî Mezhebine göre; bir kadın bir ay veya daha fazla süre ile vacip olan itikâfa girse ve itikâf sırasında hayız (regl) olsa itikâftan çıkar ve yeniden başlamaz. Fakat hayızlı olarak geçirdiği günlerini daha sonra kaza eder ve itikâfına ilâve eder. Hanefiler bu meseleyi kadının peş peşe tutması gereken kefarete kıyas etmişlerdir.<sup>327</sup>

<sup>323</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 70.

<sup>324</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 70-71.

<sup>325</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 71.

<sup>326</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>327</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, II, 236; Serahsî, *a.g.e.*, III, 119, 121.



b) Bir kadın kocasının izni olmadan itikâf etmeyi adarsa kocası onun itikâfını engelleyebilir. Çünkü kocanın nikâh akdi sebebiyle karısından cinsel anlamda yararlanma hakkı vardır. Söz konusu hak öncelikli bir haktır. Eğer kocasının izniyle itikâf etmeyi adarsa kocasının onun itikâfını engellemeye hakkı olmaz. Çünkü izin, söz vermektir. Sözdenden dönmek ise günahıdır.

Hanefî Mezhebi bu meseleyi ihrama kıyas etmiştir. Zira kadın kocasının izniyle ihrama girerse kocasının onu ihramdan çıkarmaya hakkı yoktur.<sup>328</sup>

c) Hanefîlere göre, İtikâf halindeki kimse (mu'tekif), gündüz unutarak yiyip içse itikâfi bozulmaz. Çünkü yeme içme yasağı itikâf sebebiyle değil oruç sebebiyledir. Unutarak yemek ise orucu bozmaz. Fakat mu'tekif unutarak eşiyile cinsel ilişkide bulunsa itikâfi bozulur. Çünkü itikâf esnasında cinsel ilişkide bulunmanın haramlığı itikâf sebebiyledir, bu yüzden söz konusu yasak gece gündüz devam eder.

Hanefî mezhebi bu hükmü ihramlı kimsenin durumuna kıyas etmiştir. Zira ihramlı kişinin ihramlı olduğu süre içinde cinsel ilişkide bulunması haramdır.<sup>329</sup>

d) Mu'tekif, vacip itikâfına devam ederken bayılsa ve baygınlığı günlerce sürse veya aklını yitirse iyileştiğinde itikâfa yeniden başlaması gerekir. Çünkü bu haller ile itikâfin şartı olan "oruç" ortadan kalkar.

İtikâf esnasında uzun süreli bunaklık konusunda Hanefîlerin, biri kıyasa diğeri de istihsana dayanan iki içtihadı mevcuttur. Şöyle ki; eğer mu'tekifte bunaklık baş gösterirse ve bu hal yıllarca sürerse, sağlığına kavuştuğunda kıyasa göre itikâfını kaza etmesi gerekmez. Çünkü bunama (ateh), farzlar konusunda kişiden yükümlülüğü düşürdüğünden dolayı vacip itikâfi da kaza etmesi gerekmez. İstihsana göre ise, kaza etmesi gerekir. Çünkü bunama hali başına gelmeden önce vücut sebebi mevcuttu. Ayrıca kişi bunama sebebiyle ibadete ehil olmaktan çıkmaz. İbadet borcu, zimmetinde baki kalır.<sup>330</sup>

e) Hanefî Mezhebine göre; karısıyla ters yoldan cinsel ilişkiye giren mu'tekifin itikâfi eğer boşalma gerçekleşirse bozulur, aksi takdirde bozulmaz. Fakat yaptığı işten dolayı günahkâr olur.

---

<sup>328</sup> Serahsî, a.g.e., III, 125.

<sup>329</sup> Serahsî, a.g.e., III, 126.

<sup>330</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

İmam Şafî'nin bu konuda fetvaya esas olan görüşüne göre, boşalma olsun veya olmasın böyle bir ilişki sonucu itikâf bozulur. Çünkü bu ilişki cima kapsamında değerlendirilir.

Hanefiler, boşalma olmaması halinde bunun cinsel ilişkiye (cima) benzetilemeyeceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla bu fiil, ibadeti bozma konusunda hüküm bakımından cima kapsamına dâhil edilemez. Böyle bir ilişki orucu bozmadığına göre itikâfi da bozmaz.<sup>331</sup>

Hanefilerin bu konudaki görüşü cimanın tanımıyla doğrudan ilgilidir. Zira, normal olmayan yoldan cinsel tatmin şekilleri hukukta cima ismiyle adlandırılmamıştır. Bu durum hükümlere de yansımıştır. İmam Şafî ise cinselliğin meşru veya meşru olmayan yollardan tatmin edilmesi işini cima kapsamında değerlendirmiş ve bu değerlendirme verdiği hükümlere yansımıştır. İmam Şafî ayrıca bu tür bir cinsel tatminin haramlığına vurgu yapmıştır. İbadet hali devam ederken haram işlemek yapılan ibadeti ifsat eder.

f) Bir kimse itikâfta bulunmayı adasa ve üzerine vacip kıldığı bu itikâf adağını yerine getirmeden ölse, varislerinin onun adına, adadığı her itikâf günü için “yarım sa’ buğday” vermesi gerekir.

Hanefî Mezhebi bu içtihadı, söz konusu durumu oruç konusundaki fidyeye kıyas ederek yapmışlar ve bunu şöyle açıklamışlardır: “İtikâf adağının sıhhati, oruçtan dolaydır. Farz nitelikli olmayan şeyi adamak da sahih olmaz. Yani adağın adak olabilmesi için, yapılması farz olan ibadetler cinsinden olması gerekir. Orucun fidyesi konusundaki nass,<sup>332</sup> itikâf konusunda da geçerlidir.”<sup>333</sup>

g) Nafile itikâfin asgarî süresi konusunda Hanefî Mezhebine göre bir sınırlama yoktur. Bir kimse kendisine vacip kılmaksızın (adamaksızın) itikâfa girse, mescitte kaldığı süre içinde itikâflı sayılır. İsteddiği zaman itikâfi sona erdirebilir. Bu durum, Arafat'ta vakfeye benzetilmiştir. Vakfede olduğu gibi, bir süre itikâf mahallinde kalması, itikâfin geçerliliği konusunda yeterli kabul edilir.<sup>334</sup> Görüldüğü gibi Hanefiler, bu konuyu Arafat'ta vakfeye kıyas etmişlerdir.

h) Hanefî Mezhebine göre; mutekifin mescitte alış veriş yapmasında bir sakınca yoktur. Bu hüküm itikâflının itikâf sırasında konuşmasının caiz oluşuna kıyas edilmiştir. Zira

<sup>331</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 123; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 401.

<sup>332</sup> Bakara 2/184.

<sup>333</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, II, 240; Serahsî, *a.g.e.*, III, 123-124.

<sup>334</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 121.

Hız. Peygamber, itikâfî sırasında insanlarla konuşuyordu.<sup>335</sup> Hanefîlere göre, İslâm'da "sükût orucu" şeklinde bir ibadet yoktur.<sup>336</sup>

Hüküm bu şekilde olduğuna göre günümüzde itikâfa girenin, itikâf mahallinde ilmî faaliyette bulunması, müzakerelerde bulunması ve internet vd. iletişim araçları aracılığıyla alışverişte bulunması veya haberleşmesinde bir sakınca olmasa gerekir.

i) Hanefîlere göre, itikâf eden kimseyi devlet başkanı veya onun yetki verdiği biri mescitten zorla çıkarsa, kıyasa göre bu kişinin itikâfî bozulur, başka bir mescitte yeniden başlaması gerekir. İstihsana göre ise, başka bir mescide gider ve itikâfına kaldığı yerden devam eder.

Kıyasın izahı şöyle yapılmıştır: "Burada itikâfın rükünü olan beklemek, -isteyerek veya zorla fark etmez- ihlâl edilmiştir. Bu durum, zorla yemek yedirilen oruçlunun durumuna benzer. Böyle bir kimsenin orucu bozulur, daha sonra kaza eder. Mu'tekif de böyledir, itikâfî bozulur, yeniden başlar."

İstihsanın açıklaması da şu şekildedir: "Bu durumda mu'tekif mazurdur. Çünkü onun devlet başkanına veya naibine karşı koyması imkânsızdır. Bu nedenle itikâfın rükünü (ki o beklemektir) terk etmiş sayılmaz."<sup>337</sup>

İmam Serahsi bu meselede itikâfî başkasının müdahalesi ile bozduğu için kıyası tercih etmiş ve itikâfî yenilemesi gerektiğini söylemiştir.

j) İmam Serahsî, itikâf halindeyken mescidin (deprem vs. gibi ) beşerî müdahale olmaksızın doğal afetler sebebiyle yıkılması durumunda, mu'tekifin başka bir mescitte itikâfına kaldığı yerden devam edip etmeyeceği konusunda İmam Muhammed'in kitabında her hangi bir kıyas ve istihsandan söz edilmediğini ifade ettikten sonra şu içtihatla bulunmuştur.

"Doğrusu şudur ki hem kıyasa hem de istihsana göre bu durumdaki mu'tekifin itikâfî bozulmaz. Başka bir mescitte kaldığı yerden devam eder. Çünkü burada itikâf mahallini terk sebebi, Allah tarafındandır. Mescidin yıkılmasında kulların müdahalesi yoktur. Dolayısıyla mu'tekif mazurdur"<sup>338</sup>.

<sup>335</sup> bk. **Rûdânî**, *a.g.e.*, II, 67.

<sup>336</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, a.y.

<sup>337</sup> **Şeybânî**, *a.g.e.*, II, 245; **Serahsî**, *a.g.e.*, III, 122.

<sup>338</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, a.y.

## 7. Fitre

a) İmam Muhammed ve Züfer'e göre küçük çocuğun malı varsa babası çocuğun fitresini çocuğun malından değil kendi malından öder. Eğer çocuğun malından öderse ödediği miktarı tazmin etmesi gerekir. İki imam bu konuda kıyası esas almıştır. Çünkü fitre şeriatta malın zekâtı gibidir. Zekât ise zengin de olsa çocuğa farz değildir. Ayrıca zekât, bir ibadettir. Çocuk vucûb ehliyetine sahip değildir.<sup>339</sup> Görüldüğü gibi Hanefîler fitre ile ilgili bu meseleyi zekât ibadetine kıyaslamışlardır.

b) Fitrenin vaktinden önce verilmesi konusunda Hanefî Mezhebinin görüşü, bir kaç gün önce verilmesinin caiz olduğu gibi bir iki yıl önceden de verilebileceği şeklindeki kıyasa dayanmaktadır. Müteahhirûn Hanefî müçtehitleri bu meseleyi zekâta kıyas etmişlerdir. Nisaba malik olduktan sonra zekâtı önceden vermek caiz olduğuna göre aynı şekilde fitreyi de önceden vermek caizdir. Yine aynı kıyasa dayanarak Hanefî Mezhebi, fitrenin bayramdan sonraki gün ve yıllarda verilebileceğine hükmetmişlerdir. Zira fitre, zekât gibi malî bir ibadettir, bir çeşit sadakadır. Malî ibadetler ise eda edilmeden sâkıt olmaz.<sup>340</sup>

Hanefî fakihlerinden Hasan b. Ziyad'a göre ise, fitreyi vaktinden önce vermek caiz değildir. O fireyi kurbanı kıyas etmiştir. Vaktinden önce kurban kesmek caiz olmadığına göre, vaktinden önce fitre vermek de caiz değildir. Hasan b. Ziyad aynı kıyasa dayanarak fitrenin son ödeme zamanını kurban bayramının son günü olarak belirlemiştir. Zira kurban, bayram günlerinden sonra vucubiyet düştüğü için kesilemez. Fitre de böyledir.<sup>341</sup>

Hanefîler, fitrenin kurbanı kıyas edilmesini doğru bulmamışlardır. Çünkü onlara göre kurban, belli bir zamanda (bayram günlerinde) veya belli bir yerde "kan akıtmak" suretiyle yapılan bir "ibadet"tir. Vaktinden sonra yapılırsa vacip olan ibadet manası ortadan kalkar. Ama dilerse kurbanın kıymetini tasadduk edebilir. Mal ile yapılan tasadduk ise (ister zekât olsun ister fitre) hangi zamanda yapılırsa yapılsın, "ibadet" tir.<sup>342</sup>

c) Hanefî Mezhebine göre; koca, eşi adına fitre ödemez. Çünkü koca üzerine eşinin nafaka temin etmesinin gerekliliği "nikâh akdi" sebebiyledir. Sadaka ise akit ile vacip olmaz. Hanefîler bu meseleyi işçi ile işveren arasında yapılan "iş akdine" kıyas etmişlerdir. İşverenin, işçisinin nafakasını sağlama zorunluluğu iş akdinin gereğidir. Fitre de bunun gibidir. Sonra akitle ibadet manası yoktur. Sadakada ise ibadet manası vardır. Çünkü koca, eşiyle ibadet

<sup>339</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 104.

<sup>340</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 110.

<sup>341</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>342</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

maksadıyla evlenmemiştir. Ayrıca nikâh akdiyle kocanın karısı üzerinde velâyeti sabit olmaz.<sup>343</sup>

İmam Şafî'ye göre; koca, eşinin fitresini ödemekle mükelleftir. Delili ise “*geçimini üstlendikleriniz kimselerin (fitresini) ödeyiniz.*” hadisidir.<sup>344</sup>

## 8. Kurban

a) Hz. Peygamber, kurbanı mâni olan kusurları Berra b. Azib'den rivayet edilen hadisinde şöyle belirlemiştir: “*Kurbanlıklardaki şu dört kusur onların kurban edilmelerine engeldir: Açıkça belli olan körlük, açıkça belli olan hastalık, belli olan topallık ve iliği kurumuş derecede zayıflık.*”<sup>345</sup>

Hanefiler, bu hadisten yola çıkarak kurbanı mâni olan kusurları tespit için şu ilkeyi (asl) esas almışlardır: “Bu konuda aslolan şudur: Fahiş kusur kurbanı mânidir, az kusur ise mâni değildir. Az kusur hayvanın etinde bir eser bırakmayan kusur demektir.”<sup>346</sup> Bu ilkeye göre Hanefî Mezhebi, boynuzsuz veya kırık boynuzlu, hadım edilmiş, semiz olmak kaydıyla uyuz ve deli hayvanların kurban edilmesinde sakınca görmemektedir.<sup>347</sup>

Fakat diğer müçtehitler, hadiste geçen dört kusura kıyas yaparak, kurbanı mâni kusurlara, başka bir takım kusurlar daha eklemişlerdir. Bunlar, hadiste geçen kusurlar ayarında veya daha fazla olan kusurlardır. İki gözü veya bir gözü kör olmak, dişlerinin çoğu düşmüş veya kulakları kesilmiş olmak, boynuzlarının biri veya ikisi kökünden kırılmış olmak, kulağının veya kuyruğunun yarısından çoğu, veya memelerinin başları kopmuş bulunmak, kuyruğu bulunmamak yahut ayağı kesilmiş olmak gibi.<sup>348</sup>

Hanefî mezhebinde kuvvetli (zahiru'r-rivâye) olan görüşe göre kulağın üçte birinden fazlası kesilmiş ise, bu kusur kurbanı mânidir. Kulağın üçte biri veya daha azı kesik ise kurban edilir. Vasiyetlere kıyas edilerek yapılan bu içtihat Hişâm kanalıyla İmam Muhammed'den rivayet edilmiştir. İbn Şucâa kanalıyla yine İmam Muhammed'den rivayet edildiğine göre, kulaktaki kesik başın dörtte birini meshe kıyas edilmiştir. Buna göre; kesik, kulağın dörtte birinden fazlaysa bu hayvan kurban edilmez.

<sup>343</sup> Serahsî, a.g.e., III, 105.

<sup>344</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>345</sup> Ebû Dâvud, Edâhi, 6; Nesâî, Dahâyâ, 6; İbn Mâce, Edâhi, 8.

<sup>346</sup> Serahsî, a.g.e., XII, 15-16.

<sup>347</sup> Serahsî, a.g.e., XII, 11.

<sup>348</sup> Döndüren, Hamdi, Delilleriyle İslam İlmihali, s. 616.

Bu meselede İmam Muhammed'in ibadetle ilgili bir konuyu hem vasiyetlere hem de mesh konusuna kıyas ettiğini görmekteyiz.

Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre ise; kulağının yarısından fazlası kesilmiş ise o hayvan kurban edilmez. Burada iki imamın, kurban konusundaki, "Fahiş kusur kurbana mânidir" ilkesine dayandıkları anlaşılmaktadır. Eğer kulağın yarsı kesilmişse Ebû Yusuf'a göre ihtiyaten bu hayvan kurban edilmez. Çünkü mâni hal ile cevaz hali eşittir. Böyle durumlarda ihtiyat esas alınır.<sup>349</sup>

Sonuç olarak Hanefî Mezhebi, kıyasa dayanarak ve konuyla ilgili hadisleri tevil ederek kulağın üçte birinden fazlasının kesilmiş olması halinde kurbana mani olacağı hükmünü kabul etmiştir.

b) Hanefî Mezhebine göre; kurbanlık koyunun doğuştan iki kulağı yoksa kurban edilmesi caiz değildir. Bu içtihat, doğuştan kulağı olmayan hayvanın, kulakları kesilmiş hayvana kıyas edilerek yapılmıştır. Kulağı kesik hayvanın kurban edilmesi caiz olmadığına göre, hiç kulağı olmayanın kurban edilmesi evleviyetle caiz olmaz.<sup>350</sup>

Ebû Yusuf doğuştan dişleri olmayan kurbanlığı kulakları olmayanlara kıyas etmiş ve kurban edilemeyeceğini söylemiştir.<sup>351</sup>

c) Hanefî Mezhebinde zâhiru'r-rivâye olan görüşe göre, babanın çocukları adına kurban kesmesi gerekmez. Köleleri için kesmesi gerekmediğine göre, çocuğu için de gerekmez. Ayrıca onlara göre, çocuklara kurban kesmek vacip olsaydı Hz. Peygamber'in bunu emretmesi gerekirdi.

Eğer çocuğun malı varsa Ebû Hanife ve bazı Hanefî müçtehitlerine göre babasının, babası yoksa vâsisinin çocuk adına onun malından kurban kesmesi gerekir. Ebû Hanife bu konuyu fitir sadakasına kıyas etmiştir.

İmam Serahsî ise mal varlığı olan çocuk adına onun malından kurban kesilemeyeceğini söyleyerek şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bu konuda doğru olan şudur: Babanın, zengin çocuğu adına kurban kesmesi gerekmez. Eğer kurbandan maksat itlâf ise, baba çocuğun malını itlâf hakkına sahip değildir. Eğer maksat, kan akıttıktan sonra kurban

---

<sup>349</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 15-16.

<sup>350</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 12-17.

<sup>351</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 17.

etini tasadduk etmek ise bu vacip olmayan bir tasadduktur. Çocuğun malı tatavvu (nafile) sadakaya konu olmaz.<sup>352</sup>

## 9. Adak

Hanefî Mezhebine göre; zaman mekân ve sadakalarla ilgili konularda yapılan adaklar için muteber olan, zaman, mekân ve şahıslar olmayıp adağın ifade ettiği manadır. Buna göre; bir kimse “falan zamanda veya falan yerde yahut falancaya sadaka vermek Allah için borcum olsun” diyerek yaptığı adaklarda –adağını yerine getirmek zorunda olmasına karşılık –zaman, mekân veya şahıslarla ilgili kayıtlandırmalar boş konuşma kabilinden olur. Öyle ki, adağın vakti gelmeden yahut adanan yerin dışında bir yerde ya da adanan kişiden başka birine verilecek olursa adak borcu uhdesinden çıkar.

Hanefî müçtehitlerinin bu meselede dayandıkları delil kıyastr. Onlar bu meseleyi, kullar üzerine vacip olan bu türden konulara kıyas ederek şöyle demişlerdir: Kişinin adamak suretiyle kendine vacip kıldığı şeyler, Allah’ın kuluna vacip kıldıklarıyla ölçülür. Şöyle ki; sadaka cinsinden vakitle kayıtlı olarak Allah’ın kullarına vacip kıldığı şeyleri vakti gelmeden yerine getirmek mümkündür. Zekât emri gibi. Nisapta nema olduktan sonra, bir malın zekâtı, senesi dolmadan da ödenebilir. Fitrede de durum böyledir. Fitre zamanından önce de verilebilir. Kişinin, kendisine vacip kıldığı, zamanla kayıtlı adaklar da böyledir.

Adağın geçerli olması Allah’a yaklaşıtrıcı olma manası dolayısıyla. Bu da sadakayı kendine vacip kılmakla gerçekleşir. Zaman, mekân ve belli bir fakir tayin etmekle değildir. Bu gibi şeylerde tayin etme, bir fayda getiriyorsa muteber olur, fayda sağlamayan belirlemelere itibar olunmaz. Tasadduk yoluyla yapılan ibadetin manası ise muhtaç kimselerin ihtiyacını gidermektir. Bu ihtiyaç giderilince yukarıdaki mana; zaman, mekân ve kişi belirlemeksizin de gerçekleşir.<sup>353</sup>

İmam Züfer de bu meseleyi boşamaya vekâlet konusuna kıyas etmiş, fakat o kıyasında manayı değil lâfzı esas alarak yer, zaman ve şahıs tayin edilerek yapılan adaklarda da aynen iltizam edilen şekilde, belirtilen noktalara riayet edilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>354</sup>

## 10. Kefaretler

a) Hanefî Mezhebine göre; yemin ve zıhar kefarelerinde bir fakire bir defada bütün fidyeleri toptan vermek caiz değildir. Zira nass ile vacip olan fideye, “*on miskini doyurmak*”<sup>355</sup>

<sup>352</sup> Serahsî, a.g.e., II, 12-13.

<sup>353</sup> Serahsî, a.g.e., III, 129.

<sup>354</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

ayetinin hükmü gereğince ayrı kimselere verilmeli, yahut ayrı zamanlarda belli bir kişiye ödenmelidir.

Bu meseledeki hüküm hacda şeytan taşlamaya benzetilmiştir. Hacının aynı gün içinde üç cemreye atması vacip olan yedişer taşı, yedi ayrı kerede atmayı hepsini aynı cemreye bir defada atması, geçerli olmaz. Bunun gibi ayrı verilmesi gereken fidyenin aynı kişiye bir anda verilmesi de geçerli ve yeterli değildir.<sup>356</sup>

b) Üzerinde Ramazan orucu borcu olduğu halde ölen kimse tutamadığı bu oruçlar için fidye verilmesini vasiyet etmişse Hanefilere göre bu, terekesinin üçte birinden ödenir. Vasiyet etmediyse ödenmez. Şafî'ye göre ise vasiyet etse de etmese de malının tümünden fidye ödenmesi gerekir.

Bu meselede ödenecek fidyenin miktarını Hanefiler fitır sadakasına kıyasla yarım sa' buğday olarak tespit etmişlerdir. İkisinde ortak olan illet ise "bir miskine bir gün yetecek miktarda" olmasıdır. Üzerinde namaz borcu olduğu halde ölen kimse için de kılamadığı "her namaz" için "yarım sa'" buğday verilmesi gerekir.<sup>357</sup> Kazaya kalmış beş vakit farz namazlarıyla vitir namazlarının affedilmesi *umuduyla* yapılan bu tasadduk işlemine iskât-ı salât (namazları düşürmek) denir. Ölen kimse iskât-ı salât için vasiyette bulunmuşsa fidye, terekesinden ödenir. Iskât-ı salât için vasiyet edilen para, ölen kimsenin namaz borcunu ödeyecek miktarda olmadığı durumlarda başvurulunan devir işlemi ise sadece şekilden ibaret olan dayanaksız ve anlamsız bir uygulamadır. Çünkü namaz bedenî bir ibadettir. Bu gibi anlamsız şekilcilikle düşeceğine dair kesin bir delil yoktur.

Hayatta olan kimse ise kılamadığı veya kılamadığı namazlar için fidye veremez. Çünkü bu namazları kaza etme imkân ve ihtimali hayatta olduğu sürece devam etmektedir.

## 11. Secde

a) Hanefî mezhebine göre, tilâvet secdesini eda ederken gülmek secdenin iadesini gerektirir. Fakat namaz konusunda olduğu gibi abdestin bozulmasına yol açmaz. Hanefiler bu meseleyi Cuma, bayram ve beş vakit namaza değil cenaze namazına kıyas etmişlerdir. Zira cenaze namazında böyle bir durum meydana geldiğinde namaz bozulur fakat abdest bozulmaz.<sup>358</sup>

---

<sup>355</sup> Mâide 5/89.

<sup>356</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XIX, 12.

<sup>357</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 90.

<sup>358</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 9-10.



Hanefî müctehidleri tilâvet secdesi için kibleye yönelme konusunu da namaza kıyas etmişlerdir. Eğer kişi kibleyi biliyorsa oraya yönelmesi gerekir, bilmiyorsa namaz konusunda olduğu gibi araştırma yapması gerekir. Buna rağmen kibleyi tespit edemezse kible niyetiyle kible olduğuna inandığı tarafa doğru yönelir ve secdesini yapar.<sup>359</sup>

b) Hanefî mezhebinde namazda ve namaz dışında okunan secde ayetlerinin nasıl yapılacağı konusunda biri kıyasa diğeri de istihsana dayalı olan iki görüş vardır. Buna göre, bir kimse namazda secde ayeti okunması halinde tilâvet secdesi yerine rükû etse istihsana göre bu tilâvet secdesi yerine geçmez. Çünkü namazda iki secdeden biri diğeri yerine geçmediği gibi rükû da secde yerine geçmez.

Kıyasa göre ise, maksatlar aynı olduğu için rükû ve secde arasında takarrub caizdir. Rükû da secde de namaz içinde kurbet (ibadet) manası taşır. İmam Serahsî bu meselede kuvvetli olması dolayısıyla kıyası esas aldıklarını ifade etmiştir. Mezhebin “müftâ bih (fetvaya esas) olan görüşü de budur.

Namaz dışında okunan secde ayeti dolayısıyla yapılacak olan tilâvet secdesinin rükû ile yerine gelip gelmemesi konusunda da aynı şekilde biri kıyasa diğeri istihsana dayalı iki içtihat söz konusudur. Kıyasa göre, bir kimse tilâvet secdesi niyetiyle rükû da etse secde de etse olur. Tilâvet secdesi konusunda rükû ile secde eşittir. İstihsana göre ise secde etmeden tilâvet secdesi yapılmış olmaz.

Kıyasın delili, “*secdeye kapandı ve Allah’a yöneldi*”<sup>360</sup> ayetidir. Bu ayette Allah’a yönelmenin yollarından birinin “secde etmek” olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla rükû ile de Allah’a yönelmek mümkündür. Rükû ve secdenin her ikisinde de Allah’a yönelme manası vardır. Sonra bunlardan maksat, Allah’ın huzurunda huşû ile eğilmektir. Bu nedenle her ikisiyle de söz konusu maksat gerçekleşir.<sup>361</sup>

İstihsanın gerekçesi ise namaz dışında yapılan rükûun kurbet (ibadet) mânâsı taşımamasıdır. Tilâvet secdesi bir ibadet olması nedeniyle secde etmeksizin yerine gelmiş olmaz.<sup>362</sup>

c) Hanefî mezhebine göre îmâ ile tilâvet secdesi câiz değildir. Çünkü secde namazın bir rükûdür. Yürüyerek namaz kılmak caiz olmadığı gibi tilâvet secdesi de câiz olmaz. Hanefîlerin bu meseleyi namaza kıyas ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>363</sup>

<sup>359</sup> Serahsî, a.g.e., II, 9.

<sup>360</sup> Sad 38/24.

<sup>361</sup> Serahsî, a.g.e., II, 8-9.

<sup>362</sup> Serahsî, a.g.e., II, 9; bk. İbnü'l-Hümâm, a.g.e., II, 16 vd.

d) Binek (araç) üzerinde secde ayeti okuyan kimsenin, tilâvet secdesini binek üzerinde îmâ ile yapması yeterli olur. Hanefiler bu meseleyi binek üzerinde îmâ ile nafîle namaz kılmanın câiz oluşuna kıyas etmişlerdir.<sup>364</sup>

Onlara göre, binek üzerinde secde ayeti okuyan kimse binekten inse ve hemen tekrar binse binek üzerinde ima ile tilâvet secdesini yapması caizdir. İmam Züfer'e göre ise, indiğinde tekrar binmeden önce secde etmesi vaciptir. Her ne kadar secde ayetini binek üzerinde okuduysa da yere indiği için yerde okumuş gibi kabul edilir.<sup>365</sup>

e) Ebû Hanife'ye göre, secde ayetini Farsça olarak okuyan kimse ile onu dinleyen tilâvet secdesi yapması vaciptir. Dinleyenin okunan ayetin secde ayeti olduğunu bilmemesi bu hükmü değiştirmez. Ebû Hanife'nin bu içtihadı kıyasa dayanmaktadır. Ona göre Farsça kıraat, Arapça kıraat gibidir. Hatta namazda Farsça kıraat, kıraat şartının yerine gelmesi için yeterli görülmüştür. Arapça olarak okuması durumunda tilâvet secdesi vacip olduğu gibi Farsça okuması durumunda da vacip olur. Dinleyen kimseler için de hüküm aynıdır.

İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise, dinleyen kimse okunan şeyin Kur'ân olduğunu bilmesi halinde tilâvet secdesi vacip olur, aksi halde vacip olmaz.<sup>366</sup>

Buna göre, günümüzde secde ayetini Türkçe mealinden okuyan ve onu dinleyen kimseye tilâvet secdesi gerekir. Burada önemli olan hangi dilde olursa olsun okunan ayet(meal)in secde ayeti olduğunun bilinmesidir.

## 12. Cenaze

a) Hanefî mezhebine göre, cenaze yıkanıp kefenlendikten sonra her hangi bir uzvunun yıkanmadığı fark edilirse kefeninden çıkarılır ve yıkanmayan uzuv yıkanır. Çünkü gasil, hüküm bakımından gusül gibidir. Bir uzvun yıkanmamış olması, beden tamamının yıkanmamış olması gibidir. Şayet bir uzvu yıkanmadan defnedilmişse artık cenaze kabirden çıkarılmaz, defnedildiği için yıkama farziyeti düşer.<sup>367</sup>

Bir uzuvdan az, meselâ “bir parmak miktarı” kısmının unutma veya suyun oraya ulaşmaması sebebiyle yıkanmamış olması durumunda ise kefenden çıkarmaya gerek olmaz. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf bu görüştedir. Onlar bunun izahını şöyle yapmışlardır: Parmak kadar yerin kuru kalması durumunda onu yıkamanın farz olduğu konusunda yakîn bir bilgi

<sup>363</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 7-8.

<sup>364</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 7.

<sup>365</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>366</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 133; Kâsânî, *a.g.e.*, I, 478.

<sup>367</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 128-129.

yoktur. Zira bu kadarcık bir yer yıkandıktan sonra kolayca kuruyabilir. Yıkandıktan sonra kurumuş olma ihtimali vardır. Bu nedenle kefenden çıkarıp yeniden yıkamaya gerek yoktur.<sup>368</sup>

İmam Muhammed'e göre ise, bu durumdaki cenaze eğer kefenlenmişse kefenden çıkarılır ve yeniden yıkanır. Çünkü kuru kalan bu yer gusülde olduğu gibi, tüm bedenın yıkanmamış sayılmasına yol açar. Dolayısıyla yeniden yıkanması gerekir.<sup>369</sup> İmam Muhammed'in bir uzuv konusunda olduğu gibi bir parmak miktarı konusunda da kıyasa başvurduğu görülmektedir.

b) Cenaze ile ilgili işlemlerden biri de yıkandıktan sonra kefenlenmesidir. Sünnete uygun olan kefenleme erkeklerin kamîs<sup>370</sup>, izâr<sup>371</sup> ve lifâfe<sup>372</sup> den oluşan üç parça, kadınların ise bunlara ilâveten baş ve göğüs örtüsüyle birlikte beş parça örtü ile kefenlenmesidir. Kadınların kefeninin beş parça olmasının nedeni setr-i avrete daha uygun olmasıdır.

Hanefîler ayrıca cenazenin bu şekilde kefenlenmesini, hayattayken giyinme biçimine kıyaslamışlardır. Onlara göre dünya hayatında erkekler genellikle üç parça, kadınlar ise beş parça elbise giyerek örtünürler. Hanefî müçtehitlerinin bu konuda, yaşadıkları dönemin kılık kıyafet örfünü dikkate aldıkları ve kefeni ona kıyasladıkları görülmektedir. Bu yaklaşım kefenin "kalitesi" ve "asgarî ölçüsü" konusunda da kendini göstermiştir. Onlara göre kefenin, kişinin dünyada iken giydiği elbisenin renk ve kalitesindeki kumaştan olması esastır. Fakat sünnete uygun olan, beyaz ve yeni olmasıdır. Onlara göre, cenazeyi üç parça ile kefenleme imkânı olduğu halde iki parça ile kefenlemek câizdir. Çünkü hayattayken iki parçadan oluşan kıyafet ile dışarı çıkmak, namaz kılmak mümkündür. Bunda kerahet de söz konusu olmaz. Bir parça ile kefenlenmesi ise hata olur. Zira bu kişinin hayattayken bir parça elbise ile dışarı çıkması uygun olmadığı gibi bu şekilde namaz kılması da mekruhtur.<sup>373</sup>

Ancak kefen için diğer parçalar bulunamazsa zaruretten dolayı bir parça ile kefenlemek caiz olur, herhangi bir kerahet de söz konusu olmaz. Onların delili, Hz. Peygamber'in Mus'ab b Umeyr ve Hz. Hamza'yı zaruret sebebiyle bir parça elbise ile kefenlemesidir.<sup>374</sup>

<sup>368</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, a.y.

<sup>369</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, a.y.

<sup>370</sup> Kamîs, boyun kökünden ayaklara kadar olan örtüdür.

<sup>371</sup> İzâr, baştan ayağa kadar olan örtüdür.

<sup>372</sup> Lifâfe, izardan daha uzun olan ve cenazeye en son giydirilen baş ve kısmı bağlanan son örtüdür. (bk. **Kâsânî**, *a.g.e.*, II, 766)

<sup>373</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 72-73.

<sup>374</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 73. Cenaze ile ilgili diğer kıyas örnekleri için bk. *a.g.e.*, I, 69.

Bu meselede Hanefîlerin sünnetin getirdiği ölçüyü korumakla birlikte kefeni dünyadaki kıyafete kıyas etmek ve yaşadıkları dönemin kılık kıyafet örfünü dikkate almak suretiyle ortaya koydukları içtihatlarıyla bu konudaki geleneksel uygulamayı zorladıkları gözlemlenmektedir. Kefenin asgarî şekli ile rengi ve kalitesiyle ilgili içtihatlar bunu göstermektedir.

### 13. Dua

Hz. Muhammed'in adı anıldığında ona "salât-ü selâm" getirmenin hükmü konusunda Hanefîler arasında iki görüş ortaya çıkmıştır. Müttekaddimûn (önceki) Hanefî müçtehitlerine göre Hz. Peygamber'in adı bir mecliste bir defadan çok anıldığında sadece bir kez "salâtü selâm" getirmek yeterlidir. Bu görüş, bir mecliste birden çok secde ayeti okunduğunda sadece bir tilâvet secdesinin yeterli olmasına kıyas edilerek ortaya konmuştur.<sup>375</sup>

Müteahhirûn (sonraki) Hanefî fakihlerinden bazılarına göre ise, bir mecliste Hz. Peygamber'in adı her anıldığında salât-ü selâm getirmek gerekir. Çünkü bu Hz. Peygamber'in ümmeti üzerindeki hakkıdır. Aynı şekilde aksıran kimseye de her aksırışında "Yerhamükellah" demek gerekir. Bu dua aksıran kimsenin Müslümanlar üzerindeki hakkıdır. Her iki meselede de kul hakkı söz konusu olduğu için hüküm bu şekildedir. Secde ise Allah hakkı olan bir konudur. Bu nedenle bir mecliste okunan birden fazla secde ayeti için bir secde yeterli olur.<sup>376</sup>

## B. İSTİHSANA DAYALI İÇTİHATLAR

Hanefî mezhebinde hüküm elde etmede en çok kullanılan metotlardan biri istihsandır. Onlar istihsanı fıkhnın muamelât alanında hüküm elde etme metodu olarak kullandıkları gibi ibadetlerle ilgili meselelerde de bu metoda sıkça başvurmuşlardır. Yaptığımız çalışma sırasında Hanefî müçtehitlerin ibadet konularında istihsanı, gerek gizli kıyas gerekse genel kuraldan istisna şeklinde olmak üzere tüm çeşitleriyle uyguladıklarını ve birçok meseleyi çözüme kavuşturduklarını tespit ettik. Ayrıca Hanefîlerin söz konusu istihsanlarını nassların yanı sıra, maslahat, örf-adet, zaruret, kaçınılmazlık, zorluğu giderme, kolaylaştırma ve benzeri esaslara dayandırdıklarını tespit ettik. İbadet konularında istihsan yoluyla yaptıkları içtihatlardan bazıları şunlardır.

<sup>375</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 5.

<sup>376</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

## 1. Nassa Dayalı İstihsan

### a) Namaz

(1) Hanefî mezhebine göre, kadınlarla aynı hizada omuz omuza namaz kılmak (muhâzât) erkeğin namazını bozar. Meselâ, cemaatle namaz kılarken kadın, safın ortasında durmuş olsa sağından, solundan ve arkasından birer erkeğin namazı fasid olur. Bu görüş istihsan ilkesine dayandırılmıştır.

İmam Şafî' ve diğer mezheplere göre (cumhur) ise bu durumda erkeğin de kadının da namazı bozulmaz. Eğer muhâzât sebebiyle bunlardan birinin namazı bozulacak olsaydı kadının namazının bozulması gerekirdi. Çünkü kadın cemaate çıkmaktan nehy edilmiştir. Ayrıca Şafîiler bu meseleyi cenaze namazı ve tilâvet secdesine kıyas etmişlerdir. Zira söz konusu namazlarda kadın ile erkeğin aynı hiza (saf) da namaza durması her ikisinin de namazını bozmaz.<sup>377</sup>

Hanefilere göre, erkeğin namazının bozulma sebebi, onların kendilerine tayin edilen yeri terk etmeleridir. Dinin erkeklere tayin ettiği yer ise kadınların önünde durmaktır. Eğer erkek kadının yanına veya arkasına durursa kendisine tayin edilen yeri terk etmiş olur. Yani farzlardan birini terk etmiş olur. Çünkü cemaatle namaz sırasında kadınları arka saflara göndermek erkek için farzdır. Hanefiler bu konuda Hz. Peygamber'in "*Kadınları Allah teâlânın tehir ettiği yere, arka tarafa tehir edin*"<sup>378</sup> şeklindeki hadisini delil kabul etmişlerdir. Onlara göre bu hadiste "geri gönderme emri"nden maksat, namazda onları arka tarafa veya arka saflara göndermektir. Bu nedenle onları geri göndermek erkek için namazın farzlarından birini terk etmiş olur. Dolayısıyla bu emre uymayan erkek namazın farzlarından birini terk etmiş olur. Bu nedenle de namazı fasit olur.<sup>379</sup>

Hanefilerin dayanaklarından biri de namazda erkeğin, yanındaki veya önündeki kadın sebebiyle şehvî duygular içine girme riskidir. Böyle bir durumda da genellikle bu tür duygulardan kaçınmak mümkün olmaz. Hâlbuki namaz münâcât halidir. Böyle bir halde şehvî duyguların akla gelmesi o hâli ifsat eder. Erkeğin namazının bozulmasının nedenlerinden biri de budur. Hanefiler kadının namazının bozulmama sebebini, hadisteki emre kadınların değil erkeklerin muhatap olmasıyla açıklamışlardır.<sup>380</sup>

<sup>377</sup> Serahsî, a.g.e., I, 183.

<sup>378</sup> Zeylâî, *Nasbu'r-Râye*, II, 36. Bu hadis, Zeylâî tarafından merfu ve garib olarak, Abdürrezzak'ın Musannefinde de mevkuf olarak nitelendirilmiştir.

<sup>379</sup> Şeybânî, a.g.e., I, 182; Serahsî, a.g.e., I, 184.

<sup>380</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.; Kâsânî, a.g.e., II, 617-618.

Hanefilere göre cenaze namazındaki muhâzât erkeğin namazını bozmaz. Çünkü onlara göre cenaze namazı mutlak anlamda bir namaz değil, ölen kimse için yapılan bir duadır. Kadınların cenaze namazına çıkmalarını yasaklayan bir nassın olmaması da Hanefilerin bu konudaki delillerinden biridir.

Muhâzât ile ilgili meselelerden biri de ilk safın tamamen kadınlardan, arka safların da erkeklerden oluşması halindeki durumdur. Böyle bir durumda kıyasa göre sadece ikinci safı oluşturan erkeklerin namazı bozulur, üçüncü ve daha sonraki saflarda namaz kılan erkeklerin namazları bozulmaz. Çünkü muhâzât sadece ikinci saftakiler için geçerlidir.

İstihsana göre ise, kadınların arkasındaki bütün saflarda namaz kılan erkeklerin namazı bozulur. İstihsanın delili, Hz. Ömer'den rivayet edilen merfû olarak rivayet edilen “Bir kimse ile imam arasında bir nehir, yol veya kadınların oluşturduğu bir saf bulunursa onun namazı (geçerli) olmaz.” hadisidir. Hanefilere göre bu hadiste kadınların oluşturduğu saf, imam ile cemaat arasında iktidayı engelleyen duvar gibi kabul edilmiştir. Bu nedenle kadınların oluşturduğu safın arkasındaki tüm safların namazı batıl olur.<sup>381</sup>

Muhazatla ilgili bir başka mesele erkeklerin oluşturduğu safta iki veya üç kadının bulunması durumunda erkeklerin namazının ne olacağı konusudur. Eğer iki kadın bulunuyorsa İmam Muhammed'e göre, sağından bir solundan bir ve arkalarındaki iki olmak üzere toplam dört erkeğin namazı bozulur. Şayet üç kadın bulunuyorsa bu durumda yanlarındaki birer erkek ile arkalarındaki üçer kişinin –son safa kadar her saftan üç kişi olmak üzere- namazı bozulur. İmam Muhammed, kadınların “üç” olması halini – ki çoğulluğun asgarî sınırı üçtür- safın tamamının kadın olması durumuna kıyas etmiştir. Kadının “iki” olması durumunu da “bir” olması haline kıyas etmiştir.

Bu meselede Ebû Yusuf'tan iki görüş rivayet edilmiştir. Birinci görüşe göre, üç kadın iki kadın gibidir. Dolayısıyla yanlardan iki ve arkalarından üç olmak üzere sadece beş erkeğin namazı fasit olur. Çünkü konuyla ilgili “eser”(hadis) “tam bir saf” hakkındadır. Bir safta üç kadının olması kadınlardan oluşan tam bir saffın ortaya çıkardığı fikhî neticeyi doğurmaz. İkinci görüşüne göre de, iki kadın üç kadın gibidir. Dolayısıyla yanlarındaki birer erkeğin namazını bozdukları gibi arkasındaki ikişer kişinin de -son safa kadar- namazını ifsat eder.<sup>382</sup>

<sup>381</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>382</sup> Serahsî, a.g.e., I, 184-185.

Görüldüğü gibi erkeklerle kadınların aynı safta namaz kılmaları meselesinde Hanefiler istihsan ve kıyas ilkesine dayanarak cumhurdan farklı içtihatlarında bulunmuşlardır. “Kadınları Allah teâlânın tehir ettiği yere, arka tarafa tehir edin” hadisini namazla ilişkilendirerek, buradaki emrin vücut ifade edeceğini söylemekle kalmamışlar, ayrıca kadınların arka saflarda olmasının fitneden korunmak için daha uygun olacağını ifade etmişlerdir. Biz onların yukarıdaki hadisi böyle bir durumda oluşabilecek fitneyi göz önünde bulundurarak değerlendirdiklerini ve hükmü ağırlaştırdıklarını düşünmekteyiz. İmam Muhammed ve Ebû Yusuf’un kıyasa dayanarak ortaya koydukları konuyla ilgili içtihatlar bunu göstermektedir. Cumhur ise söz konusu hadisin farziet gerektirmeyeceğini Hz. Peygamber’in diğer uygulamalarından örnekler vererek açıklamışlardır.

(2) Hanefî mezhebine göre, cemaatle namaz kılan kimse (muktedî) nin, yanıldığında veya takıldığında imama hatırlatmada bulunması halinde namazı bozulmaz. Eğer muktedî, namaz kılmayana veya başka bir imama hatırlatmada bulunursa namazı bozulur. Çünkü bu durum “namazdayken başkasına öğretme” kapsamında mütalâa edilir. Namaz esnasında ise eğitim öğretim olmaz.

Esasen imamın kıraat esnasında muktedîden yardım talep etmesi durumunda imamın namazı bozulur. Kıyasa göre ona yardım edenin de namazı bozulur. Fakat Hanefiler istihsanda bulunarak namazın bozulmayacağına hükmetmişlerdir. İstihsanın dayanağı ise, Hz. Peygamber’in namazda kıraat hatası yaptığı durumlarda sahabeden kendisini uyarmalarını istemesidir.<sup>383</sup>

(3) Hanefî mezhebine göre, namazda kahkaha ile gülmek namazı bozduğu gibi abdesti de bozar. Bu içtihat istihsana dayanmaktadır. Kıyasa göre ise bu durumda abdest bozulmaz. Çünkü abdest ancak vücuttan çıkan necis şeyler sebebiyle bozulur. Bu durumun, abdesti bozması bakımından namaz içinde veya dışında meydana gelmesi arasında fark yoktur. İmam Şafî bu görüştedir.<sup>384</sup>

Hanefî müçtehitleri ise Hz. Peygamber’in şu hadisleri ile kıyası terk ederek istihsanda bulunmuşlardır: Ebû Musa el-Eş’arî’den rivayet edildiğine göre, bir gün Rasulüllah, insanlara namaz kıldırırken, bir adam mescide girerek, mescit içindeki bir çukura düşmüştü. Bu adamın gözleri kör idi. Namazdaki cemaatin çoğu buna güldü. Bunun üzerine Hz. Peygamber, gülen cemaatin, namazları ile birlikte abdestlerini de yenilemelerini emretti.”

<sup>383</sup> Serahsî, a.g.e., I, 193-194.

<sup>384</sup> Serahsî, a.g.e., I, 77-78.

Hanefilerin delil kabul ettikleri diğerk bir hadis ise şöyledir: “Sizden her kim, kahkaha ile gülerse hem namazı hem de abdesti birlikte iade etsin.”<sup>385</sup>

(4) Hanefi mezhebine göre, bir kimsenin namazda istem dışı burnu kanasa, yellense veya tuvalet ihtiyacı ortaya çıksa, o kişi namazdan ayrılıp abdestini alır ve hiç konuşmadan namazını tamamlar. İstihsan ilkesine göre hüküm bu şekildedir.

Kıyasa göre ise, bu durumdaki kişinin namazını yeniden kılması gerekir. İmam Şafî ve İmam Malik bu görüştedir. Kıyasın dayanağı “Namazın bekası için taharetin şart olması” ilkesidir. Namaza başlamak için taharet şart olduğu gibi namaza devam edip tamamlamak için de şarttır.

İstihsanın dayanağı ise Hz. Aişe’den rivayet edilen “*Namazda kusan, burnu kanayan kimse namazdan ayrılınsın, gidip abdest alsın ve geri kalan namazna devam etsin*”<sup>386</sup> hadisiyle sahabe uygulamalarıdır. Hanefiler bu ve bunun gibi “eser”lere dayanarak kıyası terk etmişlerdir.<sup>387</sup>

## b) Oruç

Ramazan ayının bir kısmını deli olarak geçiren kimsenin tutamadığı oruçları kaza edip etmeyeceği konusu müçtehitler arasında tartışılmıştır. İmam Züfer ve İmam Şafî, kıyas prensibini esas alarak deliliği sebebiyle tutamadığı oruçları daha sonra kaza etmesine gerek olmadığını söylemişlerdir. Şöyle ki; eğer kişinin deliliği Ramazan ayı boyunca sürseydi hiç birini kaza etmeyecekti. Burada bir kısmı, tamamına kıyas edilmiş ve deli olarak geçirdiği günleri kaza etmeyeceği ifade edilmiştir.<sup>388</sup>

Bu mesele aynı zamanda çocuğa kıyas edilmiştir. Ramazanın bir kısmını “çocuk” olarak geçiren, çocuk olarak geçirdiği günleri kaza etmez. Çünkü çocukluk, kazanın vücûbiyetine engeldir. Çocuk için hüküm böyle olunca deli için de evleviyetle böyledir.<sup>389</sup>

Hanefi Mezhebi, “*Kim Ramazan ayına erişirse oruç tutsun*”<sup>390</sup> ayetiyle bu meselede istihsan yapmış ve bunu şöyle izah etmiştir: “Bu ayetteki “Ramazan ayına erişmek” ten maksat, “Ramazan ayının bir kısmına erişmek” tir. Çünkü orucun farz olmasının sebebi Ramazanın tamamına yetişmek olsaydı, oruç şevval ayında da tutulması gerekirdi. Bu nass

<sup>385</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.; Kâsânî, *a.g.e.*, II, 614.

<sup>386</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 169; Kâsânî, *a.g.e.*, II, 576.

<sup>387</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>388</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 88.

<sup>389</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>390</sup> Bakara 2/185.



(ayet) ile Ramazanın tamamında orucun vacip olması için bir kısmına erişmek, “sebepe” olmuştur. Aksine bir delil ortaya çıkıncaya kadar hüküm böyledir. Sonra delilik, oruç tutmaktan aciz bırakan bir arıza (hastalık) tır. Bu sebeple tıpkı baygın gibi, deli de delilik süresince tutamadığı oruçları kaza eder.”<sup>391</sup>

## 2- Sahabe Sözü ve Uygulamasına Dayalı İstihsan

### a) Namaz

(1) Namazda unutarak veya bilerek konuşmak namazı bozar, yeniden kılmayı gerektirir. Konuşmaya kıyasla namazdayken unutarak “selâm almak” da namazın bozulmasına yol açar. Fakat Hanefiler, selâmın namazın rükünlerinden olması nedeniyle zikir anlamı taşıdığını, konuşma manası taşımadığını söyleyerek istihsanda bulunmuşlar ve namazı bozmayacağına hükmetmişlerdir. Eğer kişi namazdayken kasten selâm verir veya alırsa bu, konuşma gibi kabul edilir ve namazı bozar.<sup>392</sup>

Hanefiler bu meselede unutarak verilen veya alınan selâmı bir çeşit zikir olarak değerlendirmişler ve istihsanda bulunarak namazı bozmayacağını söylemişlerdir. İmam Serahsî, bu meseledeki istihsanın dayanağının dört halifenin uygulaması olduğunu ifade etmiştir.<sup>393</sup>

(2) Cemaate akşam namazının son rekâtında dâhil olan bir kimse (mesbuk) imam selâm verdikten sonra, kılamadığı rekâtları bina eder. Nasıl bina edeceği konusunda Hanefî müçtehitleri arasında biri kıyasa diğeri de istihsana dayanan iki görüş ortaya çıkmıştır. Kıyasa göre bu durumdaki kişi, imam selâm verdikten sonra kalkar ve iki rekât kıldıktan sonra oturur. Hiç oturmaksızın iki rekât kılmasının sebebi bu rekâtların, yetişemediği için kılamadığı rekâtların kazası olmasıdır. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf bu görüştedir. Onlara göre, bu kişinin imamla kıldığı rekât, namazın son rekâtıdır. Bu nedenle yukarıdaki şekilde kaza etmesi gerekir.

İstihsana göre ise, bu durumdaki mesbuk, imam selâm verdikten sonra kalkar, bir rekât kılar ve oturur, sonra kalkar bir rekât daha kılar ve son oturuşunu yapar. Bir rekât kıldıktan sonra oturmasının nedeni, bu rekâtın, namazın ikinci rekâtı olmasıdır. Akşam namazında ikinci rekâttan sonra oturmak ise sünnettir. İmam Muhammed bu görüştedir. O, bu durumdaki kişinin imamla birlikte kıldığı rekâtı, namazın ilk rekâtı olarak kabul etmiştir.

<sup>391</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>392</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 169; Merginânî, *a.g.e.*, I, 397; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 396-397.

<sup>393</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

Dolayısıyla kendi başına kıldığı ilk rekât, cemaatle kıldığı namazın ikinci rekâtı olmuş olur. İmam Şafîî de bu görüştedir. Bu konudaki istihsanın delili, İbn Mes'ud'un her iki şekilde kılınan namazın da doğru olacağını fakat imamın selâmından sonra kılınan rekâtın ikinci rekât olarak kabul edilmesinin daha uygun olacağı şeklindeki değerlendirmesidir. Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan görüş budur.<sup>394</sup>

## b) Kurban

Hanefî Mezhebine göre; kurbanın ilk kesim vakti, kurban bayramının birinci gününün ikinci fecrinin doğmasıyla başlar. Şehir halkının, kurbanı, vacip olan bayram namazından önce kesmesi caiz olmaz. “Önce namaz, sonra kurban” şeklindeki tertibe uymaları gerekir. Hz Peygamberden rivayet edilen Enes<sup>395</sup> ve Berra b. Azib<sup>396</sup> hadisleri bunu gerektirmektedir.

Köy halkı, kurbanlarını, kurban kesmenin ilk vakti olan ikinci fecirden hemen sonra kesebilir. Çünkü onlara bayram namazı vacip değildir. Delili ise Hz Peygamber'in, “ *Teşrik ve Cuma ancak büyük şehirlerde olur. Bunların dışındaki yerleşim yerlerinde olmaz*” sözüdür.<sup>397</sup>

Hanefiler, köy ve şehir halkının kurban kesim zamanıyla ilgili bu açıklamaları yaptıktan sonra ihtilâflı bir konu olan, kurbanın şehirdeki mescitte kılınan namazdan sonra mı, yoksa şehrin mücavir alanı içindeki kırdâ (cebâne) devlet başkanının kıldıracağı bayram namazından sonra mı kesilmesi gerektiği konusunda şu izahı yapmışlardır:

“Kıyasa göre, kırdâkiler henüz bayram namazını kılmamışlarsa şehirdeki mescitte bayram namazı kılındıktan sonra kurban kesmek caiz değildir. Burada kırdâkilerin namazı esas alınır. Zira devlet başkanı oradadır.

İstihsana göre ise böyle bir durumda kurban geçerlidir. Çünkü devlet başkanı cemaati bayram namazı için kırdâya götürdüğünde şehirdeki mescide şehirde kalan cemaate namaz kıldırması için bir halef bırakmıştır. Nitekim Hz.Ali, Kûfe'ye geldiğinde bu şekilde yapmıştır.”<sup>398</sup>

İmam Serahsî, bu meselede sahabe uygulamasına dayalı istihsan esasına göre yapılan içtihadı tercih etmiş ve şöyle demiştir: “Biz burada istihsanı esas aldık. Eğer şehirde

<sup>394</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 189-190.

<sup>395</sup> Buhârî, *İdeyn*, 5, 10, 17, 23; Müslim, *Edâhi*, 1-4, 10, 11.

<sup>396</sup> Buhârî, *İdeyn*, 8,10; Müslim, *Edâhi*, 7.

<sup>397</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 18-19.

<sup>398</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 10-11.

bayram namazı eda edilmişse kırdakini dikkate almadan kurban kesilmesi caizdir. Çünkü kurbanda şart kılınan tertibe riayet şehirdeki namazla gerçekleşmiş olur.”<sup>399</sup>

### 3. Maslahata Dayalı İstihsan

#### a) Hac

Mîkat dâhilinde ikamet edenler hac zamanı devamlı olarak ihramlı bulunmak mecburiyetinde değillerdir. Onlar Mekkeliler gibidir. Mekkeliler her zaman Mekke’ye girip çıkmak zorunda oldukları gibi bu kimseler de aynıdır. Mîkat sınırları içinde bulunan hacıların maslahatları Mekkelilere, Mekkelilerin maslahatları da bunlara bağlıdır. Mekkeliler için ihtiyaç dolayısıyla ihramsız olarak nasıl Mekke’ye girip çıkmak caiz ise, mikatlılar içinde aynı şekilde caizdir. Bunun bir sebebi de şudur: Eğer ihram giymelerini mecbur kılsak bunda açık olarak bir zarara uğrama söz konusudur. Çünkü çoğunlukla her gün bu işi yapmaya muhtaç olurlar. Bunun için Hanefî Mezhebine göre bu durumdakilere cevaz verilmiştir.<sup>400</sup> Bu maslahat, mazarratı (zararı) def etme esasına dayanmaktadır.

#### b) Zekât

(1) Hanefî Mezhebine göre, 200 dirhem altındaki gümüş paralar zekâta tâbi değildir. 200 dirheme ulaşan ve üzerinden bir yıl geçen mal ve paradan beş dirhem zekât gerekir. Bu konuda delil olarak şu iki hadis zikredilmektedir: Birincisi Amr b. Hazm hadisidir: “Gümüş paralarda (varaka) 200 dirheme ulaşınca kadar zekât yoktur. Eğer 200 dirheme ulaşırsa beş dirhem zekât farz olur.”<sup>401</sup>

İkincisi de Hz. Peygamber’in, Muaz b. Cebel’i Yemen’e gönderdiğinde ona söylediği şu sözdür: “Varaktan 200 dirhem altındakilerden zekât gerekmez. 200 dirhemde ise beş dirhem zekât gerekir. 200’ den 240 ulaşınca kadar aradaki miktardan bir şey gerekmez. Eğer paralar 240’a ulaşırsa, beşi ikiyüz dirhem, biri de kırk dirhem için olmak üzere toplam altı dirhem zekât vermek gerekir.”<sup>402</sup>

Paraların nisabının 200 dirhem olduğu konusunda müçtehitler arasında herhangi bir ihtilâf söz konusu değildir. Fakat 200 dirhemi aşan miktarlar için zekâtın farz olup olmadığı konusunda farklı hadis, sahabe sözü ve yorumlardan kaynaklanan değişik içtihatlarla rastlanmaktadır. Meselâ Ebû Hanife, 200 dirhemden 249 dirheme kadar olan artıştan dolayı

<sup>399</sup> Serahsî, a.g.e., XII, 11.

<sup>400</sup> Serahsî, a.g.e., IV, 168.

<sup>401</sup> Serahsî, a.g.e., II, 189.

<sup>402</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

zekât gerekmediği görüşündedir. Delili ise yukarıda zikrettiğimiz Hz. Peygamber'in Muaz'a söylediği hadistir. Bu hadisten 200 ile 240 arasındaki küsurattan zekât alınmayacağı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, bu meseleyi saime hayvanlara kıyas etmiştir. Zira saimelerde iki nisap arasındaki artıştan (vaks) zekât alınmaz. Bu aynı zamanda Hz. Ömer'in görüşüdür.<sup>403</sup>

Ebû Hanife, nisabın üzerindeki artışın da zekâta tabi olacağı hükmünü içeren Hz. Ali hadisini, başka hiçbir sika râvî tarafından rivayet edilmediği gerekçesiyle kabul etmemiştir. Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şafî'ye göre ise, 200 dirhem üzerindeki -az veya çok- her artış zekâta tabidir. Bu artış bir dirhem bile olsa bir dirhem kırkta biri hesaplanır ve zekât olarak alınır. İbn Ömer ve İbrahim en-Nehâî de bu görüştedir. Bu müçtehitlerin delili Hz. Ali'den rivayet edilen şu hadistir: “200 dirhemde beş dirhem zekât gerekir. Artan miktarın ise hesabı yapılır.”<sup>404</sup> Onlar bu hadisi zikrettikten sonra şu açıklamayı yapmışlardır: “Nisabın tespiti tevkîfidir, bu hadis ile belirlenmiştir. Bu konudaki diğer hadisler ise meşhur değildir. Ayrıca, nisaba mal sahibinin zengin olduğunu tespit için sadece başlangıçta itibar edilir. Nisabın üzerindeki artış zenginliğin artışı anlamına gelir. Dolayısı ile bu artış zekâta tabidir.”<sup>405</sup>

İmam Serahsî bu konudaki görüşleri değerlendirdikten sonra Ebû Hanife'nin görüşünü tercih etmiş ve gerekçesini şöyle açıklamıştır: “Bu, hem fakiri hem de zengini gözetmeyi (maslahatı) esas alan bir uygulamadır. Esasen paralar ve diğer mallarda zekâtın vacip olmasının illeti hem fakiri hem de zengini gözetmektir.”<sup>406</sup>

Bu meselede Ebû Hanife'nin görüşü tercih edilirken hem fakirin hem de zengin yararının gözetilmesi yoluyla maslahat esasının dikkate alındığı anlaşılmaktadır.

(2) Kur'ân-ı Kerim'de ne altının ne gümüşün ne de diğer malların nisabı hakkında açık veya kapalı bir hüküm yoktur. Nisaplar hadislerle tespit edilmiştir. Altının nisabı da “...altında yirmi dinara kadar bir şey yoktur. Senin 20 dinarın bulunduğu ve üzerinden bir yıl geçtiği zaman ondan yarım dinar zekât vermen gerekir.”<sup>407</sup> hadisiyle 20 miskal olarak belirlenmiştir. Bu konuda her hangi bir ihtilâf yoktur. Fakat Hanefiler, bu meselede altının kıymetini de dikkate almışlardır. Onlara göre, eğer 20 miskal altının kıymeti 200 dirheme ulaşmıyorsa ondan zekât vermek gerekmez. Hz. Peygamber zamanında bir dinar on dirhem değerindeydi. Bu durum, altının 20 miskale ulaşması halinde ondan zekât vermenin farz

<sup>403</sup> Serahsî, a.g.e., II, 189.

<sup>404</sup> Serahsî, a.g.e., II, 190.

<sup>405</sup> Serahsî, a.g.e., II, 190.

<sup>406</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>407</sup> Serahsî, a.g.e., II, s. 191.

olacağına dair nasstan bir delil sayılır. Burada Hanefilerin Hz. Peygamber dönemindeki kurları nass olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Hadiste ifade edildiği gibi 20 miskal altından yarım miskal zekât gerekir. Ebû Hanife'ye göre, 20 ilâ 24 miskal arasındaki altından zekât gerekmez. Eğer 24 miskale ulaşırsa yarım miskal ile birlikte iki kırat daha zekât vermek gerekir. Daha sonraki her dört miskal için iki kırat daha ilâve zekât verilir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise az veya çok her artış, zekât hesaplamasında dikkate alınır.<sup>408</sup>

Ebû Hanife'nin ticaret malları ve saime hayvanların zekâtında olduğu gibi bu konuda da ilk nisaptan sonraki kûsurat niteliğindeki artışları hem fakirin hem de zekât mükellefinin maslahatını gözeterek zekât hesaplamasında dikkate almadığı görülmektedir.

(3) Hanefilere göre ticaret mallarının zekâtı, üzerinden bir yıl geçtikten sonra kıymeti üzerinden verilir. Bu nedenle kıymetlendirme yapılması gerekir. Kıymetlendirme, malın parasal değerini bilmek için yapılır. Zira ticaret mallarında zekâtın vacip olması malların "ayn"ı itibarîyle değil maliyetleri (parasal değerleri) itibarîyledir.<sup>409</sup>

Kıymetlendirmede esas alınacak para birimi (dinar, dirhem vd) konusunda müçtehitler arasında farklı görüşler vardır. Ebû Hanife'ye göre, fakir için en kıymetli paradan yapılır. Çünkü, mal uzun süre mal sahibinde kalmıştır. Mal sahibi ondan faydalanmıştır. Bu nedenle fakirin menfaatini gözeterek en değerli paradan hesaplaması gerekir. Örneğin, malının parasal değerini hesaplarken bir para birimiyle hesapladığında nisap tamam olmuyor, bir diğer birimle hesapladığında nisap tamam oluyorsa nisaba ulaşan para birimiyle hesaplaması gerekir. Fakirin menfaati bunu gerektirir.

Ebû Yusuf'a göre, malı satın aldığı para biriminden kıymetlendirir. Eğer malı para ile satın almamışsa ülkede galip olarak kullanılan para biriminden hesaplar.<sup>410</sup>

İmam Muhammed'e göre ise, her hâlükârda ülkedeki galip olan para birimiyle hesaplar. İmam Muhammed, bu konuyu, gasp edilen veya helâk olan mallara kıyas etmiş ve şöyle demiştir: "Allah hakkı ile ilgili malların kıymetlendirilmesi, kul haklarıyla ilgili olan malların kıymetlendirilmesi gibidir. Meselâ, gasp edilen veya helâk olan malların değerinin tespitinde tedavüldeki para (galip) birimi esas alınır. Ticarî malların zekâtında durum bu şekildedir, galip para birimi esas alınır."<sup>411</sup>

<sup>408</sup> Serahsî, *a.g.e.* II, 191.

<sup>409</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>410</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>411</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

Bütün bu içtihatlarla baktığımızda her birinde ihtiyaç sahibinin yararının (maslahatın) gözetildiği anlaşılmaktadır.

(4) Alacakların zekâtı konusunda müçtehitler arasında farklı görüşler vardır. Hanefî Mezhebine göre, ticarî ve karz (borç) nitelikli alacakların zekâtını, üzerinden bir yıl geçtikten ve alacak tahsil edildikten sonra ödemek vaciptir. Hanefîlerin gerekçesi alacaklıyı zor duruma düşürmemektir. Ayrıca alacaklıya zekât, alacağından dolayı farz olmuştur. Alacağı eline geçmedikçe ondan zekât vermek vacip olmaz.<sup>412</sup>

Şafîî Mezhebine göre ise alacaklı, alacağını tahsil edemese de onun zekâtını ödemesi gerekir. Şafîîlerin gerekçesi, fakirin hakkının geciktirilmemesini sağlamaktır.

Alacağın ne kadarı alındıktan sonra hangi miktarda zekât vermek gerektiği konusunda Hanefî müçtehitleri arasında farklı içtihatlar vardır. Ebû Hanîfe, alacakları kuvvetli, orta ve zayıf alacaklar şeklinde üçe ayırarak, zekâtlarını ödeme kriterlerini şöyle belirlemiştir:

Ticarî alacakları ve borç olarak verilen paralardan doğan alacakları içeren kuvvetli alacaklardan tahsil ettiği miktar, kırk dirhemden az olursa zekât vermesi gerekmez. Ancak tahsil ettiği miktar kırk dirheme ulaşırsa bir dirhemini zekât olarak vermesi vaciptir. Bundan sonrası için her kırk dirhemde bir dirhem zekât vermesi gerekir.

Kira alacağı veya saime hayvanların satışından doğan alacakları kapsayan orta alacaklardan tahsil edilen miktar yüz dirhemden az olursa zekât vacip olmaz. Eğer yüz dirhemini tahsil ederse bundan beş dirhemini zekât olarak vermesi vaciptir.

Mehir, miras, vasiyet, muhâlea ve diyetten doğan alacaklardan oluşan zayıf alacakların zekâtı ise, alacağın tamamı tahsil edilmeden ve tahsil edildikten sonra üzerinden bir yıl geçmeden ödenmez. Söz konusu şartlar oluştuğundan sonra kırkta birini zekât olarak vermek vacip olur.<sup>413</sup> Fakat İmam Serahsî, bunları orta alacaklar içinde mütalâa etmiş, 200 dirhemi tahsil edildiğinde zekâtının ödenmesi gerektiğini söylemiştir. O'na göre “vârisin mülkü, murisin mülküne bina edilir.”<sup>414</sup>

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise alacaklar arasında bir ayırım yoktur, alacakların hepsi eşittir. Tahsil edilmeden zekât vermek gerekmez. Az veya çok tahsil edildikçe bunların geçmişe yönelik zekâtlarını ödemek vacip olur. Hanefî âlimlerinden İmam

<sup>412</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 194-195.

<sup>413</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 195.

<sup>414</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

Kerhi'nin ifadesine göre, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed yukarıdaki genel kaideden, mükâteb köleden doğan alacak ile âkilenin ödemesi gereken diyetten doğan alacağı istisna etmişlerdir. Bunların zekâtı, alacak tahsil edildikten ve üzerinden bir yıl geçtikten sonra ödenir. Çünkü bunlar İmameyn'e göre gerçek manada alacak kapsamına girmezler.<sup>415</sup>

Bu meselede genelde Hanefîlerin, alacaklının maslahatını, Şafîîlerin ise fakirin maslahatını dikkate aldıkları anlaşılmaktadır.

(5) Nisabı tamamlamak üzere altın ve gümüş birbirine katılmışsa (meselâ 100 dirhem gümüş ile 10 miskal altın birleştirilmişse) bunların zekâtının nasıl verileceği konusunda Hanefî müçtehitleri farklı içtihatlar ortaya koymuşlardır. Ebû Yusuf kanalıyla Ebû Hanife'den rivayet edildiğine göre 100 dirhemde 2,5 dirhem, 10 miskalde de ¼ miskal zekât ödemek gerekir. Ebû Yusuf'tan da böyle bir rivayet vardır. İmam Serahsî bu uygulamanın adalet ilkesine ve hem zekât verenin hem de fakirin yararına olduğunu ifade etmiştir.<sup>416</sup>

Ebû Yusuf'tan yapılan diğer bir rivayete göre ise, altın ve gümüşten oluşturulan karışım ikisinden birinin değeriyle kıymetlendirilir ve zekât kıymetlendirmeye esas olan birimden ödenir. Böylece zekât iki cinsten değil bir cinsten ödenmiş olur. İmam Serahsî, bu uygulamanın zekât konusundaki naslara daha uygun olduğunu söylemiştir.<sup>417</sup>

### c) Fitre

Ebu Yusuf'a göre, fitrede fakire buğday unu vermek buğday vermekten, para vermek de un vermekten daha faziletlidir. Çünkü böyle yapmak fakirin menfaatine daha uygundur.<sup>418</sup>

İmam Serahsî'nin kaydettiğine göre Hanefî fakihlerinden Ebu Cafer bunu şöyle izah etmiştir: “Fakirin yararına olacağından dolayı kıymetini ödemek daha faziletlidir. Çünkü fakir ihtiyaç duyduğu şeyi kıymet (para) ile daha kolay satın alabilir. Hadiste, “arpa ve buğday” şeklinde ifade edilmesinin sebebi o vakitte alışverişin Medine'de bunlarla yapılıyor olmasındandır. Bizim ülkemizde ise alışverişler para ile yapılır. Para en kıymetli maldır. Bu nedenle “para olarak” ödenmesi efdaldır.”

<sup>415</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>416</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 193.

<sup>417</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>418</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 113.

#### d) Kurban

Hanefî Mezhebine göre; bir kimse kurbanının derisini satıp parasını kullanamaz. Zira Hz. Peygamber : “*Kurban derisini satan kimsenin kurbanı olmaz.*”<sup>419</sup> buyurmuştur. Buna rağmen satarsa bedelini tasadduk etmesi gerekir.

Fakat istihsana göre, kurban derisi ile, tuz, sirke ve benzeri yiyecek maddelerini değil de kalbur, azık torbası, su kırbaşı, dağarcık ve seccade gibi ev eşyalarını satın almakta bir sakınca yoktur. Zira kurban sahibinin kendi kurbanının derisini tabaklayıp ev eşyası olarak kullanması caizdir.<sup>420</sup>

#### 4. 'Örf ve Âdetler'e Dayalı İstihsan

##### a) Zekât

Ebû Hanife'ye göre; hurma dalı, ağaç, saman, ot, süs bitkileri ve Farisî kamışından öşür verilmez. Ona göre, hurma dalından zekât lâzım gelmemesinin sebebi ağaç dalı olmasıdır. Ağacın kendisinden zekât gerekmediğinden dalından da gerekmez. Samandan zekât vermek gerekmemesinin sebebi, onun, buğday bitkisinin gövdesi olmasıdır. Meyve zekâta tâbi olduğu halde ağacından zekât gerekmediği gibi samanından da zekât gerekmez. Ottan zekât vermenin gerekmemesinin nedeni, toprağı temizlemek için kesilmesi ve âdetde ottan gelir temin edilmek istenmemesidir. Süs bitkileri ile Farisî kamışının zekâta tabi olmamasının nedeni de yine âdetde bunlar sebebiyle gelir temin edilmek istenmemesidir.<sup>421</sup>

Süs bitkisi ile Farisî kamışından zekât gerekmediği konusunda şu açıklamaya da yer verilmiştir: “Süs bitkisi ile Farisî kamışından bir şey vermek gerekmez. Zira bunlar bahçelerde su harçayarak yetiştirilmeyip kendileri ile âdetde topraktan gelir temin etmek amaçlanmaz. Bunlar toprağı meşgul etmesin diye temizlenip atılır. Çünkü toprağın gücünü azaltırlar. Öşür ise, ancak âdetde gelir getiren bütün mallardan alınır.”<sup>422</sup>

##### b) Hac

Hanefî mezhebine göre ihramlı iken tıraş olmak ceza kurbanı kesmeyi icap eder. Hanefîler hangi uygulamaların tıraş kapsamına girdiği konusunda yaşadıkları dönemin örfünü esas almışlardır. Onlara göre “tıraş olmak” demek süslenmek ve bedeni rahatlatmak demektir. Bu da ancak başı ve koltuk altlarını tıraş etmekle mümkün olur. Çünkü tıraş deyince akla

<sup>419</sup> Zeylâî, *Nasbu'r-Râye*, IV, 218.

<sup>420</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 14.

<sup>421</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, II, 139; Serahsî, *a.g.e.*, III, 2.

<sup>422</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, a.y.; Serahsî, *a.g.e.*, II, 216



gelen bu organların tıraş edilmesidir. İmam Serahsî, bu konuyu yaşadığı dönemden örnekler vererek açıklamıştır. Meselâ, o dönemdeki Türklerin, başlarının ortasını; Alevîlerin de alınlarını tıraş etmeleri onların örflerinde “tırâş olmak” anlamına geldiğini söylemiştir. İhramlı iken yapılan bu tür tıraşlar kurban kesmeyi gerektirir.<sup>423</sup>

Örftte, “tırâş olmak” anlamına gelmeyen uygulamalar sebebiyle ceza kurbanı gerekmez. Sadece sadaka vermek gerekir. Bu nedenle tıraş anlamı taşımayan göğüs ve bacaklardaki kılları almak sadece sadaka vermeyi gerektirir.<sup>424</sup>

Bu meselede Hanefîlerin kelimenin örfte ifade ettiği anlamı dikkate aldıkları görülmektedir. Onların yaklaşımına göre, günümüzdeki süslenmek ve bedeni rahatlatmak amacıyla yapılan ve baş ve koltuk altı dışındaki yerlerin tıraş edilmesi tarzındaki değişik uygulamaların -yaygınlık kazanması halinde- tıraş kapsamına dâhil edilmesi söz konusu olabilecektir.

### c) Yemin

(1) Ebû Hanîfe’ye göre, bir kimse: “Dicle nehrinden su içmeyeceğim.” diyerek yemin etse ve bir bardağa doldurup içse günahkâr olmaz. Yeminin bozulması için bizzat eğilip ağızyla Dicle’nin suyundan içmesi gerekir. İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed’e göre ise bu söz ile yemin eden kimse, eğilip ağızyla bizzat Dicle nehrinden içmeyi bardak veya testi aracılığıyla içerse âdet delili ile yukarıdaki söz mecazi mânâda kullanılmış kabul edildiği için içen kişi günahkâr olmuş olur.<sup>425</sup>

Yine İmam Azam Ebû Hanîfe’ye göre bir kimse “Bu kuyunun suyundan içmeyeceğim.” diye yemin etse sonra kuyu suyunu bardağa doldurarak içse, eğer bardak ağızına kadar dolu ise yaptığı yemin “ağızımla içmeyeceğim” manasına hamledilerek günahkâr kabul edilmez. Eğer bardak dolu değilse günahkâr kabul edilir. Çünkü bardak dolu olunca ağızını kuyunun suyuna dayayıp içmiş gibi olur. İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed’e göre ise her iki durumda da günahkâr olur. Çünkü bu yeminden kastedilen mana mecazdır. Bunun karinesi de örfdür. Çünkü örfte, bu şekilde su içen kimse için “kuyunun suyundan içti” denilir.<sup>426</sup>

Her iki içtihat da İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed’in örfü esas aldıkları anlaşılmaktadır.

<sup>423</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 74.

<sup>424</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>425</sup> Serahsî, *a.g.e.*, VIII, 187.

<sup>426</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

(2) Bir kadın ziynet takmayacağına dair yemin etse fakat sonradan gümüş yüzük taksa bundan dolayı günahkâr olmaz. Çünkü gümüş yüzük ziynet sayılmamaktadır. Nitekim erkekler ziynet takmaktan men edildikleri halde gümüş yüzük takmalarına müsaade edilmiştir. İmam Azam Ebû Hanife'ye göre altın ve gümüş ile yaldızlanmış olmayan inci de ziynet kabul edilmez. Fakat, İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'e göre; bunlar süs eşyasıdır. Delili de “Şüphesiz Allah, iman edip yararlı iş işleyenleri, altından ırmaklar akan cennetlerine koyar. Onlar burada altın bileziklerle inciler takınırlar. Oradaki giysileri de ipektir”<sup>427</sup> ve “Her iki denizden de taze balık yersiniz ve giyeceğiniz süs eşyası çıkarırsınız.”<sup>428</sup> ayetleridir.

Birinci ayette açıkça incinin süs eşyası olduğundan bahsedilmektedir. İkinci ayette ise denizden giyimde kullanılan süs eşyasının çıkarıldığından bahsedilerek delâlet yolu ile incinin süs eşyası olduğu belirtilmektedir.

Örftede de inci ziynet eşyası olarak kullanılır. Kadınların örftede inciden yapılmış gerdanlıklar takındıkları da sabittir. Ancak Ebû Hanife, kendi dönemindeki örftede incinin altın ve gümüş ile yaldızlanmış şeklinin ziynet olarak kullanıldığını gördüğü için bu şekilde hüküm vermiştir.

Hanefî Mezhebine göre; yeminlerle ilgili meseleler Kur'ân lâfızlarına göre değil, örf deliline göre hükme bağlanır. Fakat, İmam Serahsî bu meselede İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'in görüşlerinin daha kuvvetli ve kendi ülkesindeki örfte daha yakın olduğunu söylemiştir.<sup>429</sup>

(3) Bir erkek eşine, “Kur'ân hakkı için sana yaklaşmayacağım” diyerek yemin etse, “İ'lâ yemini” yapmış sayılmaz. Çünkü insanlarca “Kur'ân'a yemin etmek” örf olarak bilinmemektedir. Yeminlerde muteber olan ilke ise örftür. Örftede yemin olarak kullanılmayan sözler, yemin sayılmaz.<sup>430</sup>

(4) İmam Muhammed, “Allah'ın emaneti hakkı için” sözünü yemin olarak kabul etmiştir. İmam Muhammed'den bu içtihadının manası sorulduğunda “bilmiyorum” cevabını vermiştir. Hanefî kaynaklarında ise, onun bu içtihadı şöyle yorumlanmıştır: “İmam Muhammed muhtemelen Arapları, “Allah'ın emaneti” sözü ile yemin eder bulmuş ve ona göre bu icthadı ortaya koymuştur.”<sup>431</sup>

<sup>427</sup> Hac 22/23.

<sup>428</sup> Fatır 35/12.

<sup>429</sup> Serahsî, a.g.e., IX, 30.

<sup>430</sup> Serahsî, a.g.e., VII, 24.

<sup>431</sup> Serahsî, a.g.e., V, 133.

## 5. Belvâ ve Zarurete Dayalı İstihsan

### a) Temizlik (Taharet)

(1) Kuşun veya devenin dışkısı kuyuya düşse, çok fazla olmadıkça kuyunun suyuna zarar vermez. Kıyasa göre bu kuyunun pis olması gerekir. Çünkü kuyu çanak gibidir. Çanaktaki suya böyle bir pislik düştüğünde suyun pislendiği gibi kuyunun suyunun da pislmesi gerekir. Hanefî müçtehitleri bu meselede istihsana dayanarak kuyunun suyunun temiz olduğuna hükmetmişlerdir. Bu istihsanın dayanağı belva ve zaruretlendir. Çünkü genellikle kuyunun etrafında toplanan hayvanlar kuyunun civarına pisler, sonra rüzgâr esince bu pislikleri kuyuların içine atar. Bu suların pis olduğuna hükmedilirse, hem davarlar hem de yolcular bu sulardan mahrum bırakılmış olur.<sup>432</sup>

Bu hüküm, dağılmayan hayvan dışkısı içindir. Eğer dağılırsa azı da çoğu da suyu pisletir. Davar dışkısına gelince; ister kuru ister yaş olsun azı da çoğu da suyu pisletir. Fakat Ebû Yusuf, istihsana dayanarak eğer koyun tersinden bir iki tane düşerse belvâ ve zaruret dolayısıyla suyun pisleneceği görüşündedir.<sup>433</sup>

Bu meselede Hanefîler, belvâ ve kaçınılmazlığı dikkate alarak kıyası terk etmişler, istihsanı esas almışlardır. Hanefîler kuyuya düşen pisliklerin çeşit ve miktarına göre kıyas ve istihsana dayalı birçok içtihatta bulunmuşlardır.<sup>434</sup> Biz bu konuda sadece yukarıdaki örneklerle yetinmeyi uygun bulduk.

(2) Hanefî Mezhebi'ne göre aslan, pars ve kaplan gibi yırtıcı hayvanların artığı olan suların pis olmasına karşılık doğan, şahin ve kartal gibi yırtıcı kuşların artığı olan sular mekruhtur. Yırtıcı hayvanlara kıyasla yırtıcı kuşların artıklarının da pis olması gerektiği halde Hanefî Mezhebi burada istihsana dayanarak kerahet hükmüne varmıştır. İstihsanın dayanağı, hayvanların artıkları olan sular hakkındaki şu genel kaidedir. “Gagası ile su içen hayvanların artığı olan sular temiz, dili ile su içenlerin artığı olan sular ise pistir. Dolayısıyla yırtıcı kuşlar gagaları ile su içtiklerinden artık suları da temizdir. Fakat yırtıcı olmaları bakımından diğer hayvanlara benzediklerinden bu sular mekruh kabul edilmiştir.

Yine fare, yılan ve benzeri ev haşereleri de “dilleri ile su içtiklerinden” yukarıdaki genel kaideye göre artık sularının pis olması gerekir. Fakat belvâ ve zaruret esasına

<sup>432</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 87.

<sup>433</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 88.

<sup>434</sup> bk. Serahsî, *a.g.e.*, I, 59-60, 87-88, 92.

dayanılarak istihsana başvurulmuş ve kedilerde olduğu gibi bunların artık sularının kullanılması kerahatle caiz görülmüştür.<sup>435</sup>

(3) Cünüp kimse veya hayız halindeki kadın yahut abdestsiz bir kimse elini yıkamadan çanağın içindeki suya daldırıp, elinde pislik olmasa da kıyasa göre suyun temizliğinin bozulması gerekir. Çünkü elini suya sokmakla onun abdestsizliği kaybolmuş olur. Dolayısı ile elini su ile yıkamış gibi olur. Su, kullanılmış olursa (müsta'mel) onunla temizlik yapılmaz.

Fakat, istihsana göre su, kullanılmış hükmünde olmaz. Çünkü bunda belvâ ve zaruret vardır. Nitekim Hz. Peygamber(sav)'in mescidinin kapısında açık bir su çanağı bulunur ve Ashab-ı Suffa ellerini bu çanağın içine daldırarak abdest alırlardı. Burada o devrin şartları gereği ortaya çıkan zaruret ve belvânın dikkate alındığı görülmektedir.<sup>436</sup>

(4) Mest üzerine meshin sahih olabilmesi için mestin yırtık veya delik olmaması gerekir. Kıyasa göre hüküm bu şekildedir. Çünkü mestteki yırtık sebebiyle ayağın görünen kısmını yıkamak vaciptir. Görünen az bir kısmı yıkamanın vacip olması tamamını yıkamanın vacip olmasını gerektirir. Bu durumda meshin anlamı kalmaz, ayakları yıkamak gerekir. İmam Şafî bu görüştedir.

Hanefî mezhebine göre ise, mestteki az yırtık, mest üzerine meshe mâni olmaz. Yırtığın azlık çokluk ölçütü ise üç parmak miktarıdır. Eğer yırtık üç ayak parmağının görüneceği genişlikte ise “çok yırtık” sayılır ve meshe mânidir. Bundan daha az ise “az yırtık” kabul edileceğinden meshe engel teşkil etmez. Hanefî mezhebinin bu içtihadı istihsana dayanmaktadır. İstihsanın delili ise, mestlerin çoğu zaman bu miktarda yırtıktan uzak olmamasıdır. Mest yeni de olsa eski de olsa yerdeki diken çivi vb çöpler mestte az da olsa yırtılma ve delinmelere yol açar. Nitekim sahabenin bir kısmı muhtaç insanlar olduklarından ancak eski derilerden yapılan mestleri giyebiliyordu. Giydikleri bu mestler de ufak tefek yırtıklardan uzak değildi. Sonuç olarak Hanefîler zaruret sebebiyle mestteki az yırtığı meshe engel görmemişler, bu konuda kıyası terk ederek istihsanda bulunmuşlardır.<sup>437</sup>

(5) Ebû Hanife ve İmam Ebû Yusuf'a göre, kullanılmış (müsta'mel) su pistir. İmam Ebu Yusuf'a göre, elbise üzerine fahiş denecek kadar çok sıçraması halinde o elbise ile namaz kılınmaz. Ebû Hanife'den rivayet edildiğine göre ise dirhem miktarından fazlası affedilmez.

<sup>435</sup> Serahsî, a.g.e., I, 52.

<sup>436</sup> Serahsî, a.g.e., a.y. Ayrıca elbise ve meste bulaşan maddi pisliklerin temizlenmesi konusunda kıyas ve istihsana göre yapılan içtihatlar için bk. a.g.e., I, 81-82.

<sup>437</sup> Serahsî, a.g.e., I, 100; Mest üzerine mesh ile ilgili kıyas ve istihsan örnekleri için bk. a.g.e., I, 100- 104.

İmam Muhammed'e göre, kullanılmış su temizdir, fakat temizleyici değildir. İmam Züfer de bu görüştedir.

İmam Serahsî necasetin hafifletilmesinde belvânın dikkate alınması gerektiğini söylemiştir. Zira kullanılmış suda belvâ olduğu açıktır. Çünkü elbiseyi kullanılmış sudan korumak mümkün değildir. Kullanılmış suyun pis olduğu konusunda ihtilâf olduğu için hükmü hafifletilmiştir.<sup>438</sup>

### b) Teyemmüm

(1) Abdest almak için su bulamayan kimse teyemmüm eder. Su bulduğu halde onu kullanma imkânına sahip olmayan kimsenin de Hanefilere göre zaruret dolayısıyla teyemmüm etmesi caizdir. Meselâ kuyuda su bulunduğu halde onu çıkaracak âlet olmaması sebebiyle suya ulaşamayan kimse teyemmüm ederek namaz kılabilir. Yine aynı şekilde arkadaşında su bulunması durumunda ondan abdest alacak kadar istemesi gerekir. Eğer arkadaş vermez ise veya suyu piyasa fiyatının iki misli olarak arkadaşına satmak istese bu kimse o suyu almaz, teyemmüm eder. Çünkü böyle bir alış verişte alıcının fahiş miktarda zarara uğraması söz konusudur.<sup>439</sup>

Hanefiler müslümanın malının korunmasına canın korunması gibi önem vermişler ve bu durumdaki kişinin suya para vermeyip teyemmümle yetinmesini caiz görmüşlerdir. Bu içtihadı da zarurete dayalı içtihatlar kapsamında değerlendirmişlerdir.

(2) Gusül ve abdeste gücü yettiği halde sağlık sorunları olan hastaya da teyemmüm kolaylığı sağlanmıştır. Hanefî mezhebinde abdest veya gusül sebebiyle vücuttaki rahatsızlığın artması riski varsa teyemmüm caiz görülmüştür. İmam Şafî'ye göre ise ölüm riski varsa teyemmüm caiz olur, hastalığın artması riski teyemmümün cevazı için yeterli değildir.

Hanefiler bu konuda "*hasta veya yolcu iseniz...*"<sup>440</sup> ayetini delil getirmişlerdir. İbn Abbas'a göre, bu ayet çiçek hastalığına yakalanan ve vücudunda yara veya çiban olan kimseler hakkında nazil olmuştur. Hanefilere göre hastalığın artması tehlikesi ölüme yol açması gibi kabul edilmiştir. Nitekim namaz ve oruç konusunda hastalık sebebiyle bazı kolaylıklar sağlanmıştır. Hastanın namazını oturarak ve îmâ ile kılmasının, oruçluymen orucunu bozmasının câiz olması bu tür kolaylıklardandır. Hasta için teyemmüm de bu kapsamda mütalâa edilir. Çünkü "can emniyeti" İslâm'ın hedeflediği en öncelikli

<sup>438</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 56.

<sup>439</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 108, 115. Teyemmümle ilgili zarurete dayalı ictehad örnekleri için bk. *a.g.e.*, I, 115-117.

<sup>440</sup> Nisa 4/43.

maslahatlardandır. Hanefiler mal emniyeti gerekçesiyle pahalıya satılan suyu satın alarak onunla abdest veya gusül etmeyi caiz görmemişler bunun yerine teyemmüm kolaylığını getirmişlerdir.<sup>441</sup>

Hastanın abdest almaya ve gusletmeye gücü yoksa bu durumda başkalarından yardım alıp alamayacağına bakılır. Eğer ona bu konularda yardım edebilecek birileri varsa teyemmüm etmesi caiz olmaz. Aksi halde zaruret sebebiyle teyemmüm ederek ibadetlerini yerine getirmesi caizdir.

Bu içtihatların hastalık sebebiyle ortaya çıkan zarurete dayandırıldığı görülmektedir.

(3) İslâm Hukukçularına göre cünüp kimsenin mescide girmesi yasaktır. İster mescidin içinden geçmek isterse orada kalmak maksadıyla olsun hüküm aynıdır. İmam Şafî, ise “ cünüpken –yolcu olan müstesna- gusledene kadar namaza yaklaşmayın”<sup>442</sup> ayetinin zahirine dayanarak içinden geçmek maksadıyla mescide girebileceğini söylemiştir.

Hanefiler, tefsircilerin bu ayetteki “illâ” edatının istisna değil olumsuzluk (lâ) anlamında olduğuna dair yorumlarını dikkate alarak mescide cünüp olarak girmenin kesinlikle haram olduğunu söylemişlerdir. Eğer temizlenmek için mescidin içindeki çeşme veya havuz dışında hiçbir yerde su yoksa o zaman zaruret sebebiyle teyemmüm ederek mescide girilir. Yeteri miktarda su alındıktan sonra dışarıya çıkılır ve gusledilir. Eğer içerideki suyu alıp kullanmak için gerekli malzeme yoksa ikinci kez teyemmüm ederek mescitte namazını kılar. İkinci kez teyemmüm etmesinin sebebi birinci teyemmümün zaruret sebebiyle sadece mescide girmek için oluşudur. Ayrıca namaz kılmak isterse ikinci kez teyemmüm etmesi gerekir.<sup>443</sup>

Hanefiler bu meseledeki yasağı, zarureti dikkate alarak teyemmümle aşmaya çalışmışlardır.

(4) Ebû Hanife’ye göre, şehirde yaşayan cünüp kimsenin aşırı soğuk sebebiyle, guslettiğinde sağlığının bozulacağından (ölüme kadar götüren rahatsızlıktan) endişe etmesi durumunda teyemmüm etmesi caizdir. Yolcunun durumu da bu şekildedir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre ise, teyemmüm şehirde yaşayan mukim için değil sadece yolcu için caizdir. Çünkü sefer halinde iken soğuktan ölme korkusu vardır. Zira yolcu sıcak su, kurulacak havlu ve yıkanabileceği korunaklı bir yer (hamam vs.) bulamayabilir. Şehirde

---

<sup>441</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 112.

<sup>442</sup> Nisa 4/43.

<sup>443</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 118.

yaşayanlar için bu imkânsızlıklar genellikle söz konusu olmaz. Bu nedenle şehirde havanın soğuk olması cünüp için teyemmümü caiz kılmaz.

Ebû Hanife ise, soğuk havada gusletmenin ölüm riskini beraberinde taşıması nedeniyle ister yolcu ister mukim olsun cünübün teyemmüm ederek temizlenmesini caiz görmüştür. Ona göre, böyle bir durumda gusletmede zorluk da söz konusudur.<sup>444</sup>

Bu meselede Ebû Hanife'nin canı muhafaza için zaruret gereği teyemmüme cevaz verdiği görülmektedir.

### c) Namaz

(1) Hanefilere göre kadınların cemaatle kıldıkları namazın sahih olabilmesi için imamın kadınlara da imam olduğuna dair niyet etmesi şarttır. Eğer imam bu şekilde niyet etmezse kadınların ona iktidası sahih olmaz. Bu, Hanefilerin genel ilkesidir. Fakat onlar Cuma ve bayram namazlarında bu ilkenin dışına çıkmışlardır. Çünkü söz konusu namazlarda kadınlar açısından zaruret vardır. Kadınlar bu namazları tek başlarına kılamazlar. İmam Serahsî, Hanefilerin, kadınların Cuma ve bayram namazını kılamamaktan dolayı uğrayacakları zararı ortadan kaldırmak için böyle bir içtihatta bulduklarını söylemiştir.<sup>445</sup>

(2) Cemaatle namaz kılarken abdestinin bozulması sebebiyle imamın mihrabı terk etmesi durumunda, eğer imam, yerine birini geçirmeden oradan ayrıldıysa cemaatin, aralarından birini mihraba geçirmesi gerekir. Böyle bir durumda imamın da cemâatin de namazı tamam olur. Çünkü burada zaruret söz konusudur. Zarurete binaen namazları sahih olur.<sup>446</sup>

İmam Serahsî, cemaatin aralarından birini öne (mihraba) geçirmesinin, onu “halef” tayin etmeleri anlamına geleceğini, dolayısıyla bu durumdaki kimsenin devlet başkanı tarafından tayin edilmiş gibi kabul edileceğini ifade etmiştir.<sup>447</sup> Bu meselede Hanefilerin imam ile devlet arasındaki ilişkiye dikkat çektikleri görülmektedir. İmamı devletin görevlendirmesi esas iken bunun gerçekleşmemesi halinde cemaatin görevlendirmesi devlet görevlendirmesi gibi kabul edilmiştir. Bu meselede imamın siyasî otoriteyle ilişkili olan yönüne dikkat çekilmiştir.

<sup>444</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 122.

<sup>445</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 185.

<sup>446</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 177.

<sup>447</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.; İmamın mihrabı terk etmesi neticesinde ortaya çıkacak meselelerle ilgili istihsan ve kıyasa dayalı içtihat örnekleri için bk. *a.g.e.*, I, 176-177.

(3) Bilindiği gibi namazda kişinin avret yerini örtmesi, “*Ey Âdemoğulları, mescide her gidişinizde ziynetlerinizi alın.*”<sup>448</sup> ayeti gereğince farzdır. Bu ayetteki “ziynet”ten maksat, insanlar için değil “namaz kılmak için avret yerini örtmektir.

Kadının başı da avrettir. Çünkü Hz. Peygamber, “*Allah, bâliğa olmuş bir kadının namazını başörtüsüz kabul etmez.*”<sup>449</sup> buyurmuştur. Hadisin metninde geçen “hâiz”den maksat, “bulûğ çağına giren” kız/kadındır.

Fakat Hanefî mezhebine göre, namaz kılan bir bayanın namaz esnasında başının, karın bölgesinin veya avret mahallinin bir kısmı gayri ihtiyarî (istem dışı) açılması halinde, açık olan kısımların toplamı bir uzvun dörtte birine ulaştığı takdirde namazı bozulur. Bu organlardan sadece birinin dörtte birinin açık olması durumunda da hüküm bu şekildedir. Dörtte birden az olması durumunda ise namazın sıhhatine mani olmaz. Ebû Hanife ve İmam Muhammed bu görüştedir. Onlar “dörtte bir” ölçüsünü, bu konuyu başı mesh etme konusuna kıyas ederek tespit etmişlerdir. Başın dörtte birini mesh etmek tamamını mesh etmek kabul edildiği gibi namazda bu organların dörtte birinin açılması da tamamının açılması gibi kabul edilmiştir.

Ebû Yusuf’a göre ise, söz konusu yerlerin yarısından fazlasının açılması halinde namaz bozulur, iade etmeyi gerektirir. Yarıdan daha azı açılırsa namazı sahih olur. Yarısının açık olması halinde ihtiyat gereği namazını iade etmesi gerekir.

İmam Şafî’ye göre ise az bir açılma olması halinde setr-i avret şartı ihlâl edilmiş olduğundan namazı bozar. Ona göre, namazı geçersiz kılması bakımından beden, elbise veya namaz kılınan yerdeki az necaset ile namazda baş, karın ve avret mahallinin az miktarda açılması arasında fark yoktur.

Hanefîlerin gerekçesi bu konuda belvâ ve zaruretin olmasıdır. Özellikle eski ve yırtık elbiseden başka giyeceği olmayan bayanlar için bu durum söz konusudur.<sup>450</sup> Onların, bu içtihatlarında zarureti dikkate aldıkları görülmektedir.

(4) Giyecek hiçbir elbisesi olmayan veya düşman tarafından esir alınan ve kendilerine giysi verilmeyen Müslümanlar namazlarını tek başlarına oturarak ve îmâ ile kılarlar. Hanefî mezhebine göre zaruret sebebiyle hüküm bu şekildedir. İmam Şafî ise, böyle bir durumda kıyam rükû ve secde rükünlerinin yerine getirilerek kılınması gerektiği

<sup>448</sup> A`raf 7/31.

<sup>449</sup> İbn Mâce, *Kitâbu't-Tahâre*, 655.

<sup>450</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 197-198.



görüştüğüdür. Çünkü onlar zaruret sebebiyle sadece setr-i avret şartını yerine getirememişlerdir. Bu durum diğerlerini yerine getirmemelerini gerektirmez. Dolayısıyla çıplak olmaları nedeniyle ancak yapabildikleri kadar kıyam, rükû ve secde yaparlar, ta'dil-i erkân şartı aranmaz.

Hanefîlerin delili, çıplak (arî) olan kimsenin namazlarını oturarak ve îmâ ile kılmasının uygun olacağına dair İbn Abbas ve İbn Ömer'den yapılan rivayettir. Hanefîler bu şekilde namaz kılmanın setr-i avrete daha uygun olduğunu söylemişlerdir. Zira kıyam, rükû ve secde rükünlerini yerine getirmek avretin daha da açılmasına yol açar. Bu durum ise namazda olduğu gibi namaz dışında da haramdır. Haram olan bir şey ise namazın erkânı olamaz. Dolayısı ile çıplak insanın namazda kıyam, rükû ve secde erkânını terk ederek oturur vaziyette îmâ ile kılması daha uygundur.<sup>451</sup>

(5) Hanefîlere göre, necis bir elbiseden başka giyeceği olmayan kimse eğer elbisenin en az dörtte biri temiz ise namazını o elbiseyi giyerek kılması gerekir. Bu durumda namazını çıplak olarak kılması caiz değildir. Çünkü dörtte bir bazı konularda tam (kemal) manasına gelir. Meselâ elbise kılığının olmadığı durumlarda dörtte biri necis olan elbise ile namaz kılmak caiz değildir. Burada ise zaruret dolayısıyla dörtte biri temiz diğer kısmı necis olan elbise temiz kabul edilmiştir. Çünkü zaruret durumlarında hüküm bu şekildedir.

Şayet elbisenin tamamına yakını kana bulanmış ise Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre kişi namazını bu elbise ile kılmak veya çıplak olarak kılmak arasında muhayyerdir. İmam Muhammed'e göre ise, o elbiseyi giymeden çıplak olarak kılması caiz değildir. Zaruret nedeniyle kanlı elbise ile namaz kılmak çıplak olarak kılmaktan daha evlâdır. Çünkü çıplak olarak kılmakla, hem setr-i avret şartını hem de oturarak îmâ ile kılacağı için kıyam, ruku, ve secde rükünlerini terk etmiş olur. Fakat kanlı elbise ile kılsa sadece "necasetten taharet" şartını terk etmiş olur. Bu daha ehvendir.

Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre ise bu durumda salt (mahza) zaruret söz konusu olduğundan her iki şekilde de kılınması caizdir. Fakat efdal olan kanlı elbise ile kılmaktır.<sup>452</sup>

(6) Cemaatin kalabalık olması sebebiyle secde edecek yer kalmaması durumunda arka saftaki kişilerin önlerindeki cemaatin sırtına secde etmelerinde Hanefî mezhebine göre beis yoktur. Gerekçe ise Hz. Ömer'in buna cevaz veren sözü ile bu konuda zaruret söz

---

<sup>451</sup> Serahsî, a.g.e., I, 187.

<sup>452</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

konusu olmasıdır. Fakat Ebû Hanife'ye göre uygulamanın caiz olabilmesi için cemaatin aynı namaza niyet etmiş olmaları gerekir.

Hanefiler bunu zaruret sebebiyle şer'an sabit olan bir ruhsat olarak değerlendirmişlerdir.<sup>453</sup>

(7) Hanefî mezhebine göre, şehirde cenaze namazını kaçırmaya riskinin olduğu durumlarda teyemmüm edilebilir. Hatta cenaze namazına abdestli başlansa, sonra abdest bozursa teyemmüm edilir ve abdestli olarak kılınan kısma bina edilir. Bir kimse teyemmümle cenaze namazını kıldıktan sonra ikinci bir cenaze gelse eğer iki cenaze namazı arasında abdest alacak kadar zaman yoksa birinci teyemmümle ikinci cenazenin namazını da kılabilir. Çünkü zaruret hali devam etmektedir. Zira bu arada abdestle meşgul olsa ikinci cenazenin namazını kaçırmaya riski vardır. Bu görüş Ebû Yusuf'a aittir.

İmam Muhammed'e göre ise, iki cenaze namazı arasındaki zaman ne kadar kısa olursa olsun ikinci cenazenin namazı için yeniden teyemmüm etmesi gerekir. Çünkü zaruret yenilenmiştir. İmam Muhammed'e göre, zaruretin yenilenmesi teyemmümün de yenilenmesini gerektirir.<sup>454</sup>

Bu meselede her iki içtihadın da cenaze namazına yetişme konusunda ortaya çıkan zarurete dayandırıldığı görülmektedir.

(8) Pis bir mekânda hapis hayatını sürdürmek zorunda kalan mahkûm, eğer abdest alacak kadar su bulamazsa Ebû Hanife'ye göre bu hal devam ettiği sürece namaz kılmaz, daha sonra kaza eder. Ebû Yusuf'a göre ise, bu durumdaki kişi namazını îmâ ile kılar, sonra îade eder. Ona göre îmâ ile kılması, namaz kılanlara benzemesi içindir. İmam Muhammed'den de bu yönde bir görüş rivayet edilmiştir.

Ebû Hanife'nin görüşü, taharetsiz namazın caiz olmayacağı, kılınsa bile bunun kurbet (ibadet) manası taşımayacağı esasına dayanmaktadır. Savaşırken, geminin batması sebebiyle yüzerken ve düşmandan yürüyerek kaçarken de aynı hüküm geçerlidir. Nitekim Hz. Peygamber, Hendek savaşında dört vakit namazı sıcak çatışma sebebiyle kılammış, daha sonra kaza etmişti. Bu uygulama böyle durumlarda namaz kılınmayacağına fakat daha sonra kaza edileceğine delil teşkil etmektedir.<sup>455</sup>

<sup>453</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 208. Cenaze namazı ve defin konusunda zarûrete dayalı icthad örnekleri için bk. *a.g.e.*, II, 65.

<sup>454</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 70.

<sup>455</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 123.

Gerek Hz. Peygamber'in bu uygulaması gerekse Ebû Hanife'nin yukarıda zikrettiğimiz içtihadı zarurete dayanmaktadır.

(9) Namaza engel olan necaset konusunda Ebû Hanife "bir dirhem miktarı" kadarını ölçü olarak almasına karşılık, Ebû Yusuf ile İmam Muhammed, koyun tersinde, fahiş denecek kadar çok olmasına itibar etmişlerdir. Çünkü bunda zaruret ve belvâ söz konusudur. Bu sebeptendir ki fahiş denecek kadar çok miktarda olmadıkça koyun tersi sağılan sütü pisletmez.<sup>456</sup>

(10) Namaz kılan kimsenin üzerine iğne ucu kadar idrar sıçrasa, bunu yıkayıp namazını kılar. Çünkü bunda zaruret ve belvâ vardır. Zira rüzgârlı bir günde küçük abdest bozan kimsenin üzerinde mutlaka idrar damlacıkları sıçrar. Özellikle açık arazide (çölde) bu sıçramalar daha çok olur.<sup>457</sup>

#### d) Oruç

Hanefî Mezhebine göre; oruçlu bir kadının eğer başka bir yol yoksa çocuğu için yemek çiğnemesinde bir beis yoktur. Bu durum kadının orucuna zarar vermez. Çünkü bu hal zaruret halidir. Çocuğun ihtiyacı için orucu bozması veya oruç tutmaması caiz olduğuna göre çocuğu için yemek çiğnemesi evleviyetle orucu bozmaz.

Eğer çocuğunu doyurmanın başka bir yolu varsa (mama, biberon gibi şeylerle) o zaman çiğnemek mekruh olur. Çünkü boğazına yiyecek kaçması mümkündür.<sup>458</sup> Hanefîlerin bu meselede ihtiyaç ve zaruretlere göz önünde tuttukları ve içtihatlarını buna göre yaptıkları anlaşılmaktadır.

#### e) Hac

(1) Hacc sırasında giyilen elbisenin (ihram) temiz olması esastır. Bu nedenle Hanefîlere göre, haccın rükünlerinden olan ziyaret tavafını, üzerinde az miktarda da olsa pislik bulunan bir elbise ile yapmak günahdır. Fakat her hangi bir ceza gerektirmez. Zira elbiseye bulaşan az necaset namazın cevazına engel teşkil etmediği gibi tavafın cevazına da mâni olmaz.

<sup>456</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 61.

<sup>457</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 61.

<sup>458</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 100-101; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 345.

Eğer zaruret varsa elbisedeki necaset çok da olsa tavafta her hangi bir noksanlığa yol açmaz.<sup>459</sup> Hanefilerin zarureti dikkate alarak su ve temiz elbise bulma konusunda zorluk çeken mükellefleri rahatlatan bir içtihatla buldukları görülmektedir.

(2) Hac ibadetini ifa eden hacıların temiz ve dikişsiz elbise giymeleri istenmiştir. Fakat kadınlar dikişsiz elbise konusunda istisna edilmiştir. Hanefilere göre kadın hacılar dikişli elbise giyebilirler. Çünkü dikişsiz elbise ile setr-i avret gerçekleşmez. Bu nedenle zaruret gereği kadının dikişli elbise giymesine izin verilmiştir.<sup>460</sup>

#### f) Cenaze

Sadece erkeklerin bulunduğu bir yerde bir kadının vefat etmesi durumunda cenazesinin yıkanıp yıkanmayacağı veya yıkanacaksa bunu kimin yapacağı konusu müçtehitler arasında tartışılmıştır. Hanefilere göre bu durumdaki kadının cenazesi erkekler tarafından yıkanamayacağı gibi kocası tarafından da yıkanamaz. Bunun yerine ona kocası veya başka erkekler tarafından teyemmüm ettirilir.

İmam Şafî'ye göre ise, onu kocası yıkayabilir. Delili, Hz. Ali'nin eşi Fatıma'nın cenazesini yıkamasıdır. O'na göre karı kocadan birinin ölümüyle "yıkama dışında" aralarındaki helâllik sonra erer. Buna göre adam ölen karısının cenazesini, kadın da eşinin cenazesini yıkayabilir.

Hanefilerin delili ise Hz. Peygamber'in böyle bir durumda kadına teyemmüm ettirileceği şeklindeki sözüdür. Hanefiler bunun izahını şu şekilde yapmışlardır: Kadının ölümüyle nikâh tüm bağlarıyla birlikte son bulur. Artık kocanın eşine bakması ve ona dokunması haram hale gelir. Ölümle birlikte aralarında haramlık söz konusu olur. Nitekim adamın, karısının ölümünden sonra baldızı ile veya başka kadınlarla evlenmesi helâl hale gelir. Eğer ölümle nikâh sona ermesiydi bunlar câiz olmazdı.

Hanefiler, Hz. Ali'nin eşi Fatma'nın cenazesini yıkadığına dair yapılan rivayeti doğru bulmamışlardır. Onlara göre bu konuda doğru olan, onu yıkayanın Ümmü Eymen olduğu şeklindeki rivayettir. Hanefilere göre, bu rivayet doğru bile olsa bu sadece Hz. Ali'ye özel bir cevazdır.

Şayet erkekler arasında kâfir bir kadın olsa ölen Müslüman kadının cenazesini o kadın yıkar. Eğer cenaze yıkamayı bilmiyorsa Müslüman erkekler ona öğretirler.<sup>461</sup>

<sup>459</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 39.

<sup>460</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 33.

<sup>461</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 70, 71, 72.

Bu meselelerde her ne kadar Hz. Peygamber ve sahabeden bazı rivayetler varsa da Hanefiler bu rivayetlerin özünde yatan “zaruret” halini dikkate alarak bu konudaki cevaz veya yasak alanını genişletmişlerdir.

## 6. Kaçınılmazlık İlkesine Dayalı İstihsan

### a) Temizlik

Hanefi Mezhebine göre; bir kuyuya fare düşüp ölse, fareyi çıkardıktan sonra yirmi veya otuz kova suyun çıkarılması gerekir ki kuyunun geride kalan suyu temizlenmiş olsun. Otuz kova suyun çıkartılması ihtiyat, yirmi kova çıkartılması ise vaciptir. Eğer fare çıkarıldıktan sonra yirmi kova suyu çıkarırken kovadan aşağı doğru su damlarsa bu su damlaları kuyunun suyunun temizliğine zarar vermez. Çünkü bir kuyudan, aşağıya hiç damlatmayacak şekilde su çıkarmak mümkün değildir. Kaçınılmaz olan şeyler ise dini hüküm bakımından affedilir.<sup>462</sup> Çünkü, Kur’an’da “Allah insana gücünün yetmediğini teklif etmez.”<sup>463</sup> buyrulmuştur.

### b) Namaz

Namazda geçirmek veya yediklerinin ağza gelmesi gibi durumlar mekruh olmakla birlikte namazın sıhhatine engel olmaz. Çünkü fazla yemekten dolayı bu gibi hallerden kaçınmak mümkün olmaz. Özellikle de Ramazan günlerinde bu durum sık tekerür eder. Hanefilerin bu meseledeki içtihatlarında kaçınılmazlık ve belvayı dikkate aldıkları görülmektedir.<sup>464</sup>

### c) Oruç

Oruçlunun boğazına sinek ve benzeri haşarat kaçarsa oruç bozulmaz. Kıyasa göre; bu durum, orucun rüknünü (imsak) ortadan kaldırdığı için orucun bozulması gerekir. Fakat Hanefiler bu meselede istihsanı esas almışlar ve bunu şöyle izah etmişlerdir: “Bundan kaçınmak her zaman mümkün olmaz. Çünkü oruçlu ağzını sürekli kapalı tutamaz, insanlarla konuşur. Dolayısıyla bu affedilir. Ayrıca sinek vs. gıda nitelikli bir şey değildir. Bu, boğaza toz duman gibi şeylerin kaçmasına benzer. Bunlar sebebiyle de oruç bozulmaz. Çünkü bundan kaçınmak mümkün olmaz.”<sup>465</sup>

<sup>462</sup> Serahsî, a.g.e., I, 90. Necaset ve temizlik konularında belva ve zarûrete dayalı icthat örnekleri için bk. a.g.e., I, 46, 57, 60, 61, 86-87, 90.

<sup>463</sup> Bakara 2/286.

<sup>464</sup> Serahsî, a.g.e., I, 195.

<sup>465</sup> Serahsî, a.g.e., III, 93, 98; Merginânî, a.g.e., II, 332; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., II, 332-333.

Yine Hanefilere göre; oruçlunun, dişleri arasında kalan yemek kırıntılarını (nohut tanesinden küçük olmak şartıyla) yutması orucu bozmaz. Çünkü bundan kaçınmak mümkün değildir. Hanefiler bu meselede kaçınılmazlığa dayalı istihsanı esas almışlardır. Eğer nohut tanesi büyüklüğündeki yemek kırıntısını dışarıdan alıp yutarsa oruç bozulur. Çünkü bundan kaçınmak mümkündür.<sup>466</sup>

Oruçlunun boğazına kar, yağmur veya dolu tanesi düşse, bundan kaçınmak mümkün olduğu için orucu bozulur. İmam Serahsi'nin tercih ettiği görüş de budur. Bu meselede O, kaçınma imkânının varlığını dikkate alarak istihsanı terk etmiş, kıyası esas almıştır.<sup>467</sup>

#### **d) Kurban**

Kurbanı yatırırken hata ile kurbanı mâni kusurlardan biri meydana gelse (bıçağın kurbanlığın kulağını kesmesi gibi), kıyasa göre bu hayvan kurban edilmez. İstihsana göre ise, kurban edilir. Çünkü bu kaçınılması mümkün olmayan bir durumdur. Bazen hayvanı yatırırken ve boğazlarken bıçak elden kayar ve hayvanın gözüne, kulağına gelebilir veya yaralayabilir. Bu şekilde meydana gelen kusur affedilir. Zira bunda bir kasıt yoktur ve yapılan iş bir ibadetin ifasıdır.<sup>468</sup> Bu meselede Hanefilerin kaçınılmazlığa dayalı istihsan esasına dayandıkları görülmektedir.

### **7. Def'ul-Harac(Güçlüğü giderme) İlkesine Dayalı İstihsan**

#### **a) Abdest**

(1) Hanefî mezhebine göre, meshin sahih olması için parmakları mestler üzerine bir kez sürmek yeterlidir. Üç kez mesh edilmesini savunanlara karşı Hanefiler Muğire b. Şu'be'nin "Ben sanki Rasulüllah'ın mesti üzerinde onun parmak izlerini görür gibiydim" sözünü delil getirmişlerdir. Zira mestler üzerinde parmak izlerinin görülmesi parmakları bir defa sürmekle mümkün olur, daha fazlasında mestler üzerinde ıslaklık oluşur.

Hanefiler bu meselede Sahabe sözünün yanı sıra, birden fazla meshin ıslaklığa neden olacağını, bunun da mestleri bozacağını söylemişlerdir. Mestlerin ıslaklık sebebiyle deforme olması ise mükellefi zorluğa sevkeder. Mükelleften zorluğu gidermek için bir defa mesh yeterli görülmüştür.<sup>469</sup>

<sup>466</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 93-94.

<sup>467</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 93.

<sup>468</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 17.

<sup>469</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 100. Abdestle ilgili "zorluğu giderme" konusundaki diğer ictehadlar için bk. *a.g.e.*, I, 5-8.

(2) Hanefî mezhebine göre mukim (yolcu olmayan) için mest üzerine mesh müddeti bir gün bir gece, yolcu için ise üç gün üç gecedir. Hanefiler bu konuda rivayet edilen hadisleri<sup>470</sup> delil olarak zikrettikten sonra mest üzerine meshin esasen meşakkati ortadan kaldırmaya yönelik bir ruhsat olduğunu vurgulamışlardır. Mukimin evden çıkarken giydiği mesti akşam eve dönmeden önce dışarıda çıkarmasında meşakkat söz konusu olur. Yolcu için bu meşakkat fazlasıyla söz konusudur. Yolcunun her mola yerinde veya yolculuk süresince her gün mestini çıkarıp giymesi onu meşakkate sokar. Mesh müddetinin yolcu için üç gün üç gece olarak takdir edilmesinin sebebi karşılaşılan zorluğu ortadan kaldırmaktır.<sup>471</sup>

### b) Ezan

Sabah ezanının okunma zamanı konusunda iki görüş mevcuttur. Ebû Yusuf ve İmam Şafî'ye göre, sabah ezanının henüz sabah namazı vakti girmeden, gecenin ikinci yarısında okunmasında bir beis yoktur. Delilleri ise Bilal-i Habeşî'nin bu vakitlerde ezan okuması ve sahabeden bu şekilde tevarüs etmesidir. Ayrıca onlar sabah namazının vaktinin girip girmediğinin takip ve tespitinin zor olacağını, bu nedenle gecenin ikinci yarısında okunmasının insanları bu zorluktan kurtaracağını söylemişlerdir.

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre ise sabah ezanı, namaz vakti girmeden okunmaz. Nasıl ki diğer vakit namazlarının ezanı namaz vakti girdikten sonra okunuyorsa sabah ezanı da vaktinde okunur. Bu iki imam, Bilal'in okuduğu ezanın sabah ezanı olmadığını, bilakis teheccüd için kalkanın uyuması, uyuyanın da teheccüd için kalkmasına yardımcı olmak şeklinde bir amacı olduğunu söylemişleridir. Kaldı ki Hz. Peygamber döneminde sabah ezanını Bilal değil, genellikle İbn Ümmi Mektûm okurdu. Namaz onun ezanıyla başlardı. O, âmâ olduğu için insanlar ona "sabah oldu" dediklerinde sabah ezanını okurdu. Bu uygulama sabah ezanının gecenin ikinci yarısında değil fecirle birlikte okunmasına işaret etmektedir.

Onlar ayrıca sabah ezanını vaktinden önce okumanın insanları rahatsız edeceğini söylemişlerdir. Çünkü bu vakit insanların derin uykuda oldukları bir vakittir. İstirahat halindeki insanları vaktinden önce ezan okuyarak uyandırmak onları sıkıntıya sokmak olur. Dolayısıyla bu vakitte sabah ezanı okumak mekruhtur.<sup>472</sup>

Hanefilerin bu meselede sahabe uygulamalarının yanı sıra insanlardan zorluğu giderme, onları sıkıntıdan kurtarma amacını gözettikleri anlaşılmaktadır. Günümüzde şehir

<sup>470</sup> Ebû Davud, *Tahâret*, 63.

<sup>471</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 98.

<sup>472</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 135.

hayatının gürültü ve stresinden bunalan insanlar açısından meseleye bakarsak bu içtihadın ne kadar anlamlı olduğu görülecektir.

### c) Namaz

(1) Hanefî mezhebine göre Cuma namazının sahih olması için gerekli şartlardan<sup>473</sup> biri de Cuma kılınacak yerin şehir veya şehir hükmünde olmasıdır. Delilleri de “*Cuma namazı ve teşrik tekbirleri ancak kalabalık bir şehirde (sahih) olur*” şeklindeki hadis ile Hz. Ali'nin bu yöndeki görüşüdür.<sup>474</sup> Hanefî mezhebi içinde bu konuda bir ihtilâf yoktur. Fakat bir şehirde birden fazla yerde Cuma namazı kılmanın cevazı konusunda Hanefî müçtehitleri farklı içtihatlarda bulunmuşlardır.

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre, bir şehirde iki veya daha fazla camide Cuma namazı kılmak caizdir. Ebû Yusuf ise, şehrin ve cemaatin durumunu dikkate alarak iki görüş ortaya koymuştur. Birinci görüşüne göre, en fazla iki yerde kılınabilir, ikiden fazla yerde kılmak caiz değildir. İkinci görüşü ise, eğer şehir, ortasından nehir ile ikiye bölünmüş ise ancak o zaman iki camide kılınabilir. Aksi halde tek bir camide kılınması gerekir.

Ebû Yusuf'un birinci görüşü, şehrin büyüklüğü sebebiyle yaşlı ve zayıf insanların cumaya yetişme konusunda yaşayabilecekleri sıkıntıyı gidermeye yöneliktir. Bu bakımdan iki camide kılınması zaruretten dolayıdır. İkinci içtihadının ise, Hz. Peygamberden sonra fethedilen yeni şehirlerde Cuma için birden fazla mescit inşa edilmemiş olmasına ve Cuma cemaatinin kalabalık olmasını sağlama düşüncesine dayanmaktadır.

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in gerekçesi ise, bir camide kılınması durumunda meydana gelebilecek izdiham ve sıkıntıyı ortadan kaldırmaktır. Eğer insanlara bir tek camide kılmaları emredilecek olursa bu durum onları sıkıntıya ve fitne ortamına iter.<sup>475</sup>

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in bu içtihadının uygulamada Müslümanlar için kolaylık getirdiği, günümüzdeki şehirlerin hatta belde ve bazı köylerin büyüklükleri dikkate alındığında onlardan birçok zorluğu giderdiği söylenebilir. Ebû Yusuf'un birinci görüşünün de aynı gerekçeye dayandığı görülmektedir.

(2) Cuma namazı “*Ey İman edenler! Cuma günü namaz için çağrıldığınız zaman Allah'ın zikrine koşunuz, alış verişini bırakınız. Bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır.*”<sup>476</sup>

<sup>473</sup> Diğer şartlar şunlardır: Vakit, Hutbe, Cemaat, Sultan (devlet başkanı) ve Umumî İzin (devlet izni). bk. **Serahsî**, a.g.e., II, 23.

<sup>474</sup> **Serahsî**, a.g.e., II, 121.

<sup>475</sup> **Serahsî**, a.g.e., a.y.

<sup>476</sup> Cum'a 62/9.



ayetiyle farz kılınmıştır. Ayetteki “Allah’ın zikri” ifadesi Cuma namazı ve hutbesi olarak yorumlanmıştır.<sup>477</sup> Bu ayete göre Cuma namazı kadın erkek bütün mükelleflere Cuma namazı kılmak farzdır. Fakat Cabir b. Abdillâh’ın naklettiğine göre Hz. Peygamber, “Allah’a ve ahiret gününe inanlara Cuma namazı farzdır. Ancak yolcu, köle, çocuk, kadın ve hastalar bundan müstesnadır.”<sup>478</sup> buyurarak söz konusu kişileri istisna etmiştir.<sup>479</sup>

Hanefîler bu hadise dayanarak Cuma namazının “farz” olabilmesi için mükellef olmanın yanı sıra mukim, erkek ve hür olma şartlarını getirmişlerdir. Yolcu, köle ve hastaya farz kılınmamasının sebebinin de cumaya gitmeleri sebebiyle karşılaşabilecekleri zorluk olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla bu kişiler, karşılaşabilecekleri zarar ve zorluğu ortadan kaldırmak (def’u’l-harac) için istisna edilmişlerdir. Eğer zarara uğramayı ve zorluğa katlanmayı göze alırlarsa diğer insanlarla birlikte Cuma namazını kılabilirler.<sup>480</sup>

Kadının istisna edilmesini de onun kocasına hizmetle meşgul olması, dışarıya çıkmasının hoş karşılanmaması ve toplum içinde oluşabilecek fitnenin öznesi olması gibi gerekçelere dayandırmışlardır.<sup>481</sup> Hanefî müçtehitlerinin bu izahlarında Hz. Peygamber’in vefatından itibaren başlayıp yaşadıkları döneme kadar devam eden kadına yönelik aşırı ihtiyatkâr tutumun etkileri görülmektedir. Kadının sosyal hayatın bir parçası haline geldiği günümüzde benzer gerekçelerle onu, farz olmadığı gerekçesiyle Cuma namazından alıkoymak caiz olmasa gerektir.

#### d) Oruç

(1) Hanefî Mezhebine göre; Ramazan orucuna niyetin ilk vakti, güneş battıktan sonra başlar. Onların ibadete niyet ile ilgili ilkesi şudur: “İbadetlerde asıl olan niyetin ibadetle mukterin (yakın) olmasıdır”. Fakat bu meselede Hanefîler oruca başlama vaktinin tam olarak bilinmemesi sebebiyle söz konusu ilkeye uymamışlar ve ilk vakti güneşin batmasından başlatmışlardır. Bu konuda şu izahı yapmışlardır:

“Oruca başlama vaktini ancak yıldızları ve gecenin saatlerini bilen uzman kişiler tespit edebilir. Gerçi bilinse de gece vakti insanlar uyku halindedir. Gece, uyku sebebiyle gafletin yoğun olduğu bir vakittir. Bu nedenle teheccüt namazı kılıp yatan kimselere namazlarını müteakip niyet etmelerine, kalkamayanlar için de kolaylık olsun diye güneş

<sup>477</sup> Kâsânî, a.g.e., I, 256.

<sup>478</sup> Ebû Dâvud, hadis no: 1067.

<sup>479</sup> Serahsî, a.g.e., II, 22.

<sup>480</sup> Serahsî, a.g.e., II, 23.

<sup>481</sup> Serahsî, a.g.e., II, 22-23.

battıktan sonra yatmadan önce oruca niyet etmelerine izin verilmiştir. Zira bu vakitte kalkmak insanlara zor gelir”<sup>482</sup>.

Hanefilerin bu meseledeki içtihatlarını “zorluğu giderme” ilkesine dayandırıldığı anlaşılmaktadır.

(2) Hanefî Mezhebine göre; bir kimse zıhar, katil ve Ramazan orucunun kefareti olan “iki ay peş peşe orucu” tutarken hastalığı sebebiyle bir gün ara verse, “peş peşe”lik şartını ihlâl ettiği için yeniden başlaması gerekir. Eğer kadın hayız sebebiyle ara verirse yeniden başlaması gerekmez.

İbn Ebi Leyla’ya göre, hastalık ve hayız nedeniyle “peş peşe”liğin bozulması nedeniyle her ikisinin de oruca yeniden başlamaları gerekir. Zira onların başka bir zamanda tutmaları mümkündür. Adam iyileştiğinde tutar, kadın ise gebelik veya menopoz döneminde tutar. İbrahim en-Nehâî ise her ikisinin özrünü dikkate alarak kefaret orucuna yeniden başlamalarına gerek olmadığını söylemiştir.

Hanefiler, erkeğin iyileştiğinde oruca yeniden başlaması gerektiği hükmünün, -her ne kadar bu hüküm zorluk taşısa da- onun için bir zorluk ifade etmeyeceğini söylemişlerdir. Kadının durumu konusunda ise şu açıklamayı yapmışlardır: “Kadınlar genellikle hayızdan uzak bir “iki ay” bulamazlar. Kadın belki hamile kalmaz, belki menopoz dönemine kadar yaşamaz. Böyle bir durumda kadına yeniden başlamasını emretmek onu zorluğa itmek olur”<sup>483</sup>

Hanefiler Ramazan orucu konusunda hastalık ve hayızı, aralarında ayırım yapmadan, kulların müdahalesi olmaksızın meydana gelen özür olarak kabul ettikleri halde, bu meselede hastalığı ayrı değerlendirmişlerdir. Bunun sonucu olarak Hanefiler hem kendileriyle çelişmişler hem de erkek konusunda hükmü ağırlaştırmışlardır.

(3) Hanefî Mezhebine göre, Ramazan ayının tamamını deli veya çocuk olarak geçiren kimse her ne kadar zimmetinde borç olarak kalsa da daha sonra bu oruçları kaza etmez. Onlar bunu şöyle açıklamışlardır:

“Her ne kadar ayette Ramazana erişen kimseye oruç tutmak emredilmiş olsa da biz zorluk ve meşakkati def etmek için kazayı düşürüyoruz. Zira zorluk, namaz konusunda hayız gibi orucun kazasını düşüren bir özürdür. Ayrıca, çocukluk genellikle uzun bir dönemdir. Çocukluk döneminde tutulamayan tüm oruçları kaza etmek zordur. Bu zorluk sebebiyle biz çocuktan kazayı düşürüyoruz. Delilik de eğer uzun sürerse zorluk sebebiyle ondan da kaza

<sup>482</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 61.

<sup>483</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 81-82.

düşer. Eğer kısa sürerse tıpkı bayılma konusunda olduğu gibi tutamadığı oruçları kaza eder.”

484

Hanefilere göre, oruç konusunda, deliliğin “uzun süre” sayılabilmesi için, “bir ay”; namaz konusunda ise, “geceli gündüzlü bir gün” devam etmesi gerekir.”<sup>485</sup>

#### e) Zekât

Rasulullah ve sonraki iki halife döneminde zekât memuru hem zahiri hem de batınî mallardan zekât alıyordu. Hz. Osman ise batınî malların zekâtını, mal sahiplerinin kendilerinin vermesine müsaade etti. Zekât memuru artık bu tür malların zekâtını toplamamıştır.

Hz. Osman’ın bu içtihadının gerekçesi batınî malların tespit ve teftişindeki meşakkat ve zorluktur. Zorluğu giderme gerekçesine dayanan bu içtihat Hanefilerce de kabul edilmiştir.<sup>486</sup>

#### f) Hac

(1) Hanefilere göre ziyaret tavafından sonra sa’y yapmak sünnet olmakla birlikte yapılmasa da olur. Çünkü sa’y Mekke’ye ilk gelişte yapılan tahiyeye tavafından sonra yapılmıştır. Sa’yin hac ibadeti süresince “bir kez” yapılması vaciptir. Bu nedenle ayrıca ziyaret tavafından sonra yapılması gerekmez. Şayet ziyaret tavafından sonra da yapılması vacip olsaydı bu meşakkate yol açardı. Hanefiler hacıya kolaylık olması için tahiyeye tavafının akabinde sa’y görevini eda etmeyi caiz kılmışlardır.<sup>487</sup>

(2) Hacda vakfe ve tavafi umrede ise tavafi yapmadan ihramdan çıkılmaz. Bu nedenle bir kimse ihrama girdikten sonra haccın rükünleri olan tavaf ve vakfeyi kaçırırsa umre fiillerini yaparak ihramdan çıkar.

Hac niyetiyle ihrama girdikten sonra düşman, terör, hastalık, parasını çaldırma, hapis, sınır dışı edilme gibi nedenlerle haccın erkânını yerine getirmekten alıkonan kimse (muhsar) ise ihramdan ancak kurban keserek çıkabilir. Kurban ise Harem bölgesinde kesilir. Harem dışında bir yerde kesilmesi caiz değildir. Kesim vakti ise İmameyn’e göre, kurban bayramı günleridir. Ebû Hanife’ye göre ise bayramdan önceki günlerde de kesilebilir.<sup>488</sup>

<sup>484</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 88.

<sup>485</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>486</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 167-168.

<sup>487</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 22-23.

<sup>488</sup> İbnü’l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 321; Kâsânî, *a.g.e.*, II, 172, 179.

Hanefî müçtehitleri böyle bir durumda haccın kaza edilmesinin gerekip gerekmeyeceği konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazı Hanefiler, kurbanla ihramdan çıktığı için ayrıca kazaya gerek olmadığını söylemişlerdir. Zira ihsar sebebiyle kurban kesmek kişiden zorluk ve meşakkati defetmek için meşru kılınmıştır.<sup>489</sup>

İmam Serahsî, ihramın bağlayıcı (ilzam) olmasını dikkate alarak haccın kaza edilmesinin daha doğru olacağını ifade etmiştir.<sup>490</sup>

### **g) Kurban**

(1) Bir kimse kendi başına kurban etmek niyetiyle bir sığır satın alsa, sonradan altı kişiyi kurbanlık olarak satın aldığı bu hayvana ortak etse, İmam Züfer'e göre bu uygulama caiz değildir. Çünkü satın alan, hayvanı ibadet kastı ile satın almıştır. Kişinin ibadetinden bir kısmını satması haramdır. İmam Züfer, bu içtihadında kıyasa dayanmıştır.

Fakat, Hanefî Mezhebinde kabul edilen istihsan esasına göre, böyle bir muamele caizdir. Çünkü başlangıçta bunların aynı hayvanı beraber almaları caizdir. Sonra, insan bu gibi hallerle çok karşılaşır. Semiz bir sığır bulur, önce onu satın alıp sonra da ortak aramaya başlar. Bu muamele caiz görülmeseydi güçlükler sebepten olurdu.<sup>491</sup>

(2) Bir kimse izni olmaksızın başkasının hayvanını kurban etse kıyasa göre onu tazmin etmesi gerekir. Kesilen hayvan da kurban olarak geçerli olmaz. Hanefî müçtehitlerinden İmam Züfer bu görüştedir.

İmam Serahsî, istihsan ilkesine dayanarak, hem kurbanın geçerli olacağını hem de kurbanlığı tazmine gerek olmadığını şöyle izah ediyor: “Fakat biz istihsan ediyoruz ve şöyle diyoruz: Kurban geçerlidir, kesenin de hayvanı tazmin etmesine gerek yoktur. Çünkü kurban sahibi o hayvanı kurbanlık olarak tayin etmiştir. Eğer kurbanlık, sahibi izin vermedi diye kesilmeyecek olsa, kurban bayramı günleri geçer gider ve hayvan kurban edilmemiş olur. Kurban bayramlarında bazen insanların başına böyle haller gelebilir. Dolayısıyla izin vermiş gibi kabul edilir.”<sup>492</sup>

## **8. Def'uz-Zarar (Zararı def etme) İlkesine Dayalı İstihsan**

Bu tür içtihatların örneği zekât konusundan olacaktır. Bu ilke özellikle zekât mükellefini zarardan korumak gibi bir hikmete mebnidir.

<sup>489</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 83.

<sup>490</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>491</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 15; I, 93.

<sup>492</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 17-18.

(1) Saimе türünden nisap miktarı develeri olan bir kimsenin zekât olarak verecek yaşta deve veya koyunu yoksa, zekât memuru o hayvanın kıymetini alır. İsterse adamın elindeki küçük veya büyük hayvanlardan da alabilir. Bu durumda; eğer küçük olanı alırsa fakire gelecek zararı önlemek için, eksik kalan kısmı değer olarak alır, büyük hayvanı alırsa mal sahibinin zarara uğramaması için aradaki farkı mal sahibine geri öder.

Bu hüküm zekâtı alan ve ödeyen tarafların zarara uğratılmamaları ilkesine dayandırılmıştır. Bu, Hanefî fıkıh kaynaklarında “def’uz-zarar” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>493</sup>

(2) Hanefî Mezhebine göre; on saime devesi olan bir kimse zekâtını iki yıl ertelese birinci yıl için iki, ikinci yıl için de bir koyun olmak üzere toplam üç koyunu zekât olarak vermesi gerekir. İmam Züfer ise zekâtı hakikî bir borç olarak kabul ettiğinden bu durumdaki kimsenin zekât olarak her yıl için iki koyun olmak üzere toplam dört koyun vermesi gerektiğini söylemiştir.

Zekâtı geciktirmenin dini hükmü konusunda Hanefî müçtehitleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İmam Kerhî’ye göre zekâtı bilerek geciktiren günahkâr olur. İmam Muhammed’e göre ise, böyle bir kimsenin şahitliği kabul edilmez. Çünkü fakirin hakkını zamanında ödememekle onu zarara uğratmış olur.<sup>494</sup> İmam Muhammed’in bu içtihadının gerekçesinin zararı def etme ilkesine dayandığı anlaşılmaktadır.

(3) Gümrüklerde tüccardan alınacak zekâtların miktarını tespit için yeminiyle birlikte tüccarın beyanına itibar edilir. Beyanına itibar etmeyip mallarını karıştırmak doğru değildir, âşir’in böyle bir yetkisi yoktur. Âşir’in Müslüman tüccarın malına zarar verme yetkisi yoktur. Onun mallarını açmak ve karıştırmak eşyasına zarar verir. Nitekim Hz. Ömer, zekât toplamakla görevli memurlarına, insanların mallarını teftiş etmemelerini emretmiştir.<sup>495</sup>

Bu meselede Hanefîlerin Hz. Ömer’in sözünün yanı sıra zararı önleme ilkesini esas aldıkları görülmektedir.

(4) Bir kimse zekât, fitre ve sadaka gibi ibadet niteliği taşıyan konularda başka birini vekil tayin edebilir. Bu durumda ödemeyi müvekkil adına vekil yapar. Hanefî Müçtehitleri ödemeyi hem müvekkilin hem de vekilin yapması durumunda ortaya çıkacak durum konusunda farklı içtihatlarında bulunmuşlardır. Eğer müvekkil zekâtını ödeme konusunda vekil tayin ettiği kimseye rağmen zekâtını bizzat kendisi öderse vekili de bunu bildiği halde

<sup>493</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 155-156.

<sup>494</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 169.

<sup>495</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 200.

müvekkili adına ödemede bulunursa İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre, vekil ödediği miktarı tazmin eder. Ayrıca vekil azledilmiş sayılır. Şayet vekil müvekkilinin ödediğini bilmeden müvekkili adına ödemede bulunursa ödediği miktarı tazmin etmesi gerekmez. Azledilmiş de sayılmaz. Birinci durumdaki hüküm müvekkilin zarara uğramasını engellemeye (def'u'z-zarar) yöneliktir.<sup>496</sup>

Ebû Hanife'ye göre ise, müvekkil zekâtını kendisi ödedikten sonra ardından vekili de öderse müvekkilin ödediği zekât olarak geçerli olur. Vekilin ödediği miktar ise zekât niteliği taşımaz. Bu durumda vekil müvekkile muhalefet etmiş olur. Çünkü müvekkil ödemeyi yapmakla zekâtı eda etme vecibesini yerine getirmiş olur. Bu durumda vekilin müvekkili adına yaptığı ödeme zekât niteliği taşımaz ve hüküm itibarıyla vekil azledilmiş olur. Vekilin, zekâtı müvekkilin ödeyip ödemediğini bilmesi veya bilmemesi azil hükmünü değiştirmez. Yani her iki durumda da vekil azledilmiş sayılır ve yaptığı ödeme miktarını tazmin etmesi gerekir. Eğer vekilden tazmin etmesi istenmezse bu durum müvekkilin zarara uğramasına yol açar. Zira zekâtı fakirden geri istemek mümkün olmaz. Zararı defetmek için her hâlükârda vekilin müvekkili adına yaptığı ödemeyi tazmin etmesi vaciptir.<sup>497</sup>

Bu meselede Hanefî Müçtehitlerinin müvekkilin zarara uğramasını engellemek gerekçesiyle vekile tazminatı vacip kıldıkları görülmektedir.

## 9. Teysir (Kolaylaştırma) İlkesine Dayalı İstihsan

### a) Teyemmüm

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre teyemmüm toprak ile caiz olduğu gibi, toprak cinsinden olan şeylerle de caizdir. Bu aynı zamanda Hanefî mezhebinde tercih edilen görüştür. Ebû Yusuf ve İmam Şafî'ye göre ise, teyemmüm sadece toprak ile yapılır, toprak dışındaki maddelerle caiz olmaz. Onların delili "*Temiz toprağa (saîd) teyemmüm edin*"<sup>498</sup> ayetidir. Ayetteki "*saîd*" kelimesi "hâlis" toprak anlamındadır. Ayrıca onlar toprağı suya kıyaslamışlardır. Buna göre nasıl ki abdesti sadece "su" ile almak gerekiyorsa teyemmümü de "toprak"la yapmak gerekir.

Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre ise, ayetteki bu kelime "yer" anlamındadır. Bu bakımdan temiz olmak şartıyla yerdeki maddelerle teyemmüm caizdir. Bu iki imam görüşlerine delil olarak ayrıca hadislerde geçen benzer ifadelerin "yer" anlamında

<sup>496</sup> Serahsî, a.g.e., II, 210.

<sup>497</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>498</sup> Nisâ 4/43.

kullanılmasını zikretmişlerdir. Yine onlara göre yerde namaz kılmak caiz olduğuna göre teyemmüm etmek de caizdir. Eğer yer temiz olmasaydı üzerinde namaz kılmak caiz olmazdı. Dolayısıyla temiz olan bu yer ile teyemmüm yapılabilir.

İmam Serahsî, teyemmümü toprak veya toprak cinsinden olan şeylerle yapmaya cevaz verilmesinin müminlere kolaylık sağlama amacına yönelik bir içtihat olduğunu ifade etmiştir. Yerde namaz kılmaya izin verilmesi de bu şekilde mütalâa edilmiştir.<sup>499</sup>

Bizatihi teyemmümün kendisinin kolaylık sağlamaya yönelik olarak meşru kılındığı göz önünde bulundurulduğunda Ebû Hanife'nin görüşünün, müslümanlara sağlanan bu kolaylık alanını teyemmüm edilecek şeyleri sadece toprakla sınırlamayı muhafaza ettiği fark edilmektedir. Zaruret halinde yerde bulunan toprak dışındaki maddelerle teyemmüm etmeyi caiz görmemek teyemmümle sağlanan kolaylık alanını daraltmaya yol açabilecektir. Bu nedenle Ebû Hanife'nin görüşü kolaylaştırma ilkesinin ruhuna daha uygun görünmektedir.

#### **b) Namaz**

(1) Hanefî mezhebine göre, özürlü kimse farz veya nafil namazları dizleri üzerine oturarak, bağdaş kurarak veya sandalye üzerinde kılabilir. Bu şekilde kılması mekruh olmaz. Çünkü kıyam rüknünü özür sebebiyle terk etmek caiz olunca oturmanın şekli konusunda bir sınırlama da söz konusu olmaz.

İmam Züfer'e göre, özürünün kıyâmı teşehhütte oturduğu gibi "dizleri üzerine" oturmaktır. İmam Ebû Yusuf'a göre ise, tüm namazın kıyâmını "bağdaş kurarak" yapar, rükû yapmak istediğinde "dizleri üzerine" oturur. Çünkü bu ona daha kolay gelir.<sup>500</sup>

Bu meselede Hanefîlerin içtihadının özürliye kolaylık sağlama bakımından İmam Züfer ve İmam Ebû Yusuf'un içtihadından daha toleranslı olduğu görülmektedir.

(2) Hanefî mezhebine göre, Kur'ân-ı Kerimi iyi okuyabilen kimsenin namazda Tevrat, İncil ve Zebur'dan ayetler okumasıyla "kıraat" rüknü yerine gelmiş olmaz. Çünkü bunlar Kur'ân değil, tahrif edilmeleri dolayısıyla insan sözcüğüdür. İnsanların sözcüğüyle tesbihât yapılmaz. Bu nedenle söz konusu kitaplardaki ayetleri okumak namazı ifsat eder.

Bu hükmün Tevrat, İncil ve Zebur'un Kur'ân'a aykırı olan bölümleri konusunda geçerli olduğu söylenmiştir. Kur'ân'a uygun olanların namazda okunması durumunda ise Ebû Hanife'ye göre kıraat rüknü yerine gelmiş olur, namaz fasit olmaz. Çünkü ona göre Kur'ân'ı

<sup>499</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, I, 111; Serahsî, *a.g.e.*, I, 108; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 127.

<sup>500</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 210. Namazla ilgili "kolaylaştırma" ilkesine dayalı diğer icthadlar için bk. *a.g.e.*, I, 84-85, 162-164.

Farsça veya Farsça dışında bir dil ile okumak caizdir. Bu nedenle namazda söz konusu kutsal kitaplardaki Kur'ân'a uygun (tahrif edilmemiş) ayetleri okursa "kıraat"ı İbranîce veya Süryanîce yapmış gibi kabul edilir. Ebû Hanife'ye göre bu şekildeki bir kıraat caizdir.<sup>501</sup>

Ebû Hanife'nin bu içtihadı onun, Kur'ân'ı Farsça olarak okunmanın caiz oluşu konusundaki içtihadıyla doğrudan ilgilidir. Her iki içtihadı da Hanefîler ihtiyatla karşılamış ve Kur'ân'ı orijinalinden okuyabilenlerin namazdaki kıratı Arapça olarak yapmalarının doğru olacağını söylemişlerdir. Kur'ân'ı orijinalinden okuyamayanların ise öğreninceye kadar Farsça ile okumalarına ruhsat vermişlerdir. Ebû Hanife'nin gerek namazda Farsça kıraat, gerekse kıraati Tevrat, Zebur ve İncil'den Kur'ân'a uygun pasajlar okuyarak yerine getirme konusundaki müsamahakâr tavrı özellikle İslâm'a yeni giren Müslümanlara kolaylık sağlaması bakımından dikkat çekicidir.

### c) Hac

Kıran haccına niyet eden bir hacı adayının, Mekke'ye geldiğinde umre tavafını yapmadan, vakfe zamanı da gelmediği halde Arafat'a doğru yönelmesi durumunda umreyi terk etmiş sayılıp sayılmayacağı konusunda Ebû Hanife'den iki görüş rivayet edilmiştir. İstihsana dayanan birinci görüşe göre umreyi terk etmiş sayılacağından geri dönüp umresini yapması gerekir. İkinci görüşe göre ise Arafat'a yönelmekle umreyi terk etmiş olur, tekrar umre yapma şansını kaybeder. Dolayısıyla Kıran hacı yapma şansını kaybetmiş olur. Bu içtihat, Cuma namazına kıyas edilerek yapılmıştır. İmam Cuma namazını bitirmeden önce cumaya yetişmeye çalışan kimse Cumaya yetişmiş gibi kabul edilir. Bu durumda öğleyi kılması gerekmez.<sup>502</sup>

İmam Serahsî, bu meselede istihsana dayalı olan görüşün esas alınması gerektiğini söylemiş, tavaf meselesiyle cuma meselesinin bir birine kıyaslanmasının doğru olmayacağını ifade etmiştir. Çünkü cumaya gitmek ayetle emredilmiştir. Cumaya yetişmeye çalışan kişi de camiye doğru yürüyüşüyle cumaya gitme niyetini kuvvetlendirmiştir. Kabeyi tavaf konusunda ise umre tavafından önce Arafat'a gitmek yasaklanmıştır. Bu nedenle sadece Arafat'a yönelmekle umre terkedilmiş olmaz. Ayrıca öğle namazı ile Cuma namazı arasında zıtlık vardır. Biri terk edilince diğeri kılınır.<sup>503</sup>

<sup>501</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 234.

<sup>502</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 36.

<sup>503</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.



Bu meselede kıran haccına niyet eden hacı adayına kolaylık sağlamak amacıyla istihsan ilkesine dayanan içtihadın tercih edildiği görülmektedir.

#### d) İtikâf

Ebû Hanife'ye göre vacip itikâfta olduğu gibi, nafîle itikâfta da oruçlu olmak şarttır. İtikâf için oruç, namaz için abdest gibidir. Nasıl ki abdestsiz namaz olmazsa oruçsuz itikâf da olmaz.

Hanefî Mezhebinde zahiru'r rivaye olan görüşe göre ise oruç tutmaksızın nafîle itikâfta bulunmak caizdir. Mescide itikâf niyetiyle girmek itikâf için yeterlidir. Nafîle itikâfta oruç şartı aranmamasının dayanağı kolaylık ve müsamahadır. Nasıl ki, nafîle namaz kılan kimseye ayakta kılma imkânı olduğu halde oturarak; yerde kılma imkânı varken de binek üzerinde kılmasına, kolaylık gerekçesine dayanarak müsamaha edilmişse bu konuda da kolaylık sağlanmıştır.<sup>504</sup>

#### e) Cenaze

Cenaze, yıkanmak üzere teneşire konur. Fakat cenazenin teneşir üzerindeki konumunun nasıl olacağı konusunda farklı rivayetler ortaya çıkmıştır. Bazı Hanefî müçtehitlerine göre teneşirle birlikte cenaze uzunlamasına kıbleye gelecek şekilde hazırlanır. Onlar bunu hastanın îma ile namaz kılarken durduğu şekle benzetmişlerdir. Diğer bazı Hanefiler ise cenazenin enlemesine kıbleye paralel gelecek şekilde konmasının uygun olacağını söylemişler ve bunu cenazenin kabre yerleştirilme biçimine benzetmişlerdir.<sup>505</sup>

İmam Serahsî, cenazenin yıkanacağı yerin durumuna göre kolay olan hangisi ise o şekilde konmasının uygun olacağını söyleyerek uygulayıcılara (gassal) kolaylık getirmişlerdir.

### 10. Galibiyet İlkesine Dayalı İstihsan

#### a) Abdest

(1) Hanefî mezhebine göre, bir kimsenin eşyle “fahiş mübaşeret”<sup>506</sup> bulunması durumunda abdest alması gerekir. Bu görüş Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a ait olup istihsan ilkesine dayanmaktadır. İmam Muhammed'e göre ise, bu durumdaki kişiye abdest gerekmez. Onun delili, İbn Abbas'ın “Abdest, (vücuttan) çıkan şeyden dolayı gerekir.” sözüdür. Buna

<sup>504</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, II, 230, 232; Serahsî, *a.g.e.*, III, 117-118; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, II, 390.

<sup>505</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 59.

<sup>506</sup> Ebû Hanife'ye göre fahiş mübaşeret, bir kimsenin karısına çıplak olarak sarılması, cinsel organlarının bir birine temas etmesidir.

göre, fahiş mübaşeretin sonunda “mezi” çıkmadığı sürece abdest almak gerekmez. Bir kimsenin karısını öpmesi de böyledir.<sup>507</sup>

İstihsanın açıklaması ise şöyle yapılmıştır: Bir kimsenin eşiyle fahiş mübaşerette bulunması genellikle mezinin çıkmasına yol açar. Dolayısıyla mezi çıkmasa da çıkmış gibi kabul edilir. Bu ve bunun gibi meselelerde hüküm, nadir olana değil gâlib olana göre verilir. Galibe göre hüküm verilen konulardan biride yaslanarak uyuyan kimsenin, yellenme de abdestinin bozulmuş sayılacağıdır. Çünkü gâlib olan, bu durumdaki kimsenin yellenme ihtimalinin yüksek olmasıdır. Aynı şekilde, şehirde yaşayan bir kimsenin su bulamadığından dolayı teyemmüm etmesi caiz görülmemiştir. Çünkü şehirde gâlib olan, suyun bulunmasıdır.<sup>508</sup>

Hanefilerin bu meselelerde kıyası terk ettikleri ve galibiyet ilkesine dayanarak istihsanda buldukları görülmektedir.

(2) Hanefi mezhebine göre tükürüğünde kan gören kimsenin, eğer kan tükürüğünden daha az ise abdesti bozulmaz. Bu meselede hüküm, galibiyete göre verilir. Kan galip ise abdest bozulur, tükürük galip ise bozulmaz.

Eğer her ikisi de eşit durumdaysa kıyasa göre abdest bozulmaz. Çünkü taharet durumu yakındır. Hades durumu ise şüphelidir. İstihsana göre abdest bozulur. İmam Serahsî bu meselede ihtiyatı esas alarak abdesti yenilemenin daha uygun olacağını söylemiştir. Çünkü burada şüphe durumu söz konusudur.<sup>509</sup>

## **b) Namaz**

Gemi yolculuğu yapan bir kimsenin namaz kılış biçimi konusunda Hanefi müçtehitleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ebû Hanife’ye göre gemiden inip yerde namaz kılma imkânı varken gemide oturarak namaz kılmak caizdir. Bu, istihsana dayanan bir görüştür.<sup>510</sup>

İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre ise caiz değildir. Onlar gemide namaz kılmayı evde namaz kılmaya kıyas etmişlerdir. Onlara göre içinde bulunulan gemi kişinin evi gibidir. Dolayısıyla evde, gücü yettiği halde “kıyam”ı terk eden kimsenin namazı sahih olmadığı gibi gemide namaz kılan kimsenin de oturarak namaz kılması sahih olmaz.

<sup>507</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 68.

<sup>508</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 68.

<sup>509</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 77.

<sup>510</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, I, 280; Serahsî, *a.g.e.*, II, 2.

Çünkü farz namazlarda kıyam rüknünün düşme sebebi, acizlik ve meşakkattir. Söz konusu özürler ise gemiden inme veya ayakta durabilme imkânının bulunması durumunda ortadan kalkar.<sup>511</sup>

İstihsanın dayanağı ise galibiyettir. Gemiye binen insanlarda galip olan hal ayakta durduklarında başlarının dönmesidir. Baş dönmesine maruz kalmayanların sayısı ise azdır. Böyle bir durumda hüküm galip olana göre verilir<sup>512</sup>.

Hanefilerin galibiyet esasına dayanarak istihsanda buldukları meselelerden biri de yan yatarak uyuyan kimsenin abdesti konusudur. Esasen oturarak uyuyana kıyasla yan yatarak uyuyan kimsenin abdestinin bozulmaması gerekir. Fakat yan yatarak uyuyanın abdestinin bozulma ihtimali çok yüksektir ve genellikle de bozulur. Bu nedenle söz konusu meselede kıyas, galip olan hal sebebiyle terk edilerek istihsana başvurulmuştur.<sup>513</sup>

Hanefî müçtehitlerinin bu meselelerle ilgili hükümlerde mükelleflerin sık karşılaştıkları durumları (gâlibu'l-hâl) göz önünde bulundurdukları görülmektedir. Bu durum çoğu zaman kişi için kolaylık sağlarken bazen da zorluğa yol açmaktadır.

## 11. Diğer İstihsan Örnekleri

### a) Abdest

Bazı Hanefiler abdest alırken “boynu mesh etme ” yi, hadiste zikredilmediğinden dolayı abdestin rükünlerinden saymamışlar, fakat yapılmasını güzel bulmuşlardır.<sup>514</sup>

### b) Namaz

(1) İmam Muhammed ve İmam Züfer'e göre, dört rekâtlık tatavvu (sünnet) namazlarda birinci oturuşu terk etmek uygun olmaz. Çünkü tek başına tatavvu namaz kılan kimsenin iki rekâta bir oturması farzdır. Bu iki müçtehit, tatavvu namazları Cuma ve sabah namazının farzlarına kıyas etmişlerdir. Buna göre sabah namazında oturuşu (ka'de) terk etmek namazı bozduğu gibi (fesad) nafîle namazda birinci oturuşu (ka'de-i ahîre) terk etmek de o namazı bozar.<sup>515</sup>

Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre ise, bu durumda istihsânen namaz geçerli olur. Onlar dört rekâtlı nafîle namazı dört rekâtlı farz namazlara kıyas (gizli kıyas) etmişlerdir.

<sup>511</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>512</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>513</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y; Gemi ve binek üzerinde namazla ilgili istihsan ve kıyas örnekleri için bk. *a.g.e.*, II, 2-3.

<sup>514</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 10.

<sup>515</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 183.

Buna göre, dört rekâtli farz namazı (ilk oturuşu terk ederek) bir oturuşta kılmak namazın sıhhatine mâni olmadığı gibi dört rekâtli tatavvu namazı bir oturuşta kılmak da namazın sıhhatine engel teşkil etmez. Kaldı ki tatavvu (nafile), farzdan daha hafiftir. Bu nedenle farz namazda durum bu şekildeyse tatavvu namazda evleviyetle öyle olur.<sup>516</sup>

Bu meselede Ebû Hanife ve Ebû Yusuf, gizli kıyas şeklindeki istihsânı esas almışlardır. Onlara göre buradaki istihsan, tatavvu namazların dört rekâtli namazlara kıyas edilmesi şeklindedir. Bu nedenledir ki onlar, akşam namazına kıyasla üç rekâtlik nafile namaz kılmayı doğru bulmamışlardır. Çünkü onlara göre, bir rekatlik nafile namaz olmaz.

Bazı Hanefî müçtehitlerine göre, altı rekâtli nafile namazı hiç oturmaksızın bir tekbir ve bir selâm ile kılmak mümkündür. Fakat Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş bu namazın caiz olmayacağı şeklindedir. Bu uygulama istihsana aykırıdır. Çünkü altı rekâtli farz namaz olmadığı için bu uygulamanın farz namazlara kıyas edilmesi imkânı yoktur.<sup>517</sup>

(2) Bir kimsenin namaz esnasında secdeden kalkarken farkında olmadan veya hata ile üzerindeki elbise yere düşse ve çıplak olarak ayağa kalksa, vakit kaybetmeden elbisesini giyer ve namazına devam eder. Bu içtihat, istihsan ilkesine göredir. Kıyasa göre ise, namazda avret mahalli açıldığından namazı bozulur, dolayısıyla yeniden kılması gerekir.

Bu meselede istihsanın dayanağı kıyastır. Hanefiler namazda avret mahallinin kısa süreli çok açılmasını, uzun süreli az açılmasına kıyas etmişlerdir. Dolayısıyla uzun süreli az açılma namaza mâni olmadığına göre kısa süreli çok açılma da namazı bozmaz. Hanefilere göre “kısa süre”nin azamî miktarı, namazın bir rüknünü eda edecek kadar olan süreye ulaşamayan zamandır. Eğer bu süreyi aşarsa hem kıyasa hem de istihsana göre namazı iade etmesi gerekir.<sup>518</sup>

(3) Bir kimse namaz esnasında namazla ilgili bir hususta şüpheye düşse ve düşünmeye başlasa, düşünme halinin uzun veya kısa süre devam etmesi durumunda kıyasa göre namazı tamdır. Sehv secdesi yapması gerekmez. Çünkü düşünme hali namazın fiillerinde bir noksanlığa yol açmamıştır.

İstihsana göre ise, namazda uzun süreli düşünme namazın fiillerinden birinin geciktirilmesine neden olacağından, namazın sonunda sehv secdesi yapmak gerekir. Zira

<sup>516</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>517</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.; Namazda kıraatle ilgili istihsan örnekleri için bk. *a.g.e.*, I, 182-183.

<sup>518</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 196-197.

namazın rükünlerinin zamanında yapılması esastır. Geciktirilmesi namazda noksanlığa yol açar. Bu nedenle sehiv secdesi yapmak gerekir.<sup>519</sup>

(4) Namazda yanılan imamın, namazın sonunda sehiv secdesi yapması gerekir. Mesbuk da kaçırdığı rekâtları kaza etmek üzere ayağa kalkmadan önce imamlarla birlikte sehiv secdesi yapar. İmamlarla birlikte sehiv secdesi yapmazsa namazın sonunda yapması gerekir. İstihsana göre hüküm bu şekildedir.

Kıyasa göre ise, imamlarla birlikte sehiv secdesi yapmadıysa namazın sonunda da yapması gerekmez. Çünkü bu secde ona, iktidâ halinde (cemaatle kılarken) vacip olmuştu. Hâlbuki imamlarla birlikte kılınmadığı rekâtları kaza ederken münferit (tek başına namaz kılan kimse) hükmündedir. Münferit olarak kıldığı namaz ise artık cemaatle kıldığı namazdan ayrı bir namazdır. İmama uyarak (iktidâ) kılınan namazın hükmü ile tek başına (münferiden) kılınan namazın hükmü aynı değildir.

İstihsanın izahı ise şöyle yapılmıştır: Bu durumdaki muktedî, kaza ettiği namazı imamlarla başladığı namaz üzerine bina etmektedir. Dolayısıyla o, başlangıç itibarıyla muktedî, sonu itibarıyla da münferit hükmündedir. Muktedî (imama uyan kişi) hükmünde olduğu içindir ki ona, rekâtları kaza ederken başkalarının iktidâ etmesi sahih olmaz. Sonuç olarak her ne kadar münferit olarak kaza ediyorsa da başlangıç itibarıyla muktedî olması nedeniyle namazın sonunda sehiv secdesi yapması gerekir.<sup>520</sup>

(5) Selâm verip namazdan ayrılan bir kimse, namaz secdelerinden birini veya tilâvet secdesini yapmadığını hatırlasa eğer mescitten ayrılmamış ve hiç konuşmamışsa namaz kıldığı yere döner ve bunları yapar. İstihsana göre bu şekilde yapması uygundur. Kıyasa göre ise, selâm verdikten sonra yüzünü kibleden ayırmış ise tekrar namaza dönmesi mümkün değildir. Namazı yeniden kılması gerekir. Bu görüş İmam Muhammed'den rivayet edilmiştir.

İstihsanın izahı ise şöyledir: Mescit namaz kılınan mekân olduğu için musallînin mescit içinde her hangi bir yerde namazına devam etmesi namaz kıldığı yerde devam etmesi gibidir. Yüzünü kibleden çevirmesi, cemaatle namaz kılan muktedînin herhangi bir fizikî engel sebebiyle yüzünü kibleden ayırması gibidir. Namaza devam etmesine mâni değildir. Şayet mescitten çıktıysa namazını yeniden kılması gerekir.<sup>521</sup>

<sup>519</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 223.

<sup>520</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 225.

<sup>521</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 226. Namazla ilgili diğer istihsan örnekleri için bk. *a.g.e.*, I, 208, 209, 212, 214, 226, 228, 229, 230.

(6) Bayram namazına ikinci rekâta yetişen bir kimse ikinci rekâtın tekbirlerini imamla birlikte yerine getirdikten sonra burun kanaması sebebiyle abdest almak üzere namazdan ayrılrsa ve geri döndüğünde imam namazı bitirmiş olsa namazına devam eder. Bu durumdaki kişi, ikinci rekât konusunda “lâhik”, birinci rekât konusunda ise “mesbuk” olmuş olur. Bu nedenle namaza ikinci rekâttan başlar, ayağa kalkıp kıraatsiz olarak bir süre bekler sonra üç kez tekbir alır ve dördüncü tekbirle rükûa gider. Sonra da mesbuk durumuna düştüğü birinci rekâtı kaza eder. Hanefî mezhebinde bu rekâtı nasıl tamamlayacağı konusunda biri kıyasa diğeri de istihsana dayanan iki görüş ortaya çıkmıştır.

Kıyasa göre bu (birinci) rekâta tekbirle başlar. Çünkü kaçırdığı rekâtı kaza etmektedir. Kaçırmasaydı nasıl kılacaktıysa kaçırdığında da aynı şekilde kılması gerekir. İstihsana göre ise, kıraatle başlar ve tekbirleri kıraattan sonraya bırakır. Eğer tekbirle başlarsa iki rekâtın tekbirlerini peş peşe yapmış olur. Böyle bir uygulamanın ise sahabeden örneği yoktur. Mezhepte tercih edilen (zâhiru’r-rivâye) görüş budur.<sup>522</sup>

(7) Namazlarını ergenlik döneminden itibaren düzenli olarak vaktinde kılan kimseye tertip sahibi denir. Tertip sahibi kimse, bir vakit namazı terk etse ve bunu bildiği halde bir ay süreyle onu kaza etmeden namazlarını kılmaya devam etmiş olsa istihsan ilkesine göre son bir ay boyunca kıldığı namazları sahihtir, kılamadığı o bir vakit namazı kaza etmesi gerekir. Bu, Ebû Hanife’nin görüşüdür. Ona göre, kazaya kalan namazın ardından altı veya daha fazla vakit namazı kılan kimsenin kazaya kalan namazını kıldıktan sonra arada kıldığı namazları iade etmesi gerekmez. Eğer altıncı vakit namazını kılmadan kaza ederse geçen beş vakti iade etmesi gerekir.

Ebû Hanife’ye göre, bir günlük namazın iade edilme sebebi, tertibe riayetinin vacip oluşudur. Terk ettiği namazdan sonra altı veya daha fazla vakit namazın kılınmış olması zamanın uzaması anlamına gelir. Zamanın uzamasıyla tertibin vücûbiyeti düşer. Dolayısıyla kılınan altı vakit veya daha fazla namaz sahih olur. Kılınan namazlar, tertibi terk etmekten dolayı fasit olmaz.<sup>523</sup>

### c) Zekât

(1) Hanefî Mezhebine göre; çocuk ve delinin sâime olan hayvanlarından zekât vermek gerekmez. Delili şu hadistir: “*Üç kişiden kalem kaldırılmıştır: Baliğ oluncaya kadar*

<sup>522</sup> Serahsî, a.g.e., II, 40, 123.

<sup>523</sup> Serahsî, a.g.e., I, 244.

çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan ve ayılıncaya kadar bayğından.”<sup>524</sup> İmam Şafî ise, “Yetimlerin mallarından hayır talep edin (ticarete çalıştırın) ki, zekâtlar onu yiyip tüketmesin.”<sup>525</sup> hadisine dayanarak yetim(çocuğ)un malından da zekât gerekeceğini söylüyor.

Hanefiler, görüşleri için delil kabul ettikleri hadisi zikrettikten sonra şu açıklamayı yapmışlardır: “Çocuğa ve deliye zekâtı farz kılmak, onu zekât mükellefi kılmak demektir. Hâlbuki vücup, zimmete bağlıdır. Dolayısıyla bunların malının zekâtı, velinin zimmetine vacip olmaz.”<sup>526</sup>

Oysa Hanefiler, aynı şekilde zimmeti gerektiren toprak mahsullerinin zekâtı, fitre ve kurban konusunda farklı düşünerek çocuğu bunlardan sorumlu tutmuşlar, velisinin onun adına öşrünü ve fitresini ödemesi, kurbanını da kesmesi gerektiğini söylemişlerdir. Zekâta yukarıdaki hadisi kabul etmelerine karşılık, öşür, fitre ve kurbanda delil kabul etmedikleri anlaşılmaktadır.<sup>527</sup>

Ebû Hanife ile İmam Ebû Yusuf, öşür, fitre ve kurbanın yukarıdaki zekât hükmüne kıyas edilmesini doğru bulmamışlar ve istihsan ederek, bunlarda meûnet (malî mükellefiyet/külfet) manası olduğunu ve bunların bir tür nafaka olduğunu ifade etmişler ve çocuğun malından nafaka verilebildiği gibi fitre verilip kurban kesilebileceği hükmüne varmışlardır.<sup>528</sup>

İmam Züfer ve İmam Muhammed, bu meselede kıyası esas almışlardır. Buna göre velî, fitreyi kendi malından öder, çocuğun malından ödeyemez. Eğer çocuğun malından öderse, onu kendi malından tazmin etmesi gerekir. Fakat Hanefî Mezhebinde kabul edilen görüş, Ebû Hanife ile İmama Ebû Yusuf’un görüşleridir.<sup>529</sup>

(2) Bir kimse Daru’l Harp’te Müslüman olsa ve yıllarca orada ikamet etse, zekâtın farz olduğundan haberi olmadığı için zekâtını ödemesi Müslüman bir ülkeye geldiğinde geçmiş yılların zekâtını ödemesi gerekir mi? Hanefî Müçtehitleri bu meselede farklı içtihatlar ortaya koymuşlardır. İmam Züfer, kıyas ilkesini esas alarak ödemesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü İslâm dinine inanmakla ahkâmını da kabul etmiş sayılır. Zekâtın farz olduğunu

<sup>524</sup> **Buhârî**, *Kitâbu’t-Talâk*, 11.

<sup>525</sup> **Tirmîzî**, *Kitâbu’z-Zekât*, 641

<sup>526</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, II, 162.

<sup>527</sup> **Yavuz**, Y.Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, s. 368.

<sup>528</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, III, 104.

<sup>529</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, a.y.

bilmemesi ödememesi konusunda özür kabul edilebilir, fakat bu, zekâtın ondan sakıt olmasına neden olmaz. Öğrendiğinde geçmişe dönük zekâtlarını ödemesi gerekir.<sup>530</sup>

Hanefiler ise istihsanı esas alarak zekâtın farz olduğunu öğrendikten sonraki döneme ait zekâtlarını ödemesi gerektiğini, önceki yılların zekâtını ödemesine gerek olmadığını söylemişlerdir. Kiblenin değişmesi olayını da istihsanın dayanağı olarak kabul etmişlerdir. İmam Serahsî bunu şöyle ifade etmiştir: “Kuba ehli, kible Kâbe’ye çevrildikten sonra Beyt-i Makdis’e doğru namaz kılıyorlardı. Bu onlara caiz kılındı. Çünkü kiblenin değiştiği haberi onlara henüz ulaşmamıştı. Zekât emri de böyledir. İslâm ahkâmı oralarda yaygın değildir. Yaygın olsaydı zekâtın farziyeti kendisine iletilmiş gibi kabul edilirdi.”<sup>531</sup>

#### d) Fitre

Ebû Hanife ve Ebû Yusuf’a göre; küçük çocuğun malı varsa babası çocuğun fitresini çocuğun malından öder; çocuğun kurbanını da yine çocuğun kendi malından keser. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf’un bu içtihatları istihsana dayanmaktadır. İstihsanın izahı ise şöyledir: Fitre ibadetinde meûnet (malî mükellefiyet/külfet) manası vardır. Meûnet manası taşıyan ibadet ise başkası sebebiyle diğer başkasına vacip olur. Bu meselede çocuğu sebebiyle babaya fitre vacip olur. Bu, nafakaya benzer. Çocuğun nafakası çocuğun malından karşılanır fakat bu işi baba yapar. Sonra fitre şer’i bir temizliktir, ödenmekle mal temizlenmiş olur. Çocuğun sünnet masrafları da böyledir, çocuğun malından karşılanır.<sup>532</sup>

#### e) Kurban

Hanefî Mezhebine göre, deve ve sığır en fazla yedi kişi adına kurban edilebilir. Bunun delili Cabir (r.a) in şu sözüdür: “*Hudeybiye’de Rasulüllah ile birlikte kurban kestik. Deveyi de sığırı da yedi kişi için kestik.*”<sup>533</sup>

Ebû Yusuf’a göre; ortaklardan biri ölse ve varislerden biri ölen kişi adına ortaklarla birlikte kurbanın kesilmesine razı olsa kıyas gereği bu caizdir değildir. Çünkü ölünün kurbanlıktaki payı artık mirasa dönüşmüştür. Vârisin ölü adına terekeden teberruda bulunması caiz değildir. Ayrıca, kurban kesmek itlâf yoluyla yapılan bir ibadettir.

<sup>530</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 181.

<sup>531</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 181-182.

<sup>532</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.; Kâsânî, *a.g.e.*, II, 961.

<sup>533</sup> Müslim, *Hac*, 352.



İstihsana göre ise ölen ortağın varisinin izniyle kesilen bu kurban caizdir. Çünkü kan akıtmakla ibadet manası gerçekleşmiş olur. Ayrıca varisin murisi adına malî ibadetlerde teberruda bulunması sahihtir. Nitekim vâris, murisinin mallarından sadaka verebilir.<sup>534</sup>

#### f) Tilâvet Secdesi

Kur'ân-ı Kerim'in surelerinde on dört secde ayeti vardır.<sup>535</sup> Bunlardan birini okuyan veya işiten her mükellef için secde (tilâvet secdesi) yapmak vacip olur. Hanefî mezhebinde tilâvet secdesi ile ilgili çeşitli içtihatlar vardır. Bunlardan kıyas ve istihsana dayalı olanlarına birkaç örnek vermek istiyoruz.

Hanefî mezhebine göre, “bir mecliste” aynı secde ayetinin bir veya birden çok okunması durumunda sadece bir tilâvet secdesi yapmak yeterli olur. Meclisin değişmesi halinde ise her okuyuş için ayrı secdeler yapmak gerekir. Kur'ân okunan veya işitilen mekânın (meclis) hangi şartlarda değişmiş sayılacağı konusundaki farklı görüşler değişik içtihatların doğmasına neden olmuştur. Meselâ, bir kimse binek (araç) üzerinde secde ayeti okusa ve henüz yürümeden indiği yerde aynı secde ayetini okusa kıyasa göre iki defa tilâvet secdesi yapması gerekir. Çünkü araçtan inmekle mekân değişikliği gerçekleşmiş olur.

İstihsana göre ise, bu durumda bir tilâvet secdesi yeterli olur. Çünkü araçtan inmek “amel-i kesir” değil “amel-i yesîr” dir. Amel-i yesir, namaz içinde namazı bozmayacak derecede yapılan namaz dışı bir harekettir. Bu ameliye az bir hareket olduğu için namazı bozmayacağı gibi meclis değişikliğine de yol açmaz. Dolayısıyla tilâvet secdesi gerekmez.<sup>536</sup>

Seyir halindeki araçta birden fazla secde ayeti okuyan kimse-ister aynı secde ayetini tekrar etsin isterse farklı secde ayetlerini okusun- okuduğu secde ayeti kadar tilâvet secdesi yapması gerekir. Çünkü her ne kadar kendisi sürekli araç içinde ise de araç seyir halinde olduğundan her ayeti farklı bir meclis(yer)de okumuş sayılır. Hanefîler gemide okunan secde ayetleri dolayısıyla bir tilâvet secdesinin yeterli olacağını söylemişlerdir. Bu meselede onlar, gemiyi ev ortamına kıyas etmişlerdir. Nasıl ki evde aynı secde ayetinin birden fazla okunması halinde sadece bir tilâvet secdesi yapmak yeterli ise gemide de durum aynıdır. Hanefîler bu iki meselede kişinin iradesine de vurgu yapmışlardır. Binek veya aracın kontrolünün kişinin

<sup>534</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 12.

<sup>535</sup> A'raf 7/206; Ra'd 13/15; Nahl 16/50; İsrâ 17/109; Meryem 19/25; Hac 22/18; Furkan 25/60; Neml 27/25; Secde 32/15; Sâd 38/24; Fussilet 41/37; Necm 53/ 62; İnşikak 84/20; Alak 96/19.

<sup>536</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 13; Kâsânî, *a.g.e.*, I, 479.

elinde olması dolayısıyla durup secde yapma imkânın olduğunu, gemide ise aynı imkânın söz konusu olmadığını, bu nedenle ev gibi kabul edildiğini ifade etmişlerdir.<sup>537</sup>

### III- HANEFÎ USÛL KAYNAKLARINDA YER ALMAYAN BAZI ESASLARA DAYALI İÇTİHATLAR

Hanefîlerin kullandıkları içtihat usullerine tezin birinci bölümünde, uygulamadan örneklerine de ikinci bölümünde yer verilmişti. Yaptığımız araştırma sonunda Hanefî müçtehitlerinin bilinen içtihat usulleri dışında başka bir takım esaslara dayanarak içtihatlarda bulduklarını da tespit ettik. İbadet konularıyla ilgili içtihadlarında kullandıkları bu esaslardan bazılarını ve uygulamadan örneklerini burada zikretmek istiyoruz.

#### A- İHTİYAT

##### 1. Temizlik (Taharet)

Hanefî Mezhebine göre; küçük çocuk temiz olup olmadığı bilinmeyen elini su dolu bir kaba soksa, bu su ile abdest almamak müstehaptır. Çünkü çocuklar genellikle pisliklerden kaçınmazlar. Çocuğun eli çoğu zaman pislikten uzak olmaz. Dolayısıyla ihtiyaten başka bir su ile abdest almak gerekir.<sup>538</sup>

İmam Serahsî, aslında böyle bir su ile abdest alınabileceğini de ifade etmiş ve şöyle demiştir: “Bu su ile abdest alınabilir. Çünkü suyun temizliği konusunda, “yakîn” söz konusudur. Pislîği konusunda ise “şüphe” vardır. Şüphe ile yakin zail olmaz. Bu konu, serbest dolaşan tavukların artığı olan suların hükmü gibidir.”<sup>539</sup>

Burada Hanefî mezhebi ihtiyat ilkesine dayanmıştır. İmam Serahsî ise fıkıh kaidesine dayanmıştır.

<sup>537</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 14. Konuyla ilgili diğer kıyas ve istihsan örnekleri için bk. *a.g.e.*, II, 12-14.

<sup>538</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 87.

<sup>539</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

## 2 Gusül

a) Hanefî Mezhebine göre ihtilâm olduğunu rüyada gördüğü halde iç çamaşırı veya bedeni üzerinde bir ıslaklık yahut herhangi bir ihtilâm belirtisi görmeyen kimsenin yıkanması gerekmez. Yani boşalma vaki olmadığı için yıkanmaz. Fakat ihtilâm olduğunu hatırlamadığı halde uyandığında uylukları üzerinde yahut iç çamaşırı veya döşeği üzerinde mezi görürse Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre ihtiyaten yıkanması gerekir.<sup>540</sup>

Ebû Hanife ve İmam Muhammed, “*Kim ki, uyandığında hiçbir şey hatırlamadığı halde bir ıslaklık hissederse yıkansın. Kim de ihtilâm olduğu halde sabah uyandığında ıslaklık görmezse ona gusül gerekmez.*”<sup>541</sup> hadisindeki “ıslaklık” kelimesini mezi değil, meni olarak değerlendirmişler ve görüşlerini şöyle temellendirmişlerdir:

“Biz guslü, mezinin çıkmasıyla değil, meninin çıkmasıyla vacip kılıyoruz. Aslında çıkan menidir, fakat o, sabaha kadar havayla temastan dolayı incelmış ve mezi görünümüne dönüşmüştür. Dolayısıyla bu durundaki kimsenin ihtiyaten yıkanması gerekir”<sup>542</sup>

b) Hanefî Mezhebine göre, cinsi birleşmede boşalma gerçekleşsin veya gerçekleşmesin, erkeklik organının sünnet kısmının vajinada kaybolması durumunda gusül gerekir. Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Ömer de bu görüştedir. Ebu Said el-Hudri, Huzeyfe b. Yeman ve Zeyd b. Sabit gibi Ensar'dan olan sahabîler ise Hz. Peygamberin “*Su (gusül) ancak su(meni)dan dolayı gerekir.*”<sup>543</sup> hadisine dayanarak salt cinsel ilişkiden dolayı yıkanmanın gerekmediği görüşünü savunmuşlardır.<sup>544</sup>

Hanefî Mezhebinin delili, şâz olarak nitelendirdikleri “*Kadın ve erkek, sünnet mahalleri birleştiği zaman boşalma vaki olsun veya olmasın yıkanmak gerekir.*”<sup>545</sup> hadisidir. İmam Serahsî bu hadisi Hz. Ömer'in söz ve uygulamasıyla destekledikten sonra şu açıklamayı yapmıştır:

“Bunun anlamı şudur: Cinsel ilişki âdetde, meninin kesesinden çabuk inmesine neden olur. Meninin çabuk akmasına sebep olduğu için ihtiyaten meni dışarıya akmış gibi kabul edilmiştir. Zira bu olay gözle görülmez. Çoğu zaman meninin az gelmesi sebebiyle bunun farkına varılmaz. Öyleyse bu yer ihtiyat yapma yeridir.”<sup>546</sup>

<sup>540</sup> Serahsî, a.g.e., I, 68.

<sup>541</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>542</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>543</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>544</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>545</sup> Buhârî, *Gasl*, 28; Tirmîzî, *Tahâre*, 80; İbn Mâce, *Tahâre*, 111.

<sup>546</sup> Serahsî, a.g.e., I, 68 vd.

Açıklamalara bakıldığında Hanefilerin bu meselede, şaz hadisten çok, ihtiyat ilkesine dayanarak hüküm verdikleri anlaşılmaktadır.

c) Hanefî Mezhebine göre, kadının hayız hali yolculuk esnasında sona erse ve kadın yıkanmak için su bulamasa, teyemmüm eder ve namazını kılar. Eşiyle cinsel ilişkide de bulunabilir. Fakat kadın teyemmüm etse ve namaz kılmasa Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre, ihtiyaten eşiyle cinsel ilişkide bulunamaz.

İmam Muhammed de ihtiyatî konularda teyemmümü gusül gibi kabul etmiştir. Fakat o da cinsel ilişkide ihtiyatın, ilişkiyi terk etmeyi gerektirdiğinde olduğunu söylemiştir. İmam Muhammed'in bu meselede, namazla kuvvetlendirilmeyen teyemmümü gusül gibi kabul etmediği anlaşılmaktadır.<sup>547</sup>

### 3 Abdest

a) Bir kimse tükürüğünde kan görürse; eğer tükürük fazla ise abdesti bozulmaz. Çünkü kan kendi kuvvetiyle çıkmayıp tükürük onu çıkartmıştır. Hüküm ekseriyete göredir. Eğer kan fazla ise bu kişinin abdest alması gerekir. Çünkü bu durumda kan kendi başına çıkmıştır. Şayet kan ile tükürük eşit olursa, "Hüküm, ekseriyete göredir." kaidesine göre abdesti bozulmamakla birlikte, ihtiyaten abdest alması gerektiği hükmü verilmiştir.<sup>548</sup>

b) Hanefî Mezhebine göre; teyemmümle namaz kılan bir kimse, eşeğin artığı olan su bulsa namazına devam eder. Namaz bittikten sonra o su ile abdest alıp kıldığı namazı iade eder. Bu hüküm şöyle izah edilmektedir: "Çünkü eşek artığı olan suyun temizleyiciliği şüphelidir. Başladığı namaz ise sahihtir. Temizleyiciliği şüpheli olan su sebebiyle namaz bozulmaz. Bu nedenle namazı tamamlar. Sonra, eşek artığı olan suyun temizleyici olduğu konusundaki görüşlerin farklılığı sebebiyle o su ile abdest alır ve ihtiyaten namazını iade eder."<sup>549</sup>

c) Hanefî Mezhebine göre; teyemmümle namaz kılan bir kimse hurma suyu bulsa namazına devam eder, namazını tamamladıktan sonra ihtiyaten o su ile abdest alır ve teyemmümle kıldığı namazı iade eder. İmam Muhammed de bu görüştedir. Zira ona göre, hurma suyu temizleyici olup olmama bakımından eşeğin artığı olan su gibidir.

Ebû Yusuf'a göre, böyle bir kişi namazını tamamlar, sonra da iade etmez. Çünkü nebîz (meyve suyu) temizleyici değildir. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu durumdaki kişi namazını

<sup>547</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 117-118.

<sup>548</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 77.

<sup>549</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 124.

yarıda bırakır. Çünkü hurma suyu, su bulunmadığı ortamlarda su yerine geçer. Dolayısıyla namazı yarıda kesip hurma suyuyla abdest alır ve namazını yeniden kılar.<sup>550</sup>

Bu meselede Hanefî Mezhebinin zahiru'r-rivaye olan görüşünün -ki bu İmam Muhammed'in görüşüdür- ihtiyat esasına dayandığı anlaşılmaktadır.

d) Teyemmümle namaz kılan bir kimse hem hurma suyu hem de eşeğin artığı olan suyu aynı anda bulsa Ebû Hanife'ye göre namazı bozulur. Namazı bırakıp ikisiyle de abdest alır ve namazını yeniden kılar. Ebû Yusuf'a göre ise namazına devam eder, namaz bitince ihtiyaten her iki su ile de abdest alır ve namazı yeniden kılar.<sup>551</sup>

e) Hanefî Mezhebine göre; bir kimsenin yanında at veya eşek artığı olan su bulunsa o su ile abdest alır sonra da ihtiyaten teyemmüm eder. Çünkü at veya eşek artığı olan suyun temizleyiciliği konusunda şüphe söz konusudur. İmam Serahsî'ye göre, önemli olan ihtiyaten abdestle teyemmümü birleştirmektir. Sıralama, önce teyemmüm sonra abdest şeklinde olabileceği gibi önce abdest sonra teyemmüm şeklinde de olur. Efdal olan da budur. Fakat İmam Züfer'e göre, önce teyemmüm caiz olmaz. Çünkü yanında, abdest almak için kullanabileceği su varken teyemmüme itibar edilmez.<sup>552</sup>

#### 4. Teyemmüm

Teyemmümün farzlarından biri de kolları mesh etmektir. Fakat kollardan kastedilenin ne olduğu konusunda müçtehitler arasında ihtilâf oluşmuştur. İmam Evzaî, bileklere kadar; Zührî ise, parmaklara kadar olan kısmın mesh edilmesinin yeterli olacağını ifade etmiştir. Hanefî ve Şafîlere göre ise kolların dirseklere kadar mesh edilmesi gerekir.

Hanefîler bu meseleyi abdestte kolların yıkanmasına kıyas etmişlerdir. Abdest alırken kolları dirseklere kadar yıkamak farz olduğu gibi teyemmümde de aynı şekilde dirseklere kadar mesh etmek farzdır. Ellerin bileklere kadar olan kısmının mesh edilmesini savunanların delil olarak zikrettikleri, hırsızlığın cezasını bildiren ayeti<sup>553</sup> ise Hanefîler cezaî bir konuda olduğundan dolayı kabul etmemişlerdir. Zira onlara göre cezalar konusunda yakîn esas alınır. Teyemmüm ise bir ibadettir. İbadet konularında ihtiyat esas alınır. Kolları dirseklere kadar mesh etmek ise ihtiyatın gereğidir.<sup>554</sup>

<sup>550</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 124-125.

<sup>551</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 125.

<sup>552</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 116.

<sup>553</sup> Mâide 5/38.

<sup>554</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 110-111; Serahsî, *a.g.e.*, I, 107; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 125.

Hanefilerin bu meselede kıyasa başvurdukları görülmektedir. Fakat yaptıkları izahlara bakılırsa son tahlilde içtihatlarını ağırlıklı olarak ihtiyat esasına dayandırdıkları fark edilmektedir.

## 5 Namaz

a) Tertip sahibi bir kimse öğle namazını kılmayı unuttuğu halde ikinci namazını ilk vaktinde kılmaya başlasa ve bunun bir rekâtını kılsa ikinci namazını bırakıp öğle namazına başlaması gerekir. Çünkü tertip sahibi kimse öğle namazını kılmadan ikinci namazına başlayamaz. İkinci namazını tamamlamadan şayet hatırlarsa ikindiye tamamlaması doğru değildir. Bu mesele hakkında değişik görüşler vardır. Fakat ibadetlerde ihtiyatlı hareket etmek daha iyi olduğundan, bu meselede ihtiyat, ikinci namazını kesip öğle namazına başlamayı gerektirir.<sup>555</sup>

b) Hanefî Mezhebinde, İmam Hasan'ın Ebû Hanife'den rivayetine göre; namazın başlangıcında Fatiha'yı ilk okurken "Eûzü" den sonra besmele çekilir. Diğer rekâtlarda besmeleyi okumaya gerek yoktur. Fakat İmam Ebû Yusuf'a ve Ebû Yusuf yolu ile Ebû Hanife'den gelen bir rivayete göre, her rekâta besmeleyi okuması gerekir. Hanefî Mezhebi ihtiyat gerekçesi ile İmam Ebû Yusuf'un rivayet ve görüşünü kabul etmiştir.<sup>556</sup>

c) Öğle namazının dört rekât farzını kılan kimse, bu rekâtlardan birinin secdesini terk etse, namazın sonunda o secdeyi yerine getirir ve tehir ettiği için sehiv secdesi yapar. Eğer bu secdeyi son rekâttan bir önceki rekâta terk etmişse bir rekât kaza eder. Bu secdeyi nasıl terk ettiğini bilmezse ihtiyaten namazın sonunda iki kere secde eder. Sonra da oturarak selâm verir.<sup>557</sup>

d) Saat icat edilmeden önceki devirlerde Hanefî Mezhebinde ihtiyat esasına dayalı olarak ortaya konmuş olan, fakat saatin icadından sonra günümüzde geçerliliğini kaybetmiş içtihat örneklerinden biri de şudur:

İmam Hasan'ın Ebû Hanife'den rivayet ettiğine göre, hava bulutlu olunca bütün namazları tehir ederek vaktin sonuna bırakmak daha faziletlidir. Bunun açıklaması şöyledir: Havaların bulutlu olduğu zamanlarda namazı vaktinde veya vakit çıktıktan sonra kılmak da caizdir. Fakat vakit girmeden önce caiz değildir.

---

<sup>555</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 87.

<sup>556</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 16.

<sup>557</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 82.

Hanefî Mezhebine göre ise; bulutlu havalarda sabah, öğle ve akşam namazlarını tehir etmek, ikindi ile yatsı namazlarını geciktirmeden kılmak müstehaptır.<sup>558</sup> İkindiyi geciktirmenin müstehap olmasının nedeni, havanın bulutlu olması sebebiyle akşam namazının vaktinin girip girmediğinin bilinmemesidir. Dolayısıyla geç kılınması halinde ikindi vaktinin çıkması riski söz konusudur. Yatsıyı erken kılmamanın müstehap olma sebebi ise, insanlardan zorluğu gidermektir. Zira cemaat evlerine dönmeden önce yağabilecek yağmur sebebiyle zarar görebilirler. Yağmura yakalanmadan evlerine dönmeleri için bulutlu havalarda yatsının erken kılınması müstehap görülmüştür.<sup>559</sup>

Hanefî mezhebi bu meselede ihtiyatı esas almakla birlikte insanların karşılaşabileceği muhtemel zorlukları da dikkate almıştır.

e) Hayız, yahut nifas halindeki bir kadından, âdeti hilâfına kan kesilir de namaz vaktinin çıkmasından korkarsa yıkanıp namazını kılmaması gerekir. Bu arada ihtiyaten normal âdet gününün bitiş zamanına kadar kocasının kendisi ile cinsel ilişkide bulunmaması gerekir. Çünkü kadının âdet hali ömür boyunca aynı şekilde kalmayıp bazen artar bazen eksilir. Âdet tamamlanmadan önce kanın kesilmesi halinin temizlik hali olduğu açıktır. Ancak kanın tekrar gelme durumuna binaen temizlenmeme ihtimali de vardır. Çünkü hayız zamanlarında kan peş peşe gelmez. Dolayısıyla ihtiyatlı hareket etmek daha iyidir. Bu sebeple kadının temizlenme vaktinin son zamanına bakılır. Zira bu kadar tehir etmekle bir kayıp olmaz. Vaktin çıkmasından korkulursa ihtiyaten kadın yıkanıp namazını kılmalıdır. Çünkü kanın kesilmesi, yukarıda da ifade edildiği üzere “zahiren” temizliktir. Temiz halde iken vaktin geçmesi ile namaz kadının zimmetinde borç olarak kalır.<sup>560</sup>

f) Ebû Hanife'den rivayet edildiğine göre, musallî, namazın başında (ilk rekâta) besmele çeker, diğer rekâtlarda bunu tekrarlamaz. Çünkü besmele, teavvüz gibi kıraate başlamak içindir. Ebû Hanife'den gelen diğer bir rivayete ve Ebû Yusuf'a göre ise, her rekâta besmeleyi tekrar eder. Konuyla ilgili farklı rivayetlerin olması sebebiyle, ihtiyata en uygun olanı budur.<sup>561</sup>

g) Hanefî Mezhebine göre, bir kimse dört rekâtlık namazı üç rekât mı yoksa dört rekât mı kıldığını bilmiyorsa, eğer bu durum ilk kez başına gelmişse, bu namazı yeniden kılmaması gerekir. Hanefiler, İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği, “*Namazından şüphe edip*

<sup>558</sup> Serahsî, a.g.e., I, 148.

<sup>559</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>560</sup> Serahsî, a.g.e., III, 208.

<sup>561</sup> Serahsî, a.g.e., I, 16.

*üç mü dört mü kıldığını bilmeyen kimse namaza baştan başlasın.*” hadisini esas almışlar ve şu sözlerle görüşlerini desteklemişlerdir:

“Çünkü baştan başlaması onu şüpheden kurtarır. Şüpheyile birlikte hala namaza devam ederse yeni bir şüpheyeye daha düşer. Oysa kemaliyle eda etmek için ibadetlerde ihtiyatı esas almak vaciptir.”<sup>562</sup>

h) Bir kimse, içinde fare ölüsü bulunan bir kuyudan abdest alsın ve daha sonra bunu öğrense hem abdestini hem de namazlarını iade etmesi gerekir. Çünkü abdest aldığı su necistir. Şayet farenin kuyuya ne zaman düştüğü bilinmiyorsa bu durumda farenin şişip şişmediğine bakılır. Eğer fare şişmişse, Ebû Hanife’ye göre; ihtiyaten son üçgün ve gecenin namazlarını iade eder. Fare şişmemiş ise son bir gün ve gecenin namazlarını iade eder.<sup>563</sup> Bu meselede Ebû Hanife, ihtiyat ilkesini esas almıştır.

i) Hanefî Mezhebine göre; bir kimse sabah namazında iki secde terk etse ve nasıl terk ettiğini hatırlamasa ihtiyaten, önce iki secde yapar ardından bir rekât daha kılar. Eğer terk ettiği secdeler iki rekâtın birer secdesi ise bu kişiye iki secde yapmak vacip olur. Zira her bir rekât bir secde ile tamam olur. Eğer terk ettiği secdeler son rekâta ait secdeler ise o zaman da iki secde yapması gerekir. Şayet terk ettiği secdeler ilk rekâtın secdeleri ise o zaman ilk rekâtı kaza eder.<sup>564</sup>

Bu meselede Hanefîlerin ihtiyat ilkesine ve “Namazda terk edilen, kaza edildiğinde; yerinde ve zamanında eda edilmiş gibi olur.” kaidesine dayandıkları anlaşılmaktadır.

j) Hanefî Mezhebine göre; bir kimse öğle namazında bir secdeyi terk etse namazın sonunda bu secdeyi yapar, ardından da sehiv secdesi yapar. Şayet iki secdeyi terk ederse ve hangi rekâtlarda terk ettiğini hatırlamazsa sabah namazında olduğu gibi ihtiyaten bu iki secdeyi yapar ardından bir rekât daha namaz kılar. Eğer üç secde terk ettiyse üç secde yapar ardından da bir rekât namaz kılar. Çünkü her üç rekâttan birer secdeyi terk ettiyse veya son rekâttan iki secdeyi terk ettiyse, üç secde yapması gerekir. Şayet üç secdenin ikisini üçüncü rekâta terk ettiyse önce üç secdeyi yapar ardından bir rekât namaz kılar. Secdeleri önce yapması ihtiyat gereğidir. Dört, beş, altı yedi veya sekiz secdeyi terk ederse yine aynı şekilde bunları kaza etmeye ihtiyaten secdelerden başlar. İkinci ve yatsı namazlarında da aynı hükümler geçerlidir.<sup>565</sup>

<sup>562</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 219.

<sup>563</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 16.

<sup>564</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 80-81.

<sup>565</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 82-83.



k) Hanefî Mezhebine göre; bir kimse akşam namazında bir secdeyi terk etse namazın sonunda bu secdeyi yapar, ardından da sehiv secdesi yapar. Eğer iki secdeyi terk ederse ve bunu, sondan bir önceki rekâta yaparsa namazın sonunda, önce iki secde yapar sonra da bir rekât namaz kılar. Secdeleri önce yapması ihtiyat gereğidir.<sup>566</sup>

l) Bir kimse iki gün içinde iki vakit namazını kılmayı unutsa ve hangi vakit namazlarını kılamadığını hatırlamasa ihtiyatı esas alarak o iki günün tüm vakit namazlarını iade etmesi gerekir. Bu namazları iade ederken tertibe riayet etmesi gerekmez. Çünkü kaza etmesi gereken namaz altı vakitten fazladır. Kaza edilen namazların çokluğu sebebiyle tertibe riayet düşer.<sup>567</sup>

m) İki ayrı günde öğle ve ikindiye terk eden kimse ilk önce öğleyi mi yoksa ikindiye mi terk ettiğini hatırlamıyorsa, araştırma yapması gerekir. Kiblenin tayini konusunda araştırma yapması gerektiği gibi bu konuda da araştırma yapması gerekir. Namazını tertip üzere kılması icap ettiği için bu gereklidir. Şayet araştırma sonunda hiçbir bilgiye ulaşamamış olursa Ebû Hanife'ye göre, her iki namazı da kılar sonra ihtiyaten öğleyi kaza eder.

Ebû Hanife, bu meseledeki görüşünü, bir vakit kaza namazı olduğunu hatırlayan fakat bu namazı hangi gün veya gece kılmadığını hatırlayamayan kimsenin durumuna benzetiyor. Zira böyle bir kimse ihtiyaten bir gün ve gecelik beş vakit namazı kaza eder. Böylece kazaya kalan namazını kılmış olur, diğer namazlar da nafîle olmuş olur.<sup>568</sup>

İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'a göre ise ilk önce terk ettiği öğle mi yoksa ikindi namazı mı olduğunu araştırıp tespit etmekten başka çözüm yoktur. İmam Serahsî bu konuda şunları söylemiştir: “Bu durumda terk ettiği namaz sadece iki vakit namazdır. Sonuçta bu namazları iade eder ve öğleyi kaza etmez. Çünkü bu, üçüncü bir namaz anlamına gelir ki bu doğru değildir. Nasıl ki biz kible konusunda şüpheye düşen kimseye araştırmaları sonucunda kibleyi bulamadığında ihtiyaten tüm yönlere dönerek namaz kılmasını önermiyorsak bu konuda da ihtiyaten öğleyi kaza etmesini söyleyemeyiz.”<sup>569</sup>

Bu meselede Ebû Hanife'nin, tertibe riayet etme konusundaki hassasiyetinden dolayı ihtiyatı esas aldığını, diğer iki imamın da ihtiyatı terk ettiklerini görmekteyiz.

<sup>566</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 83.

<sup>567</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 101-102.

<sup>568</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 246.

<sup>569</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

## 6 Oruç

Hanefî Mezhebine göre, Ramazan hilâlini tek bir kişi görse ve bunu devlet başkanına haber verse, devlet başkanı da onun bu haberini kabul etmese, buna rağmen o kişinin oruç tutması gerekir. Hanefiler bu konuda, “*Hilâli gördüğünüz zaman oruç tutun, hilâli gördüğünüz zaman iftar edin. Eğer hava kapalı ise Şaban ayını otuz güne tamamlayın.*”<sup>570</sup> hadisini esas almışlar ve şu izahı yapmışlardır: Hilalin görülmesiyle orucun vacip olması kişi ile Allah arasında olan bir iştir. Yönetimin tutumu bu konuda etkili olmaz.

Hanefiler devlet başkanın kararını, bu konuda dikkate almazken, devlet başkanının kararına rağmen oruç tutan kişinin orucunu cinsel ilişki sebebiyle bozması durumunda kefaret mi yoksa kaza mı gerekeceği konusunda dikkate almışlar ve bunu şöyle açıklamışlardır:

“Bu kişi cima ile orucunu bozarsa, kefaret gerekmez. Çünkü şüpheli olan bir orucu bozmuştur. Devlet başkanının onun bu konudaki şahitliğini reddetmesi, yalancılığına hükmetmesi anlamına gelir. Devlet başkanının bu hükmü ise bağlayıcıdır. Başkan, bu hükmünde zahiren ve bâtinen haklıysa, oruçlunun iftar etmesi mübah hale gelir. Eğer Başkan zahiren isabet ettiyse bu durumda da şüphe söz konusu olur. Oruç kefareti ise şüpheyile düşen cezalardandır. Ramazan orucunu hata ile bozan da bu sebeple kefaret ödemez. Eğer biz bu konularda kefareti vacip kılsaydık bu, kıyas yoluyla olurdu. Oysa kefaretlerin ispatında (tespitinde) kıyasa yer yoktur.”

Hanefiler, devlet başkanının kararını kefaret konusunda dikkate alıp, oruca başlama konusunda dikkate almamalarının gerekçesini şöyle izah etmişlerdir: “Bu durumdaki kişiye orucun vacip olmasına gelince, oruç bir ibadettir. İbadetlerde ise ihtiyat esas alınır. Eğer Ramazan ayının girme ihtimali var ise, bu ihtimal o kişiye oruç tutmayı vacip kılar.”<sup>571</sup>

## 7 Hac

Hanefilere göre; namaz kılan kimsenin Kâbe’ye değil de “Hatim’e yönelmesi halinde namazı caiz olmaz. Çünkü namazda “kible/Kâbe”ye yönelmenin farzıyeti nass ile sabittir. Hatim’in Kâbe’ye dâhil olması ise haber-i vahid ile sabittir. Dolayısıyla nass ile sabit olan bu ibadet haber-i vahid ile sabit olan şeye tabi olarak eda edilemez.

<sup>570</sup> Müslim, *Sıyâm*, 4, 7, 8, 17–20.

<sup>571</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 64-65.

Hanefiler tavaf konusunda da bu yaklaşımı benimsemişler ve tavafa Hatim'den değil Kâbe'den başlamak gerektiğini söylemişlerdir. Onlara göre bu, ihtiyata en uygun olan görüştür.<sup>572</sup>

## 8 Kurban

Ebû Hanife'ye göre kulağının üçte birinden fazlası kesik olan hayvanın kurban edilmesi caiz değildir. Üçte bir veya bundan daha az olursa caiz olur. Fakat İmam Ebû Yusuf'a göre; göz, kulak gibi azaların azı gider de çoğu kalırsa bu hayvanın kurban edilmesi caizdir. Eğer yarısı giderse caiz olmaz. Çünkü giden kısım ile kalan kısım arasında bir eşitlik söz konusudur. Organın yok olan kısmı mâni olmayı, mevcut kısmı ise caiz olmayı gerektirir. Bir meselede engel olan sebep ile caiz kılan sebep eşit olursa, ihtiyaten mâni olan tercih edilir.<sup>573</sup>

### B. RE'Y-İ GÂLİP (AĞIR BASAN GÖRÜŞ)

Hanefî Mezhebinde kuvvetli kanaat anlamında galip olan görüş, şer'i bakımdan delil kabul edilmiştir. İmam Serahsî, konuyu "Taharrî" başlığı altında incelemiş ve ibadetlerin tespitinde değil de edâsında, gâlip görüşün şer'i bir delil olarak kabul edildiğini söylemiş ve bunu ayet ve hadislerle temellendirmiştir.<sup>574</sup> Gâlip görüşe dayalı olarak yapılan içtihatlardan bazıları şöyledir.

#### 1. Temizlik

a) Bir kimse herhangi bir yerde temiz olup olmadığını kesinlikle bilmediği bir miktar su bulsa, gâlip olan zannına göre temiz olduğuna hükmetse yanılma ve hata etme ihtimali olmasına rağmen bu su ile abdest alıp namazını kılar. Ancak sonradan bu suyun pis olduğu ortaya çıkarsa hem abdestini hem de namazını iade etmesi gerekir.<sup>575</sup>

b) Hanefî mezhebine göre elbisesine, pis olup olmadığını bilmediği bir sıvı bulaşan kimsenin onu yıkaması daha uygun olur. Esasen elbisenin temiz olduğu konusundaki kesin bilgisi (yakîn) nedeniyle yıkamasa da olur. Fakat elbiseye bulaşan sıvının necis olması ihtimalinden dolayı oluşan şüpheden kurtulması bakımından yıkaması uygun olur.

Eğer elbisesine bulaşan sıvının necaset olduğu hususunda "re'y-i gâlib" (kuvvetli kanaat) sahibi olursa o elbiseyi yıkaması gerekir. Çünkü "re'y-i gâlib", mahiyeti bilinmeyen

<sup>572</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 12.

<sup>573</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 16.

<sup>574</sup> Serahsî, *a.g.e.*, X, 186.

<sup>575</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

konularda “yakîn (kesin bilgi)” gibidir. İmam Serahsî'nin naklettiğine göre, Hanefî fakihlerinden Şemsü'l-Eimme el-Halvânî, kendi yaşadığı dönemde böyle bir durumdaki kimsenin elbisesini yıkaması gerektiğini söylemiştir. Çünkü onun memleketinde pis (atık) sular genellikle yollardan akıtılıyordu. Dolayısıyla buralardan geçen insanların elbisesine bulaşan sıvının atık sulardan olma ihtimali yüksektir. Bu nedenle elbisesini yıkaması gerektiğine fetva vermiştir.<sup>576</sup>

Bu meselede kişinin ikamet ettiği, çalıştığı veya yaşadığı yerin hijyen ortamının dikkate alınarak elbiseye bulaşan sıvı hakkında oluşan galip görüşe göre hüküm verildiği görülmektedir. Halvanî'nin yaşadığı dönemde kanalizasyon sisteminin olmayışı ve hayvanların yollardan eksik olmaması nedeniyle yerlerin pislikten uzak olmaması onun bu içtihadını isabetli kılmaktadır. Böyle bir durumda kişide oluşan galip görüş, elbiseye sıçrayan sıvının necis olması yönünde olacaktır.

Günümüzde belediyeçilik hizmetlerinin sağlıklı bir şekilde yürütüldüğü şehirlerde ve büyük iş ve alışveriş merkezlerinde temizliğe azamî derecede riayet edildiğinden bu yerlerde iken elbiseye bulaşan ıslaklığın necaset olduğunu söylemek zordur. Bu durumda oluşabilecek kuvvetli kanaat ise elbisenin temizliği yönünde olacaktır.

## 2. Namaz

a) Bir kimse seferde karanlık bir gecede namazını eda etmek için kıblenin ne tarafta bulunduğu konusunda şüpheye düşse, araştırma yapması ve kuvvetli olan kanaatine göre hüküm vererek yön tayin etmesi gerekir. Bu konu aşağıdaki şekillerde birkaç açıdan mütalâa edilmiştir.

b) Araştırma yapmadan ve şüphelenmeden kible olarak kabul ettiği herhangi bir tarafa doğru yönelir de sonradan bu yön tayininde doğru hareket ettiği ortaya çıkarsa veya kuvvetli olan kanaati bu yönde idiyse kıldığı namaz caizdir. Aksi bir durum ortaya çıkıncaya kadar bu işin doğruluğuna hükmedilir. Hata ettiği anlaşılırsa o zaman namazını iade etmesi gerekir.

c) Kıblenin yönü ve tayini hakkında şüphelendiği halde bir araştırma yapmaksızın herhangi bir yöne doğru namaz kıldıktan sonra kible tayininde yanıldığı ortaya çıkarsa veya galip olan görüşü kible yönünde hata ettiği yolunda olursa yahut kible konusunda bir bilgi ortaya çıkmazsa şüphelendiği yerde araştırma yapması farz olduğu için kıblenin tayini

---

<sup>576</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 85.

konusunda araştırma yapması lâzımdır. Fakat bu durumda kibleyi bulmakta isabet ettiği ortaya çıkarsa kıldığı namaz caizdir.

d) Kible hakkında şüphelenip araştırma yapar da kanaatine göre her hangi bir yöne yönelir ve namazını bu şekilde kılarsa isabet ettiği ortaya çıksa yahut galip olan görüşü isabet ettiği yolunda olsa yahut hiçbir şey anlaşılmasa kıldığı namaz caiz olduğu gibi sonradan yanlış yöne yöneldiği anlaşılrsa da yine kıldığı namaz câizdir.<sup>577</sup>

### 3. Oruç

a) Hanefî Mezhebine göre, bir kimse fecrin doğuşunu ayan beyan görmemesi veya gecenin aydınlık olması durumunda yemeye devam etse orucu tamamdır Fakat, ihtiyaten yemeyi bırakması evlâ olur. Eğer galip görüşü, fecrin doğuşundan sonra yediği şeklinde ise o günün orucunu kaza etmesi gerekir. Çünkü galip rey (kuvvetli kanaat), ihtiyata dayalı konularda “yakîn” yerine geçer.<sup>578</sup>

### 4. Zekât

a) Zengin olup olmadığını araştırmadan ve bu konuda bir şüpheye dahi girmeden bir kimse, malının zekâtını her hangi bir kimseye verse o kimsenin zengin olduğu ortaya çıkmadığı sürece verdiği bu zekât yerini bulmuş olup Allah katında geçerlidir. Ancak, durumundan şüphelenip galip olan görüşü bu kimsenin zengin olduğu yolunda olmasına rağmen ona zekât vermişse, fakir olduğunu öğrenmedikçe verdiği bu zekât geçerli ve kabul değildir. Fakat araştırma yapıp kuvvetli olan kanaatine göre fakir olduğu düşüncesi hâsıl olsa ve bu şekilde zekâtını verdikten sonra gerçekten kanaatine uygun olarak fakir olduğu ortaya çıksa veya böyle bir durum ortaya çıkmasa verilen zekât ittifakla geçerli olur. Zekâtını verdikten sonra zengin olduğu ortaya çıksa da Ebû Hanife, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf’un ilk görüşüne göre verdiği bu zekât geçerlidir.<sup>579</sup>

## C. MAKÂSİD

### 1. Ezan

a) Hanefîlere göre kadının ezan okuması mekruh olmakla birlikte caizdir. Caiz olmasının sebebi, ezanla amaçlanan “namaz vaktini duyurma” (i’lâm) işinin kadının okumasıyla da gerçekleşmiş olmasıdır. Burada Hanefîlerin maksadı esas aldıkları

<sup>577</sup> Serahsî, *a.g.e.*, X, 191 vd.

<sup>578</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 78.

<sup>579</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

görülmektedir. Hatta aynı gerekçeyle çocuk (mürâhik), köle, âmâ, nesebi sahih olmayan (veled-i zinâ) ve bedevî (eğitimsiz) kimselerin ezan okuması kerahetle de olsa câiz görülmüştür.<sup>580</sup>

Kadının ezan okumasının mekruh olmasının sebebi ise iki şekilde izah edilmiştir. Birincisi, selef döneminde böyle bir uygulamanın olmaması, bunun sonradan ihdas edilmiş olmasıdır. Sonradan ihdas edilen şeyler ise, bid'attır. İkinci izahları, kadının sesinin fitneye yol açması ihtimalidir.<sup>581</sup>

b) Hanefî mezhebine göre namaz vakti girmeden ezan okunması durumunda ezanın vakit girdiğinde iade (tekrar) edilmesi gerekir. Çünkü ezandan maksat insanlara namaz vaktinin girdiğini bildirmektir. Vakit girmeden önce ezan okumak ise i'lâm (bildirme) değil yanılma olur. Müezzinin insanları yanılması caiz değildir.<sup>582</sup>

Bu meselede Hanefiler maksadın gerçekleşmemesini dikkate alarak ezanın iade(yinelenme)sine hükmetmişlerdir.

c) Hasan b. Ziyad'ın Ebû Hanife'den rivayet ettiğine göre bir kimsenin Arapça dışında insanların bildiği başka bir dilde (Farsça vb.) ezan okuması caizdir. Eğer o belde yaşayan insanlar Arapça dışındaki bu dili (Farsça vb) bilmiyorlarsa söz konusu dilde ezan okumak caiz olmaz. Çünkü ezandan maksat, i'lâm (bildirme) dir. Ezanı halkın anlamayacağı bir dilde okumak ise maksadın gerçekleşmemesine yol açar.<sup>583</sup>

İslam'ın şiarlarından biri olan ezan konusunda Ebû Hanife'nin maksadı dikkate alarak içtihatla bulunduğu anlaşılmaktadır. Esasen Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş İslam'ın şiarı olan ezanın orijinalinden okunmasının daha doğru olacağı şeklindedir. Çünkü orijinalinden okunan ezan, bütün Müslümanlar tarafından bilindiği için daha evrenseldir. Ezandan kastedilen mana bu şekilde okumakla daha geniş bir biçimde gerçekleşmiş olmaktadır.

## 2. Kurban

Hanefî Mezhebine göre; Kurban Bayramında kurban kesmek, bedeli olan parayı tasadduk etmekten daha iyidir. Çünkü o, vacip olan ve kan akıtmak yoluyla yapılan bir ibadettir. Oysa kıymetini tasadduk etmekle, maksat hâsıl olmaz. Kan akıtmanın parasal

<sup>580</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 138.

<sup>581</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>582</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 134.

<sup>583</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 37.

karşılığı yoktur. Dolayısıyla, paha biçilen bir şeyi paha biçilmez bir şeyin yerine ikame etmek caiz değildir.

Yine kan akıtmak halis Allah hakkıdır. Halis Allah hakkı olan şeyler ta'lile (gerekçelendirmeye) konu olamaz. Ayrıca kurbanda hem temlik hem de itlâf manası vardır. Kurban kesme yerine bedelini tasadduk etmekle sadece temlik manası gerçekleşmiş olur. Kan akıtma anlamındaki asıl itlâf özelliği eksik kalmış olur. Burada Hanefîlerin hem *maksadı* hem de “mütekavvim olan bir şeyi mütekavvim olmayan bir şeyin yerine ikame etmek caiz değildir” kuralını esas aldıkları görülmektedir.<sup>584</sup>

### 3. Zekât

a) Zekât, sadaka, öşür ve kefaretlerde malın kıymetini ödemek Hanefî mezhebine göre caizdir. “*Onların mallarından zekât al*”<sup>585</sup> ayeti, alınacak şeyin “mal” olduğunu ifade eder. (Mal kelimesi; Araplarda koyun, keçi, deve, sığır için kullanıldığı gibi altın, gümüş ve paralar için de kullanılırdı.) Hz. Peygamber’in koyunların zekâtı konusundaki ‘*kırk koyunda bir koyun zekât gerekir*’<sup>586</sup> hadisi hayvan sahiplerine kolaylık sağlamaya yöneliktir. Zira hayvan sahiplerinde nakit para nadir olarak bulunur. Zekâtı, sahip oldukları hayvanlardan ödemek onlar için daha kolaydır. Zekâtın amacı ise fakiri mülk sahibi kılmak, ihtiyacını karşılamak ve hatta zenginleştirmektir. Bu amacı gerçekleştirmek, malın kendisini vermekle mümkün olduğu gibi, değerini vermekle de mümkün olur.<sup>587</sup>

İmam Serahsî, zekât olarak malın kıymetinin verilmesini cizye meselesine benzetmiştir. Cizye, kıymet ile ödenebildiğine göre zekât da kıymet ile ödenebilir. Fakat Udhiyye kurbanı ve Hedy kurbanı böyle değildir. Çünkü bunlarda “kan akıtmak” esastır. Nitekim kesildikten sonra fakirlere dağıtılmasa da kurban geçerli olur. Zekâta ise malı değil, kıymeti tasadduk, ibadet niteliği taşır. Çünkü fakirin ihtiyacı bununla karşılanır. Zekâttan maksat da fakirin ihtiyacını karşılamaktır.<sup>588</sup>

İmam Şafî’ye göre, kıymet ile zekât vermek caiz değildir. Delili ise, ‘*kırk koyunda bir koyun zekât gerekir*’ hadisidir. Şafî’ye göre bu hadis Kur’ân’daki “zekât verin” mücmel ifadesini beyan eder. Ayette “vermek” emredilmiş, fakat neyin verileceği beyan edilmemiştir. Neyin verileceğini ise bu hadis beyan etmiştir, o da “bir koyun”dur. Dolayısıyla “bir koyun” fakirin nass ile tespit edilmiş hakkıdır. Fakirin ayn cinsinden olan bu hakkını iptal etmek için

<sup>584</sup> Serahsî, *a.g.e.*, XII, 13-14.

<sup>585</sup> Tevbe 9/103.

<sup>586</sup> Tirmizî, II, 387; İbn Mace, I, 574, 577.

<sup>587</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 156-157.

<sup>588</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

ta'lil yoluna gitmek câiz değildir. Fakire şer'an takdir edilmiş olan bu malî hak, kıymeti ödemekle ödenmiş olmaz. Kurban ve Hedy de böyledir. Alın ve buruna taallûk eden secde, nasıl yanak ve çene ile eda edilemezse bunlar da kıymet ile eda edilemez.<sup>589</sup>

b) Hanefî Mezhebine göre, kâfirlere zekât verilmez. Delilleri ise, “*Zekâtlar ancak fakirlerin, miskinlerin, zekât tahsili işinde çalışanların, kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenenlerin, kölelerin, borçluların, Allah yolunda cihat edenlerin ve yolcuların hakkıdır. Bu, Allah tarafından farz kılınmıştır.*”<sup>590</sup> ayetiyle, Hz. Muhammed'in, Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken ona söylediği “*Zekâtı onların zenginlerinden al, fakirlerine ver.*”<sup>591</sup> sözüdür.

Hanefîler Hz. Peygamberin bu hadisinin, zekâtın zenginlerden alınıp fakirlere verilmesi konusunda nass olduğunu ve burada zenginlerin Müslüman zenginler, fakirlerin de Müslüman fakirler olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla Müslüman olmayan kimselere zekât verilmez.<sup>592</sup>

Hanefî Müçtehitlerinden İmam Züfer'e göre ise, kâfirlerden fakir olanlara zekât verilebilir. İmam Züfer; kâfirleri zimmîlere kıyas etmiştir. Ona göre zimmîlere zekât verilebilir. Zimmîlere verildiğine göre kâfirlere de verilebilir. Çünkü zekâtın maksat, muhtaç olan fakirin ihtiyacını ibadet yoluyla gidermektir. Söz konusu maksat zekâtı kâfire vermekle de gerçekleşmiş olur.<sup>593</sup>

Bu meselede İmam Züfer'in, zekât ibadetinden amaçlanan maksadı esas aldığı görülmektedir.

#### 4. Fitre

Hanefî Mezhebine göre; zimmîlere fitre vermek caizdir. Çünkü fitreden maksat, ibadet niyetiyle muhtaçların ihtiyacını gidermektir. Söz konusu maksat fitreyi zimmîye vermekle de gerçekleşir. Zira farz olmayan sadakalar konusunda onlara tasaddukta bulunmak ibadettir.

Ebû Yusuf'tan bu konuda üç görüş nakledilmiştir. Bunlardan ikisi nafîle sadakalar dışında, şeriatın vacip kıldığı sadakalarla (zekât ve fitre), vacip olan tüm sadakalar (zekât, fitre ve kefaretlar) zimmîlere verilemez şeklindedir. Üçüncü görüşü ise, Kur'an'da zikredilen

<sup>589</sup> Serahsî, a.g.e., II, 156.

<sup>590</sup> Tevbe 9/69.

<sup>591</sup> Buhârî, Zekât, 1; Ebû Dâvud, Zekât, 5; Nesâî, Zekât, 46; İbn Mâce, Zekât, 1.

<sup>592</sup> Serahsî, a.g.e., II, 201-202.

<sup>593</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.



sadakaların zimmîlere verilmesinin caiz olmamasıdır. Fitre, Kur’ân’da zikredilmediğine göre zimmîlere verilebilir.<sup>594</sup>

Hanefî Mezhebi, Ebû Yusuf’un üçüncü görüşünü esas almış ve bunu yukarıdaki açıklamalarıyla desteklemiştir.

İmam Şafî ise, fitreyi zekâta kıyas ederek zimmîye fitre verilmeyeceğini söylemiştir. Burada kıyasın illeti fitrenin vacip (farz) sadaka olmasıdır. Zimmîye, zekât verilmediği gibi fitre de verilmez.<sup>595</sup>

## 5. Hac

a) Hacda şeytan taşlama (remy-i cimâr) da kullanılan taşların “sapan taşı” büyüklüğünde olması yeterlidir. Çünkü Hanefîlere göre şeytan taşlamaktan maksat, Hz. İbrahim’in sünnetini yâd etmektir. Eğer taşlar sapan taşından daha büyük olursa insanlara isabet etmesi halinde yaralanmalara yol açar ve eziyet verir. Bu nedenle söz konusu büyüklükteki taşları atmakla maksat gerçekleşmiş olur.<sup>596</sup>

b) Şeytan taşlama sırasında her bir taşı atarken tekbir getirmek gerekir. Hanefîler göre tekbir getirmek yerine tesbihatta bulunmak da caizdir. Çünkü tekbirden maksat taşlama sırasında Allah’ı anmaktır. Dolayısıyla söz konusu maksat tekbirle hâsıl olacağı gibi tesbihatla da olur.<sup>597</sup>

## D. FİTNE

### 1. Namaz

a) Kadınların beş vakit namaz için cemaate çıkmaları, Cuma ve bayram namazlarına katılmaları konusu fıkıh kitaplarında tartışılmıştır. Fakihlerin bu konudaki genel yaklaşımı fitne<sup>598</sup> gerekçesiyle yasaklayıcı bir nitelik arz etmektedir.

<sup>594</sup> Serahsî, a.g.e., III, 111.

<sup>595</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>596</sup> Serahsî, a.g.e., IV, 20.

<sup>597</sup> Serahsî, a.g.e., IV, 66.

<sup>598</sup> Fitne kavramı özellikle kadınlarla bağlantılı kullanımlarda gayri meşru cinsel ilişkiye götüren şehvî duygular şeklinde bir anlam taşımaktadır. Kadının fitnenin sembolü olarak gösterilmesinin sebebi ise, onun kontrol edilemeyen şahikası, cinselliğin tehlikelerinin ve sınır tanımayan yıkıcı potansiyelinin canlı bir temsilcisi olmasıdır. Kelimenin bu şekilde kullanımına dair ilk tarih kesin olarak bilinmemekle birlikte belirtilen anlamıyla fitnenin fıkıhta bir söylem haline geldiği ve bazı hükümlerin gerekçesi olarak kullanıldığı görülmektedir. ( bk. **Kahraman**, Abdullah, *Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadeti Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel bir bakış-*, Marife Dergisi, yıl, 4, sy.2, Konya, 2004, s. 60–64)

Hiz. Peygamber d6nemine bakıldığında ise kadınların cemaate katılmalarına izin verildiği, bu konuda herhangi bir yasaklamanın s6z konusu olmadığı g6r6lmektedir. Hiz. Peygamber, “Allah’ın (kadın) kullarını mescitlere gitmekten alıkoymayın, fakat mescide koku s6r6nmeden gelsinler.”<sup>599</sup> buyurarak, kocaları veya evde bulunan başka erkekler tarafından engellenmek istenen kadınların cemaate katılmalarını teşvik etmiştir. Bununla birlikte Hiz. Peygamber’in, “Kadının evinde kıldığı namaz h6ccresinde kıldığı namazdan, 6zel odasında kıldığı namaz evinde kıldığı namazdan daha hayırlıdır.”<sup>600</sup> buyurduğu rivayet edilmiştir. Hatta bazı rivayetlerde kadınların mescide gitmesinin engellenmemesi istenirken hemen peşinden evlerinde kıldıkları namazın daha faziletli olduğu bildirilmiştir.<sup>601</sup> Namazın evde kılınmasının fazileti ile ilgili rivayetin ferdi bir olay sebebiyle varit olduğunu, bu nedenle genelleştirmenin doğru olmayacağı ifade edilmektedir.<sup>602</sup>

Bu rivayetler birlikte değerlendirildiğinde şu sonuca varılabilir: Hiz. Peygamber, kadınların cemaatle namaz kılmasına engelleme getirmek isteyen erkeklere b6yle bir haklarının olmadığını ifade etmek istemiş, kadınlara bu konuda ruhsat vermiş ancak, namazlarını evde kılmalarının daha faziletli olacağını bildirmiştir. Bu rivayetlerde kadının cemaatten engelleneceğini g6steren bir ifade mevcut değildir. Nitekim hanımına bu konuda yasak getirmek isteyen Hiz. 6mer i6in, şu yorum yapılmıştır: Hiz. 6mer’in kıskan6lığı eşinin mescide gitmesini hoş g6rm6yor ancak fıkh bilgisi Hiz. Peygamber’in “Allah’ın kadın kullarını mescitlerden engellemeyin” tarzındaki emrine aykırı davranmaktan onu engelliyordu.<sup>603</sup> Sonu6 olarak Hiz. Peygamber devrinde onun verdiği ruhsattan hareketle ve g6sterdiği 6d6ba ri6yet ederek kadın ve kızların vakit namazları<sup>604</sup>, Cuma ve bayram namazlarına<sup>605</sup> katıldıkları g6r6lmektedir.

Hanefi mezhebinde kadınların namazı cemaatle kılmaları, Cuma ve bayram namazına gitmeleri konusundaki h6k6m kadınların gen6 ve yaşlı oluşuna g6re değişmektedir.

<sup>599</sup> **Buh6ri**, *Cum’a*, 13; **M6slim**, *Sal6t*, 136; **Eb6 Davud**, *Sal6t*, 52.

<sup>600</sup> **Eb6 Davud**, *Sal6t*, 54.

<sup>601</sup> **M6slim**, *Sal6t*, 135, 38,140; **Eb6 Davud**, *Sal6t*, 52.

<sup>602</sup> Mesel6, 6mm6 Humeyd, Hiz. Peygamber’e “Ey Allah’ın Rasul6! Kocalarımız seninle beraber namaz kılmamıza engel oluyorlar. H6lbuki biz seninle namaz kılmayı 6ok istiyoruz.” dediğinde Hiz. Peygamber ona, evinde namaz kılmasının daha iyi olacağını s6ylemiştir. (bk. **Eb6 Davud**, *Sal6t*, 53; **şevk6ni**, *Neyli’l-Evt6r*, III, 132) Bu 6rnekte Hiz. Peygamber, ailede huzursuzluk 6ıkmaması gibi 6zel sebeplerle 6mm6 Humeyd’e b6yle s6ylemekle birlikte genel olarak erkeklere mescide gitmek i6in izin isteyen eşlerine m6saade etmelerini emretmiştir.

<sup>603</sup> **Kahraman**, Abdullah, *Kılasik Fıkıh Literat6r6nde Kadının Cemaatle İbadeti Konusundaki Yaklaşımlarda Fıtne S6yleminin Rol6 -Eleştirel bir bakış-*, Marife Dergisi, yıl, 4, sy.2, Konya, 2004, s. 65.

<sup>604</sup> Bk. **Buh6ri**, *Sal6t*, 13. *Mev6k6t*, 22, 27; **M6slim**, *Mes6cid*, 218, 230.

<sup>605</sup> **Buh6ri**, *Sal6t*, 2, *İdeyn*, 15, 21.

Fitneye sebep olması ihtimalinden dolayı genç kadınların cemaate katılmaları mekruh kabul edilmiştir.<sup>606</sup> Yaşlı kadınlar konusunda ise farklı içtihatlar söz konusudur.

Ebû Hanife'ye göre, yaşlı kadınların sabah, akşam, yatsı ve bayram namazları için cemaate çıkmalarında bir sakınca yoktur. Gündüz namazları olan öğle ve ikindi de ise fasıklar yollarda bulduklarından aşırı şehvet, yaşlı kadınlara da ilgi uyandırabilir ve fitne ortamı meydana gelebilir. Sabah ve yatsıda fasıklar uyku halindedir. Akşam vaktinde ise yeme içme ile meşguldürler. Bayram namazlarında sokaklarda fasıklar kadar salihler (iyi insanlar) de bulunur, âlim ve salihlerin heybeti fasıkların günaha düşmesine engel olur. Ebu Yusuf ve İmama Muhammed'e göre ise, yaşlı kadınların bütün vakitlerde cemaate katılmaları caiz olup her hangi bir sakınca yoktur. Çünkü kadınların camiye gitmelerinin engellenmesi fitne gerekçesine dayanmaktadır. Yaşlı kadınların ise fitneye sebep olacak durumları kalmamıştır. Ancak onlara göre efdal olan yine de cemaate katılmamalarıdır. Aralarında İmam Serahsî'nin de bulunduğu müteahhirûn Hanefî fakihlerine göre ise, zamanın bozulması ve fasıkların çoğalması sebebiyle Cuma ve bayram namazı için de olsa genç yaşlı ayırımı yapılmaksızın kadınların cemaatle namaza katılmaları mekruhtur.<sup>607</sup>

Hanefî müçtehidleri bu konudaki delillerinin özünü yukarıda zikrettiğimiz Hz. Peygamber'in, kadınların namazlarını evde kılmalarının daha faziletli olduğunu ifade eden hadisiyle Hz. Aişe'nin kadınlarla ilgili şu tespitleridir: “*Şayet Hz. Heygamber kadınların bu (güncü) durumunu görseydi, onların dışarıya çıkmasını engeller ya da çıkmalarını yasaklardı.*”, “*Kadınlarda bizim gördüklerimizi Rasulüllah görseydi, İsrailoğullarının kadınlarını engelledikleri gibi onların mescitlere çıkmalarını engellerdi.*”<sup>608</sup>

Hz. Aişe'nin bu tespiti yapmasına yol açan gelişmelerin özünü, bazı kadınların erkeklerin cinsel yönden dikkatini çekecek ve onları bir takım olumsuz tavırlara sevk edecek şekilde, koku sürünerek ve alımlı elbiseler giyerek mescide gelmelerinin oluşturduğu söylenmiştir. Bu durum sahabenin, kadınların cemaate katılması konusunda kısıtlayıcı ve ihtiyat merkezli bir tutum takınmalarına yol açmıştır. Fakihler de meseleyi aynı gerekçeyle değerlendirmişlerdir. Fakat Hanefîlerin, içtihatlarında kadının durumundan çok erkeklerin durumunu dikkate aldıkları fark edilmektedir. Hz. Aişe'nin bazı kadınlar konusundaki sözleri, onların cemaatten engellenmelerinin sebebinin “kadınlardan kaynaklanan olumsuz tavırlar” olduğunu ortaya koymaktadır. Hanefîlerin bu konudaki gerekçesini ise kadınların tutumundan

<sup>606</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 41; İbn Abidîn, *a.g.e.*, I, 552.

<sup>607</sup> Kasanî, *a.g.e.*, II, 697; Tahtâvî, *a.g.e.*, s. 205; İbnü'l-Hümmam, *a.g.e.*, I, 365; Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 41; Mevsilî, *a.g.e.*, I, 59; İbn Abidîn, *a.g.e.*, I, 59.

<sup>608</sup> Buharî, *Ezan*, 163; Müslim, *Salât*, 144; Ebû Davud, *Salât*, 53; Tirmîzî, *Cum'a*, 36.

ziyade bazı “erkeklerin olumsuz tutum ve davranışları” oluşturmaktadır. Müteahhirûn Hanefî fakihlerinin “fasıkların çoğalması”nı gerekçe göstererek kadınların cemaate katılmalarını mekruh görmeleri bu noktaya işaret etmektedir. Burada fasıklardan kastettikleri, gözü kadınlarda olan bazı erkeklerdir. Fakat sonuç itibarıyla sebebi ister erkek ister kadın olsun oluşabilecek “fitne” dikkate alınarak kadının cemaate katılması hoş görülmemiştir. Buna rağmen Hanefilere göre kadın, cemaate katılmak isterse ona izin verilir.<sup>609</sup>

b) Hanefî mezhebine göre, aralarında hiçbir erkek bulunmayan kadın cemaate bir erkeğin imamlık yapması caiz olup, bunda bir sakınca yoktur. Çünkü bu konuda sahabe uygulaması vardır. Ayrıca mescit kadın ile erkeğin baş başa kalabilecekleri تنها bir yer (halvet yeri) değildir. Dolayısıyla burada fitne endişesi yoktur.

Fakat toplanan kadın cemaate eğer evde başka erkek veya kadının mahremi yoksa erkek imamın namaz kıldırması mekruhtur. Çünkü Hanefilere göre bu durum fitneye yol açabilir. Zira ev ortamı halvet ortamıdır. Eğer evde kadının mahremi olan erkek varsa fitne ihtimali ortadan kalkar.<sup>610</sup>

Aynı şekilde kadınların cemaatle namaz kılarken ezan okumaları ve kamet getirmeleri caiz görülmemiştir. Bu konudaki gerekçelerini Hz. Aişe'nin kadın cemaate kıldırıldığı namaz sırasında ezan okunmaması ve kamet getirilmemesidir. Ayrıca kadının ezan okumak için yüksek bir yere çıkması ve sesinin duyulması nedeniyle fitne söz konusu olabilir. Herkesin onu görmesi ve sesini işitmesi fitneye yol açar.<sup>611</sup>

c) Hanefî müçtehitlerine göre Cuma namazının sahih olmasının şartlarından biri de devlet başkanı (sultan) ve genel izindir. Şafîilere göre ise bunlar şart değildir. Onlar bu meselede Cumayı diğer namazlara kıyas etmişler ve devlet başkanıyla halkı eşit kabul etmişlerdir.

Hanefîlerin dayandıkları delil Cabir b. Abdullah ve İbn Ömer'den nakledilen şu hadistir: “*Kim Cuma namazını ben hayatta iken veya benden sonra adaletli veya zalim (câir) bir imamı (önderi) varken, onu küçümseyerek veya inkâr ederek terk ederse Allah iki yakasını bir araya getirmesin ve işini bitirmesin.*”<sup>612</sup> Bu hadiste Cuma namazının farz olması için adaletli veya adaletsiz bir yöneticinin bulunması öngörülmüştür.

<sup>609</sup> Serahsî, a.g.e., II, 41.

<sup>610</sup> Serahsî, a.g.e., I, 166.

<sup>611</sup> Serahsî, a.g.e., I, 133.

<sup>612</sup> İbn Mâce, İkâme, 78, İbn Mâce bu hadisin senesinde bulunan Ali b. Zeyd ve Abdullah b. Muhammed el-Adevî sebebiyle isnadı zayıf saymıştır.

Cuma namazının kalabalık cemaatle kılınacağı ve hutbede topluma hitap edileceği için onun toplum düzeni ile yakından ilişkisi vardır. Devlet başkanı veya onun görevlendireceği birinin bulunmasıyla devletin Cuma için izin vermesi şartının aranmasının asıl gerekçesi fitneyi önlemektir. Zira söz konusu izin olmadığı zaman Cumayı kıldırmak ve hutbe okumak bir şeref vesilesi sayılarak rekabet doğabilir, bazı kimselerin çekişme ve ihtirasları cemaatin namazına mâni olabilir. Hatta bu anlaşmazlık sebebiyle oluşabilecek guruplaşmalar sebebiyle cemaatin azalması söz konusu olabilir. Bu durum Cuma namazından kastedilen birlik beraberlik (cemaat) manasının ortadan kalkmasına ve kaosa yol açar.<sup>613</sup>

Bu meselede Hanefilerin konuyla ilgili hadisin yanında, oluşabilecek kargaşa ve fitneyi önlemek amacıyla devlet iznini şart koştukları görülmektedir.

## 2. İtikâf

Hanefî Mezhebine göre kadın evinde, mescit edindiği odasında itikâf yapar. İmam Şafî'ye göre ise; evinde değil, kadın ve erkeklerin birilikte cemaatle namaz kıldıkları mescitte itikâf yapması gerekir. Çünkü ev, mescit hükmünde değildir. Zira, kadın evinde cünüp ve hayızlı olarak durabilir, fakat mescitte bu şekilde bulunamaz.

Hanefilerin meseleyi izah tarzı ise şöyledir: “Kadının itikâf yeri namaz kılması efdal olan yerdir. Kadının namaz kılmasının efdal olduğu yer de evinin mescididir. Nitekim kadınların rahatlıkla namaz için cemaate iştirak edebildikleri bir dönemde Hz. Peygamber, Hz. Aişe ve Hafsa'nın mescitte itikâf yapmalarını hoş karşılamamıştır. Bu gün ise kadının mescitte itikâfta bulunması evleviyetle uygun değildir. Çünkü mescide herkes girer çıkar, kadın gün boyu oradadır, bazen tesettüre riayet edemeyebilir ve bu yüzden fitne endişesi doğabilir. Fasıkların onlara bakması söz konusu olabilir. Bu yüzden kadının, itikâfı mescitte yapması uygun görülmemiştir. Gerçi bu, itikâfın özüne ilişkin bir durum değildir. Mescitte yapsa da itikâfı caizdir, fakat efdal olan evde yapmasıdır.”<sup>614</sup>

Hanefî Mezhebinin bu meseledeki içtihadında hadislerin yanı sıra fitne endişesini göz önünde buldukları anlaşılmaktadır.

## 3. Hac

a) Hac için ihrama girenlerin koku sürünmeleri yasaklanmıştır. Bu nedenle ister kadın ister erkek olsun etrafa koku saçan boya ile boyanmış elbise giymeleri caiz değildir.

<sup>613</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 25.

<sup>614</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 119.

Hanefiler renkli elbise giymeyi caiz gördükleri halde zaferan vb. şeylerle boyanmış elbise giymeye, kokusu nedeniyle cevaz vermemişlerdir. Fakat bu tür elbiseler yıkanır ve kokusu kaybolursa giyilebilir. Hanefiler bu şekilde boyanmış cazibeli elbiselerin cinselliği çağrıştıracığına ve sebeple fitneye yol açacağına dikkat çekmişlerdir. Fitneyi önlemek amacıyla da özellikle bayanların giymesine cevaz vermemişlerdir.<sup>615</sup>

b) Hanefilere göre kadınlar tavaf sırasında “remel”<sup>616</sup>, sa’y sırasında da “hervele”<sup>617</sup> yapmazlar. Çünkü remel kâfirlere karşı bir çeşit güç gösterisidir. Kadının remel sırasında avret mahallinin açılması riski söz konusudur. Böyle bir durum ise fitneye sebep olur. Bu nedenle onlar remel yapmazlar.

Hanefiler aynı gerekçe ile kadınların telbiyeyi yüksek sesle yapmalarını ve eğer izdiham söz konusu ise Hacerü’l-Esved’i selâmlamalarını yasaklamışlardır. Çünkü kadınlar erkeklerle iç içe olmaktan ve onların içinde sıkışıp kalmaktan nehyedilmişlerdir. Zira böyle bir durum fitneye yol açabilir. Bu nedenle kadınlar ortalık tenhalaştığında Hacerü’l-Esved’i selâmlarlar.<sup>618</sup>

## E. TAABBUDÎLİK

### 1. Abdest

Hanefî mezhebine göre, mestin üzerini değil de altını mesh etmek caiz değildir. Delilleri ise, Hz. Ali’nin şu sözüdür: “Eğer din mücerret(sadece) içtihat (rey) ile olsaydı mestlerin altının mesh edilmesi üstünü mesh etmekten daha uygun olurdu. Ben Rasulullah’ı mestlerinin üstünü mesh ederken gördüm.”<sup>619</sup> Hz. Ali’nin bu sözü bu meselenin taabbudîlik yönünü ortaya koymaktadır. Hanefîler ayrıca mestlerin altının genellikle çamur olmasından dolayı orayı mesh etmedeki zorluğu dikkate almışlardır. Ayrıca zorluğu gidermek için meşru kılınan meshi yaparken mestin altını mesh ederek tekrar bir meşakkat içine girmenin anlamının olmadığı ifade edilmiştir.<sup>620</sup>

<sup>615</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 33.

<sup>616</sup> Ziyaret tavafının ilk üç şavtında erkeklerin adımlarını kısaltarak, omuzlarını silkerek çalılımlı çalılımlı bir sür’at göstermeleridir. Erkekler için sünnettir.

<sup>617</sup> Safâ ile Merve arasında sa’y ederken oradaki iki yeşil direk arasını erkeklerin sür’atle ve omuzlarını silkeleyerek çalılımlı bir biçimde geçip sonra yine yavaş yavaş yürümeleridir.

<sup>618</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>619</sup> Ebû Davud, *Tahâre*, 63.

<sup>620</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 101.

## 2. Namaz

a) Hanefî mezhebine göre hastalık, sakatlık gibi özürlerden dolayı kıyam, rükû ve secde gibi rükünleri yerine getirmekten aciz olan kimse namazı îmâ ile kılar. İmâ ise baş ile yapılır. Göz ve kalp ile îmâ yapılmaz. İmâ ile namaz kılan kimse sehiv secdesini de îmâ ile yapar. Eğer başı ile îma ederek secde yapmaktan aciz ise ondan namazın farziyeti düşer. Ebû Hanife ve İmameyn bu görüştedir. İmam Züfer'e göre ise, gözleriyle îma eder, bundan da aciz ise kalbiyle îma eder.<sup>621</sup>

Hanefî mezhebine göre göz ve kalp ile imanın caiz olmaması, onların îmâ tanımından kaynaklanmaktadır. Onlara göre îmâ, işâretten ibarettir. İşaret ise sadece baş ile olur. Göz ve kalp ile işaret olmaz. Zira işaret, bir bakıma fiildir. Namazın diğer fiillerini yerine getirmekten aciz olan kimsenin onlara bedel olarak yaptığı bir harekettir. Bu nedendir ki sadece niyet ve tefekkürle namaz olmaz.<sup>622</sup>

Hanefiler, asılların yerine kaim kılınacak bedelleri sırf akılla (mücerred re'y) koymanın caiz olmayacağını söyleyerek bu meselenin tabbudîlik yönüne vurgu yapmışlardır.

b) Hanefilere göre, selâm verdikten sonra yapılması gereken sehiv secdesini, selâm vermeden önce yapan kimsenin selâm verdikten sonra ikinci kez sehiv secdesi yapmasına gerek yoktur.

İmam Serahsî, içtihat konusu olan bu meselede, bu durumdaki kişiye selâmdan sonra da secde yapmasını emretmenin iki secde yapmasına yol olacağını, böyle bir içtihadı ise rastlanmadığını söylemiştir. Ona göre mevcut görüşlerden birini tercih etmek yeni bir içtihadta bulunmaktan daha evlâdır.<sup>623</sup>

İmam Serahsî, bu meseleyi içtihadî kabul ettiği halde namazın taabbudîliğini dikkate alarak yeni bir içtihadta bulunmaktan kaçınmıştır.

c) Namazda her rekâta secde iki, rükû ise bir defadır. Fıkıh âlimlerine göre bu, rekâtların sayısı gibi taabbudîdir. Dolayısıyla bu konuda içtihat yapılamaz. Hanefilere göre secdenin iki olarak yapılması, şeytana boyun eğdirme, onun burnunu sürme anlamına gelir. Zira o, secde etmekle emrolundu fakat bu emri yerine getirmedi.<sup>624</sup>

<sup>621</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 216-217.

<sup>622</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>623</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 224.

<sup>624</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 21-22. Taabbudîliğin esas alındığı diğer bazı örnekler için bk. *a.g.e.*, II, 20, 21, 38-39.

### 3. Kurban

Hanefî Mezhebine göre; bir kimse bir Mecusî'ye kurbanını kesmesini emretse, bu kesim caiz olmaz, belki fasit olur. Çünkü kurban kesim işi bir ibadet amelîyesidir. Mecusîlerin yaptığı iş ibadet olmaz. Aynı şeyi Yahudi veya Hıristiyan'a emretse kerahetle caizdir. Çünkü bunlar ehl-i kitapdır.<sup>625</sup>

Bu meselede Hanefîlerin taabbudî bir konu olması sebebiyle kurban amelîyesine bir Mecusî'nin müdahale edemeyeceğine hükmettikleri anlaşılmaktadır.

### 4. Oruç

Hanefî Mezhebine göre; şehir halkı -içlerinden biri hariç- hilâli görmeden oruç tutsa, hilâl de ertesi gün görülse, şehir halkının otuz gün, oruç tutmayan kişinin ise yirmi dokuz gün oruç tutması gerekir. Adamın, tutmadığı günü kaza etmesi gerekmez. Şehir halkı hilâli görmeden oruç tuttıkları için hata etmişlerdir. Zira, Hz. Peygamber: "*Hilâli gördüğünüz zaman oruç tutun, Hilâli gördüğünüz zaman iftar edin. Eğer üzerinize bulut gelirse Şabanı otuza tamamlayın.*"<sup>626</sup> buyurmuştur. Şehir halkı Hz. Peygamberin bu emrine muhalefet etmekle hata etmiştir.<sup>627</sup>

İmam Serahsî, bu konuda nassın dışına çıkılamayacağını, dolayısıyla hesap uzmanlarına itibar edilemeyeceğini şu sözleriyle açıklamıştır: "Şehir halkından biri şüphe durumunda hesap uzmanlarının görüşüne müracaat edilir derse (hakikatten) uzak bir görüş olduğu için buna itibar edilmez. Çünkü Hz. Peygamber, "*Kim bir Kâhin veya Arraf'a giderse ve onun dediğine inanırsa, Allah'ın Muhammed'e indirdiği şeyi inkâr etmiş olur.*"<sup>628</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber'in, "*...Hava bulutlu ise onu takdir ediniz.*" hadisindeki "takdir" ise, hesap uzmanlarına müracaat şeklinde değil, sayıyı (Şaban'ı) otuza tamamlama şeklinde anlaşılır. Nitekim bir başka hadiste<sup>629</sup> bu şekilde açıklanmıştır."<sup>630</sup>

Hilâlin görülmesi (Ru'yet-i Hilal) meselesinde hesaba itibar edilip edilmeyeceği konusu hicrî üçüncü asırdan itibaren müçtehitler arasında tartışılmış ve genel eğilim "hesaba" değil "gözle görme" ye itibar edileceği şeklinde olmuştur. Bunu sebebi ise orucun bir ibadet olması hasebiyle taabbudîlik vasfı taşıması ve hakkında nass bulunmasıdır. Astronomi ilminin

<sup>625</sup> Serahsî, a.g.e., XII, 18.

<sup>626</sup> Buhârî, Savm, 5, 11; Müslim, Sıyâm, 4, 7, 8, 17-20; Nesâî, Sıyâm, 8, 9, 10, 11; Ebû Dâvud, Sıyâm, 7; İbn Mâce, Sıyâm, 7.

<sup>627</sup> Serahsî, a.g.e., III, 78-79.

<sup>628</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>629</sup> Bk. Buhârî, Savm, 5, 11; Müslim, Sıyâm, 4, 7, 8, 17-20; Nesâî, Sıyâm, 8, 9, 10, 11; Ebû Dâvud, Sıyâm, 7; İbn Mâce, Sıyâm, 7.

<sup>630</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.



son derece geliştiği ve şaşmaz denebilecek kesinlikte hesaplar yaptığı, imsak ve iftar vakitleriyle namaz vakitlerinin takvimle belirlendiği günümüzde acaba Ramazan ve Şevval hilâlin tespitinde astronomi ilminin verilerine itibar edemez miyiz? Bu soru, günümüz Müslümanlarının olduğu gibi İslâm hukukçularının da kafasında var olan ve cevap bekleyen bir sorudur.

Günümüz İslâm hukuku araştırmacılarından Ekrem Keleş, “Ru’yet-i Hilal Meselesi” adlı makalesinde bu soruya cevap aramış, hesaba itibar edileceğini söyleyenlerle edilmeyeceğini iddia edenlerin görüş ve delillerini zikretmiş ve bunları değerlendirerek şu sonuca ulaşmıştır:

“Hiç şüphesiz şer’i kriterler kutsal birer emanettir. Hiç kimse bu kriterleri değiştiremez, tahrif edemez. Bu konudaki şer’i kriter, hilalin ya hakikaten veya hükmen görülmesidir. Bu sebeple konuyla ilgili hükmü içtima anına veya başka bir ölçü üzerine değil ru’yet-i hilâl üzerine bina etmek gerekiyor. Çünkü bu sistem, hem hesaba göre hem de bizzat gözle görme esasına göre geçerli olduğu için ru’yeti nefyetmeden meseleye çözüm getirmektedir. Bu konuda elbette astronomi ilminin hesaplardan yararlanılacaktır. Çünkü astronomi hesapları artık kesin bilgiler ortaya koyabilmektedir. Zira uzun yıllar süren rasat ve gözlemlere dayanmaktadır. Hiç kimsenin bunu reddetmesi mümkün değildir. Bu hesaplar Allah’ın kâinata yerleştirdiği harika nizamın bir yansımasıdır.”<sup>631</sup>

## 5. Hac

Hac ibadetinin gereklerinden (nüçük) biri de şeytan taşlamadır. Kurban bayramı günlerinde Mina’da yapılan bu hac fiili Hanefîlere göre vaciptir. Şeytan taşlamanın son vakti Mekke’den erken ayrılacaklar için Bayramın üçüncü günü güneş batmadan önceye kadar, geç ayrılacaklar içinde dördüncü günü güneşin batımına kadardır.

Hacı, şeytan taşlama fiilini bayramın son günü güneşin batımından sonraya ertelerse, Ebû Hanife’ye göre vacip olan görevi yerine getirmiş olur. Fakat erteleme (tehir) sebebiyle ceza kurbanı kesmesi gerekir.<sup>632</sup>

İmam Muhammed ve Ebû Yusuf’a göre de bu durumda kurban kesmesi gerekir. Fakat onlara göre kurbanın sebebi, şeytan taşlamanın tehir edilmesi değil, vakit çıktığı için vacibin terk edilmiş olmasıdır. Vaktinde eda edilmediği için hacıdan bu mükellefiyet düşer. Bunun kazası da yoktur. Çünkü şeytan taşlamada kurbet manası vardır. Yani şeytan taşlama

<sup>631</sup> Keleş, Ekrem, “Ru’yet-i Hilal Meselesi”, Marife Dergisi, yıl, 2; sy. 2; yıl. 2002, s. 52

<sup>632</sup> Serahsî, a.g.e., IV, 65.

taabbudîdir. Bu nedenle bu konuda akıl yürütülerek fikhî bir sonuca ulaşılamaz. Bu konu aklın belirleyebileceği bir konu değil, Hz. Peygamber'in fiilleriyle bilinebilecek bir konudur. Ayrıca onlara göre, vakti çıktıktan sonra yapılan taşlama ibadet anlamı taşımaz. Böyle olunca da yapılan iş abes olur. Abes ile iştilgal etmenin de bir yararı yoktur.<sup>633</sup>

Sonuç olarak İmam Muhammed ve İmam Ebû Yusuf, şeytan taşlamanın hükmü vacip olduğu için, vacibin terki dolayısıyla kurban kesmek gerektiğini söylemişlerdir. Ayrıca kaza edilmesine gerek olmadığını da remy-i cimâr'ın taabbudîliğine vurgu yaparak ortaya koymuşlardır.

## F. BÖLGE VE COĞRAFYA FARKLILIKLARI

### 1. Temizlik

İmam Muhammed'e göre; bir kuyuya fare kuyruğu düşse bu kuyunun bütün suyunun çıkarılması gerekir. Çünkü kuyruğun kesildiği yerden sıvı pislik akar. Fakat fare kuyuya bütün olarak düşünce durum değişir. Eğer kuyudaki su bol ise kuyunun bütün suyunun boşaltılması gerekir. Suyu bol değilse o zaman 300 kova su çıkarılması gerekir. İmam Muhammed'in bu içtihadı: "İmam Muhammed'in bu şekilde cevap vermesi Bağdat kuyularının suyunun bol oluşundandır." şeklinde açıklanmıştır.

İmam Azam Ebû Hanife'ye göre ise, bu kuyudan 100 kova su çıkarmak temizlenmesi için yeterlidir. Ebû Hanife'nin bu içtihadı, Kûfe bölgesindeki kuyuların sularının az olmasına dayanmaktadır.<sup>634</sup> Bu meselede, iki müçtehidin farklı içtihatlarda bulunmalarının temelinde bölgesel farklılıkların yattığı görülmektedir.

### 2. Cenaze ve Kabir

a) Hanefî Mezhebine göre, kabirde ölünün konulması için "şakk" yapılmayıp "lâhit" yapılır. Şafîî Mezhebine göre ise şakk yapılır. (Lâhit, kabire kible tarafından açılan, şakk ise kabrin tam ortasında açılan bir çukurdur. Ölü bu çukura yerleştirilir.) Hanefî Mezhebinin bu meselede dayandığı esas "Lâhit bizim, şakk başkalarındır."<sup>635</sup> hadisidir.

İmam Serahsî, Hanefî mezhebinin yukarıdaki içtihadına muhalif olarak, kendi ülkesinde lâhit yerine şakk yapıldığını şöyle ifade ediyor: "Bizim ülkemizde şakk tarzında çukur kazılmasının sebebi, bu coğrafyadaki toprağın gevşekliği dolayısıyla lâhit yapılmasının

<sup>633</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>634</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 59.

<sup>635</sup> Tirmîzî, *Kitâbu'l Cenâiz*, 1045.

mümkün olmamasıdır. İşte bu sebeple kabrin içinde çukur kazılarak ölülerin bu çukura yerleştirilmesi örf haline gelmiştir.”<sup>636</sup>

b) Hanefî mezhebine göre cenaze kabre konduktan sonra lâhit üzerine kamış veya kerpiç konması daha uygundur. Bunların yerine tuğla, kiremit ve çimento gibi gösterişli malzemelerin konması ise mekruhtur. Çünkü bunlar binaları süslemek veya güçlendirmek için kullanılır. Oysa kabir bir gösteriş yeri değil aksine ibtilâ (sıkıntı) yeridir.

Bazı Hanefî müçtehitlerine göre coğrafi etkenler sebebiyle bunların kullanılmasında mahzur yoktur. Zira bazı bölgelerde toprağın gevşek olması nedeniyle lâhdin göçmesi riski vardır. Bu nedenle tahta kullanmak hatta tahtadan veya demirden tabut yapmak caizdir.<sup>637</sup>

Bu meselede Hanefî mezhebine mensup müçtehitlerin, içtihatlarında yaşadıkları bölgenin coğrafi şartlarını dikkate aldıkları görülmektedir. Günümüzde toprağın yapısına bakmaksızın kabirlerde lâhdin tahta ile kapatılması örf halini almıştır. Kabirlerin üzerinin mermer ile kaplanıp süslenmesi geleneğinin ise Hanefîlerin yukarıda ifade ettiğimiz “kabir” anlayışıyla örtüşmediği görülmektedir.

### 3. Zekât

Hanefî âlimlerinden Ebû Bekir Muhammed b. Fadl el-Buhari, adet olarak “Gıtrifi” türünden olan 200 dirhemden zekât verilmesi gerektiğine fetva vermiş ve bu fetvasını şöyle temellendirmiştir: “Bu tür paralar diğer ülkelerdeki gümüş paralar gibi bizde (Buhara’da) en değerli paralardır. Biz kendi paramızı daha iyi tanırız.” Bu görüş, İmam Serahsî’nin hocası Şemsü’l- Eimme el-Halvani’nin de görüşü olup İmam Serahsî bu görüşü en doğru görüş olarak kabul etmiştir.<sup>638</sup> Burada bölge farkı ve paranın değer ölçüsüne bağlı olarak nisabın değiştiğine tanık olmaktayız.

### 4. Yemin

Hanefî Mezhebine göre; bir kimse her hangi bir niyeti içinden geçirmeksizin “falan binada oturmayacağım” diyerek yemin etse, sonra her biri diğerinden ayrılmış bir bölümünde (daireinde) otursa günahkâr olmaz. Fakat İmam Ebû Yusuf, bu ev Kûfe’de “Dâru’l-Velid”, Buhâra’da “Dâru’n-Nuh” gibi büyük bir konak olursa ancak o zaman yukarıdaki meselede

<sup>636</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 61-62.

<sup>637</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 62.

<sup>638</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 194.

varılan hükme iştirak ettiğini söylemiştir. Çünkü bu iki konak ev değil, bir mahalle (site) gibidir.<sup>639</sup> Burada Ebû Yusuf'un içtihadı bölgedeki evlerin yapısına göre değişmektedir.

## 5. Fidyeye ve Fitre

Fidyeye ve Fitre miktarlarının tespitinde hadislerde belirtilen ölçü birimi "sa'"<sup>640</sup> dır. Bir ölçü birimi olan sa'ın miktarı ülkeden ülkeye değişmektedir. Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre sa', Haccac b. Yusuf döneminde kullanılan "kafiz" isimli ölçü birimidir ki bu "bir Haşimî ölçüğü"nin dörtte biri kadardır. Bu da sekiz "ritil"dır. Ebu Yusuf'un ilk görüşü de bu şekildedir. Sonra Ebû Yusuf bu görüşünden dönmüş ve bir sa' ı beş tam bir bölü üç (5 tam 1/3) ritil olarak almıştır. Ebu Yusuf, burada Irak ritilini esas almıştır.

İmam Serahsî, bu konuda İbrahim en-Nehai'nin şu değerlendirmesine yer vermiştir: "Hz. Peygamber'in kullandığı iki sa' vardı. Biri nafakalar için diğeri de sadakalar içindi. Bir sa'nın, beş tam bir bölü üç (5 tam 1/3) ritil ile eşit olduğu şeklindeki rivayet nafaka sa'ına hamledilir."<sup>641</sup>

## G. TEVARÜS

### 1. Namaz

Hanefilere göre, cenaze namazının sahih olabilmesi için cenazenin imamın önünde bulunması esastır. Cenazenin, başı imamın sol tarafına ayakları da sağ tarafına gelecek şekilde musallaya konulması gerekir. Çünkü eskiden beri tevarüs eden uygulama bu şekildedir. Buna rağmen cemaat kasten cenazeyi ters koysa- başı imamın sağında ayakları da solunda olacak şekilde- cenaze namazı caiz olmakla birlikte tevarüs eden geleneğe aykırı hareket ettikleri için günah işlemiş olurlar.<sup>642</sup>

Hanefilerin bu içtihatlarında ibadetlerde gelenekselleşen uygulamalara ne derece bağlı kaldıkları görülmektedir.

### 2. Hac

a) Hacda sa'y, tavaftan sonra yapılır. Daha önce yapılması caiz değildir. Çünkü bu uygulama Rasulullah'ın uygulamasıdır. Hz. Peygamber, tavaftan sonra sa'y yapmıştır. Ayrıca

<sup>639</sup> Serahsî, *a.g.e.*, VIII, 161.

<sup>640</sup> Sa', bir tür ölçek olup Hz. Peygamber döneminde genellikle arpa buğday gibi ziraî ürünlerin satışında veya mübadelesinde kullanılırdı. O dönemde bir sa'ın miktarı ülkeden ülkeye değişmekle birlikte birlikte günümüzdeki ağırlık ölçüsü birimiyle yaklaşık 2036 gr. lık ağırlığı ifade eder. Yani 1 sa'= 2036 gr.dır.

<sup>641</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 90.

<sup>642</sup> Serahsi, *a.g.e.*, II, 58.

Hanefiler Hz. Peygamber'den bu yana söz konusu uygulamanın tevarüs eden bir gelenek olmasına vurgu yapmışlardır.<sup>643</sup>

b) Yaşlılık veya hastalık nedeniyle Ka'be'yi binek veya insanların omuzları üzerinde tavaf etmekte bir sakınca yoktur. Fakat özürsüz olarak bu şekilde tavaf ederse Mekke'de kaldığı süre içinde tavafını iade etmesi gerekir. Eğer iade etmeden memleketine dönerse kurban kesmesi gerekir. İmam Şafî'ye göre hiçbir özrü olmadığı halde binek üzerinde tavafta bulunmakta bir mahzur yoktur. Nitekim Rasulullah, devesinin üzerinde tavaf yapmıştır.<sup>644</sup>

Hanefiler Hz. Peygamber'den bu yana tavafın “yürüyerek” yapılması ve bu uygulamanın bu şekilde *tevarüs* etmesini gerekçe göstermişlerdir. Onlar prensip olarak hac ile ilgili meseleleri namaza kıyas etmezlerken istisnaî olarak bu meseleyi namaza kıyas etmişler ve binek üzerinde tavafta bulunanın kurban kesmesine hükmetmişlerdir. Binaenaleyh nasıl ki farz olan namazı binek üzerinde kılmak caiz değilse binek üzerinde tavaf da caiz değildir.<sup>645</sup> Safa ile Merve arasında sa'y konusunda da hüküm bu şekildedir.

Hanefilere göre Hz. Peygamber'in deve üzerinde tavaf yapmasının sebebi, onun rahatsızlığı veya insanların kendisine soru sormalarını kolaylaştırmaktır.<sup>646</sup>

## H. TAHFİF (HAFİFLEŞTİRME)

a) Teravih namazında kıraatin uzunluğu konusunda Hanefî müçtehitleri arasında iki görüş ortaya çıkmıştır. Hasan b. Ziyad'ın Ebû Hanife'den rivayet ettiğine göre, teravih namazında imamın her rekâta on küsur ayet okuması en güzel (ahsen) olan okuma şeklidir. Çünkü teravihte sünnet olan, “hatim”dir. Bu nedenle her rekâta on küsur ayet okuduğunda Ramazan ayı süresince altı bin küsur ayet okumuş olur. Bu da teravihin hatimle kılınması için yeterli olur.<sup>647</sup>

Meşâyih olarak nitelendirilen diğer Hanefî müçtehitleri ise, teravih namazında hafifleştirmeyi (tahfif) esas almışlardır. Çünkü teravih namazı nafîle bir namazdır. Nafîle namazların ise farz namazlardan daha kısa tutulması güzel (ahsen) olur. Bu nedenle onlara göre teravih namazında kıraatin akşam namazında olduğu gibi kısa tutulması daha

<sup>643</sup> Serahsi, a.g.e, IV, 51.

<sup>644</sup> Serahsi, a.g.e, IV, 45.

<sup>645</sup> Serahsi, a.g.e, a.y.

<sup>646</sup> Serahsi, a.g.e, a.y.

<sup>647</sup> Serahsi, a.g.e, II, 146.

uygundur.<sup>648</sup> Bu görüş, teravih namazının uzunluğu ve cemaatin yoğunluğu dikkate alındığında kolaylık ve hafiflik sağlaması açısından daha uygun görünmektedir. Ayrıca Hanefilerin cemaati çoğaltma konusunda gösterdikleri hassasiyetin gereklerinden biri de cemaati fazla sıkmamaktır. Sünneti ihya etmek için günümüzde olduğu gibi bazı camilerde hatimle kılınması da elbette güzel bir uygulamadır.

b) Hanefî mezhebine göre, yolculuk süresince tüm namazlarda kıraatin hafifletilmesi caizdir. Esasen mukim olana kıyasla yolcunun da sabah ve öğle namazlarında kıraati uzun tutması müstehaptır. Fakat yolcudan zorluğu gidermek amacıyla söz konusu namazlarda da kıraatin kısa tutulması caiz, hatta evlâ görülmüştür. Bu meselede “hafifletme” (tahfif) gerekçesinin içtihatla dikkate alındığı görülmektedir. Hz. Peygamber’in seferde sabah namazında “Kâfirûn” ve “İhlas” surelerini okuması da bu içtihadın gerekçelerinden biri sayılmıştır.<sup>649</sup>

## İ. TÖHMET

a) Hanefî Mezhebine göre, Ramazanda gündüz hayızdan temizlenen kadın, başlangıçta eda ehliyetine sahip olmadığından dolayı o gün oruç tutmaz. Fakat, oruçlu olmadığı halde yeme içme gibi oruçluya yasak olan şeylerden de uzak durması gerekir. Çünkü insanlar, kadının hiçbir özrü olmadığı halde yiyip içtiğini düşünebilirler.<sup>650</sup>

Hanefîler, bu durumdaki kadının yeme ve içmesini töhmete yol açar endişesiyle yasaklamışlardır. Zira, onlara göre töhmete yol açacak şeylerden kaçınmak vaciptir.

Şafî Mezhebine göre ise bu durumdaki kadının yiyip içmesinde bir mahzur yoktur. Çünkü günün ilk yarısında yiyip içmesi mübah olan kimsenin, günün diğer yarısında yeme içmeye devam etmesi de mübahtır.<sup>651</sup>

b) Hanefî Mezhebine göre; oruçlu iken katkısız ve ağızda dağılmayan cinsten olan sakızı çiğnemek orucu bozmaz fakat mekruhtur. Eğer sakız, katkılı (aromalı vs) ve ağızda dağılan cinsten ise orucu bozar. Çünkü bunlarda gıda niteliği ve dağılan kısımların boğaza kaçması olasılığı vardır.

Hanefîler, katkısız ve ağızda dağılmayan cinsten olan sakızı çiğnemenin mekruh olmasını şöyle izah etmişlerdir: “Sakız çiğnemek boş yere mideyi çalıştırır ve acıkmaya sebep

<sup>648</sup> Serahsi, *a.g.e.*, a.y.

<sup>649</sup> Serahsi, *a.g.e.*, I, 248.

<sup>650</sup> Serahsi, *a.g.e.*, III, 57-58.

<sup>651</sup> Serahsi, *a.g.e.*, III, 57-58.

olur. Ayrıca bu kişiye uzaktan bakan kimse onun bir şeyler yediğini zanneder ve itham eder. Kişi yaptığı bu işle töhmete sebep olmuş olur.”<sup>652</sup>

## J. ZÂHIRU'L-HÂL

Bir kimse köy veya şehir yerinde yani bir ikamet mahallinde cemaate öğle namazını iki rekât olarak kıldırsa cemaat de onun yolcu mu yoksa misafir mi olduğunu anlayamasa Hanefî mezhebine göre cemaatin namazı fasit olur. İmamın mukim veya misafir olması bu hükmü değiştirmez. Çünkü zahir (görünen) durum şunu ifade eder: Bir ikamet yerinde olan kimse mukimdir. Aksi ortaya çıkıncaya kadar zahiri esas almak vaciptir. Nitekim dâru'l-harpte (gayr-i müslim ülkede) bulunan kimse dînî durumu (müslüman olup olmadığı) bilinmiyorsa onlardan kabul edilir. Çünkü zâhiru'l-hâl (içinde bulunulan durum) bunu gerektirir. Aynı durum bir İslâm ülkesinde (dâru'l-islâm) söz konusu olsa bu kişi müslüman kabul edilir.<sup>653</sup>

Hanefîlerin bu meselelerdeki ictihadlarını İslam Hukunun fer'i delillerinden biri olan istishab ilkesiyle benzerlik arz eden zâhiru'l-hâl dayandırdıkları anlaşılmaktadır

---

<sup>652</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 100.

<sup>653</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 110.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### HANEFÎ KAYNAKLARINDA YER ALAN BAZI İLKELERE (ASIL) DAYALI İÇTİHATLAR



## HANEFÎ KAYNAKLARINDA YER ALAN BAZI İLKELERE (ASILLARA) DAYALI İÇTİHATLAR

Sözlükte kök, dip, temel, kaide, kaynak, bir şeyin esası, dayanağı gibi anlamlara gelen asıl (el-asıl), fıkıh terimi olarak birçok anlama gelmekte ise de genellikle delil ve küllî kaide manasında kullanılır. Delil, şer’i hükümlerin dayanak ve kaynağını teşkil eden kitap, sünnet, icma, kıyas ve diğer delilleri ifade etmek için kullanılır. Küllî kaide ise, cüz’î meselelerin kendisine dayandığı asıllardır.<sup>1</sup>

Hanefîlerin “asıl” kelimesine yükledikleri anlam bazen yukarıda ifade ettiğimiz delil, bazen de fıkıh kaidesi şeklinde olmuştur. Onlar, bir hükmü zikrettikten sonra “bu konuda asıl olan şudur” diyerek hükme dayanak kıldıkları ayet, hadis, sahabe sözü, icma veya diğer delilleri zikretmişlerdir. “Yakîn şek ile zail olmaz”<sup>2</sup>, “Zarûret sebebiyle sabit olan hüküm, zarûret miktarınca takdir edilir”<sup>3</sup> gibi fıkıh kaidesi anlamında kullandıkları asıllar da vardır.

Hanefî mezhebinde her hangi bir görüşün nakledilmediği konularda, mezhebin metot ve usulü çerçevesinde yeni hükümler getiren müçtehitlerden biri olan İmam Kerhî (ö.340/952), “el-Usûl” adlı risalesinde Hanefî mezhebine mensup âlimlerin kitaplarına kaynaklık teşkil eden asıllara yer vermiştir. İmam Kerhî bu eserine söz konusu ilkelerle ilgili olarak “ashabımızın kitaplarına kaynaklık teşkil eden asıllar” cümlesiyle başlamıştır.<sup>4</sup>

Konuyla ilgili yazılan ilk eser olan Kerhî’in bu risalesi otuz dokuz “asıl”ı içermektedir.<sup>5</sup> Bu asıllardan bazıları usul kaidesi niteliğinde iken, çoğu fıkıh kaidesi şeklindedir. Kerhî’nin tespit ettiği bu asıllara İmam Necmüddin Ebû Hafs Ömer b. Ahmed en-Nesefî ( ö. 537/1142) örnekler vermiştir.

İlk dönemlerde “el-asl” adı verilen, sonraki dönemlerde ise kaide, küllî kaide, zabıt, nazariye, prensip ve el-eşbah ve’n-nezâir gibi adlarla fıkıh kitaplarında yerlerini alan bu ilkeler Kerhîden sonra da müstakil çalışmalara konu olmuştur. Hanefî mezhebi içinde bu

<sup>1</sup> **Özel**, Ahmet, “*Asıl*”, DİA, III, 473. İstanbul 1991.

<sup>2</sup> **Serahsî**, *el-Mebsût*, I, 121.

<sup>3</sup> **Serahsî**, *a.g.e.*, III, 117.

<sup>4</sup> **Kerhî**, Ebu’l-Hasan, *er-Risale*, (Debûsî’nin Te’sîsü’n- Nazar’ı ile birlikte basılı), Mısır ty., s. 80.

<sup>5</sup> İbadetlerden örneği olan asıllardan bazıları şunlardır: “Kesin bilgi ile sabit olan şey, şüphe ile ortadan kalkmaz.”, “Zahiren sabit olan bir bilgi ile yakinen sabit olan bir bilgiyi bir birinden ayırmak gerekir.”, “Hükümün illeti ile hikmetini birbirinden ayırmak gerekir, Çünkü hükümün illeti mucip ise de hikmeti mucip değildir.” (Bk. Kerhî, *a.g.e.*, s. 80 vd.)

konuda yapılan çalışmalara, Ebu Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039)'nin *Te'sîsü'n-Nazar*; İbn Nüceym (ö. 970/1563)'in *el-Eşbah ve'n-Nezâir* ve Ebû Said el-Hadîmî (ö.1176/1762)'nin "*Mecâmiu'l-Hakâik*" adlı eserlerini örnek verebiliriz.

Hicrî beşinci yüzyılda yazılan ve konuyla ilgili en güzel eserlerden sayılan Debûsî'nin *Te'sîsü'n-Nazarı*, fıkıh kaidelerini içeren bir kitap olması yanında karşılaştırmalı hukuk kitabı olma özelliğini de taşımaktadır. Seksen yedi asl (kaide) nin yer aldığı bu eser, Hanefî müçtehitlerinin kendi aralarındaki ihtilâflarının dayanağı olan kaidelerle, Hanefîler ile İbn Ebî Leylâ, İmam Malik ve İmam Şafîi arasındaki ihilafların dayanağı olan kaideleri içermektedir.<sup>6</sup>

İbn Nüceym'in fıkıh kaideleriyle ilgili *el-Eşbah ve'n-Nezâir* adlı eserinde de yirmi beş kaide vardır. Bunlardan altısını "Zarar izâle olunur", "Adet muhakkemdir.", "Sevap, ancak niyet sebebiyledir." gibi temel kaideler oluştururken on dokuzunu da diğer kaideler oluşturmaktadır.<sup>7</sup>

Hâdimî ise, yukarıda zikrettiğimiz eserin son kısmında bir kısmı usûl kaidesi olmak üzere yaklaşık yüz elli dört fıkıh kaidesine yer vermiştir.<sup>8</sup>

Hukukun temel prensipleri olan bu kaideler Mecelle'de doksan dokuz madde olarak tatad edilmiştir.

Konuyla ilgili günümüzde yapılan çalışmalara da Mustafa Baktır'ın *İslâm Hukukunda Küllî Kaideler*" adlı doktora teziyle, Ali Ahmed en-Nedvî'nin fıkıh kaidelerini tafsilâtlı olarak ele aldığı "*el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*" adlı eserini örnek verebiliriz.<sup>9</sup>

Fıkıh kaideleri ya da Hanefîlerin deyimiyle "asıl"ların "müstakil bir kaynak" olup olamayacağı tartışılmıştır. İslâm hukukçularının çoğunluğu bunların küllî değil ağlebî olmaları dolayısıyla müstakil hüküm kaynağı olmayacağı görüşündedir. Onlara göre, belki bu kaidelerin dayandığı nass veya icmaya dayanarak içtihatla bulunulabilir, fakat dayanağı nass değil de rey olan asıllara binaen hüküm verilemez.<sup>10</sup> Mustafa Baktır, "*İslâm Hukukunda Küllî Kaideler*" adlı doktora çalışmasında Ebû Said el-Hadîmî, İsmail Hakî İzmîrî, Seyyid Bey ve

<sup>6</sup> Bk. **Debûsî**, Ebû Zeyd, *Te'sîsü'n-Nazar*, Mısır, ty. Bu kaidelerden 41'i Hanefî müçtehitlerin kendi aralarındaki ihtilâfları, 33 tanesi de Hanefîlerle diğer mezhep müçtehitleri arasındaki ihtilâflar ile ilgilidir. Geri kalan on üçü ise diğer meselelerin dayandığı kaidelerdir.

<sup>7</sup> Bk. **İbn Nüceym**, Zeynülabidin, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, Mısır 1904, s. 2-6.

<sup>8</sup> Bk. **el-Hadîmî**, Ebû Said, *Mecâmiu'l-Hakâik*, İstanbul ty. Bk. **Nedvî**, Ali Ahmed, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1994, s. 162-171.

<sup>9</sup> Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebinin "asıl"larından verdiği örnekler için bk. **Nedvî**, *a.g.e.*, s. 162 vd.

<sup>10</sup> **Baktır**, *a.g.e.*, s. 18-21.

Mahmut Hamza gibi son dönem usûl âlimlerinin küllî kaideleri fıkıhın müstakil delilleri arasında saydıklarını ifade etmiştir.<sup>11</sup>

Biz bu bölümde ilk dönem Hanefî usul kitaplarıyla müdellel fûru kitaplarında “el-asl” diye ifade edilen ve birçok hükme dayanak kılınan ilkelerden bazılarını, ibadet konularından vereceğimiz örneklerle birlikte zikretmek istiyoruz. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu asıllardan bazıları şer’i delil anlamında kullanılmıştır. Şer’i delil ile eş anlamlı kullanılan asılların müstakil kaynak olmaları konusunda bir ihtilâf yoktur. Fıkıh kaidesi anlamında kullanılan asıllar ise, her ne kadar fûru meselelerden yola çıkılarak sonradan tespit edildiyse de bunlar esasen müçtehitlerin içtihatlarını ortaya koyarken riayet ettikleri yazılı olmayan ilkelerdir. Rey ve içtihat ürünü olan bu ilkeler Hanefî kitaplarında yer alan birçok içtihadın dayanakları arasında gösterilmiştir. Her ne kadar şer’i delil olmamaları itibarıyla bu asıllar tek başlarına yeni bir hükme kaynaklık etmeseler de diğer delillerle birlikte söz konusu yeni hükmün delilleri arasında sayılmışlardır. Biz hem bu asılların tespiti çalışmasını hem de verilmiş fetvaların bu asıllarla ilişkilendirilmesi ve hatta yeni bazı fetvalara dayanak kılınmasını içtihat faaliyeti kapsamında değerlendiriyoruz.

Konuyla ilgili zikredeceğimiz ilkeler ve ibadetlerle ilgili misalleri çalışmamızın temel kaynaklarından İmam Serahsî’nin el-Mebsût adlı eserinden seçtik.

## I. “ZARURET SEBEBİYLE SABİT OLAN HÜKÜM, ZARURET MİKTARINCA TAKDİR EDİLİR.” (الثابت للضرورة يتقدر بقدرها)

### A. İtikâf

İtikâfta bulunan kişi itikâf yerini ancak tuvalet ihtiyacını gidermek için terk edebilir. Hz. Aişe (r.a)’nin ifadesine göre Hz. Peygamber, itikâf mahallinden ancak beşerî ihtiyaçları sebebiyle çıkardı. Hanefîler, yeme, içme, hasta ziyareti ve cenazeye iştirak etmeyi “beşerî ihtiyaçlar” dışında değerlendirmişlerdir.<sup>12</sup>

Onlar, mu’tekifin, mescitte giderilmesi mümkün olmayan ihtiyaçlarını gidermek için zaruret dolayısıyla ihtiyaçlarını giderecek bir süre için dışarı çıkabileceğini söylemişler ve bunu bir esasa bağlamışlardır: “Zaruret sebebiyle sabit olan hüküm, zaruret miktarınca takdir edilir.” Ebû Hanife’nin kabul ettiği bu prensibe göre zaruret gereği dışarı çıkan mu’tekif,

<sup>11</sup> Baktr, a.g.e, s. 19–21.

<sup>12</sup> Serahsî, a.g.e., III, 118.

ancak zarurî ihtiyacını giderecek kadar bir süre dışarıda kalabilir. Daha fazla kalırsa itikâfi bozulur.<sup>13</sup>

Fakat mu'tekif, cuma kılınan bir camide itikâfta bulunmuyorsa cuma namazı için başka bir camiye gider ve namazını kıldıktan sora itikâf mahalline döner. İ'tikafına Cuma kıldığı camide devam etmesi hoş olmaz. Zira itikâfi "bir mescitte" tamamlamak müstehaptır.<sup>14</sup>

İmam Muhammed ve İmam Ebû Yusuf'a göre ise mu'tekifin itikâf mahallini asgarî terk etme süresi yarım gündür. Bu iki imama göre günün çoğu mescitte geçerse tamamı mescitte geçmiş sayılır. Bu konuda dayandıkları ilke şudur: "Az, çoğa tabidir." Ramazan orucunun niyetinde de durum bu şekildedir. Kişi günün çoğunu niyetli olarak geçirirse tamamını niyetli olarak geçirmiş gibi kabul edilir.<sup>15</sup>

## II. "HER GECE, BİR SONRAKİ GÜNE TÂBİDİR." (ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها)

### A. İtikâf

Bir kimse bir ay süreyle itikâf yapmayı adasa, itikâfına akşam güneşin batmasıyla birlikte başlar. Hanefî Mezhebinin bu konuda dayandığı ilke şudur: "Her gece, bir sonraki güne tabidir." Nitekim teravîh namazı da Ramazan'ın ilk gecesinde kılınmaya başlanır son gecesine kadar devam eder. Şevvalin ilk gecesinde teravîh kılınmaz.<sup>16</sup>

## III. "BİR ŞEYİN ÇOĞU, BÜTÜNÜ YERİNE KÂİMDİR." (الأكثر يقوم مقام الكل)

### A. Namaz

Cemaat halinde kılınan namaza zamanında yetişemeyen kimse imama uyar ve yetiştiği kısmını cemaatle kılar, imam namazı tamamladıktan sonra, kaçırdığı rekâtları tek başına kaza eder. Bu durumdaki kişiye "mesbuk" denir.

Hanefî mezhebine göre, imama rükûda yetişen kimse o rekâtın çoğuna yetiştiği için tamamına yetişmiş gibi (müdrîk) kabul edilir. Eğer rükûda yetiştiği rekât namazın ilk rekâtı ise bu kişi namaza başında yetişmiş sayılır. İmam selâm verdikten sonra yetişemediği kısmı kaza etmesi gerekmez. Hanefîler bu meselede "ekseriyet" ilkesini esas almışlardır.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Serahsî, a.g.e., III, 117.

<sup>14</sup> Serahsî, a.g.e., III, 117.

<sup>15</sup> Serahsî, a.g.e., III, 119.

<sup>16</sup> Serahsî, a.g.e., III, 122.

<sup>17</sup> Serahsî, a.g.e., IV, 43.

## B. Oruç

1) Hanefî Mezhebine göre; Ramazan orucuna şafak söktükten (fecrin doğuşundan) sonra niyet etmek caizdir. Onlar bu konuda, “Bir şeyin çoğu bütünü yerine kaimdir.” ilkesine dayanmışlardır.

Hanefîler bu ilkeye dayanarak niyetin en geç gündüzün ilk yarısından önce yapılması gerektiğini, günün yarısını veya yarıdan fazlasını niyetsiz geçireceğinden dolayı bundan daha geç bir zamanda (zeval vakti ve daha sonrası) yapılan niyeti caiz görmemişlerdir.<sup>18</sup>

İmam Şafî’ye göre ise Ramazan orucuna fecrin doğuşundan sonra niyet etmek caiz değildir. Dayandıkları delil ise “*Oruca geceden azmetmeyen (niyetlenmeyen)in orucu yoktur.*”<sup>19</sup> hadisidir. Bunun izahını şöyle yapmışlardır: “Azim, kalbin bir şeye bağlanmasıdır. Bir kimsenin kalbi geceden oruca bağlanmazsa o kimsenin orucu olmaz. Bu şu anlama gelir: Bir işin ibadet olabilmesi için o işin başında azim ve kasıt şarttır. Bu şart, namaz ve diğer ibadetler için de geçerlidir. Eğer bir ibadette bu azim ve kasıt yoksa niyetsiz kısım ibadet olmaktan çıkar. Geri kalan kısım (niyetten sonraki kısım), farîzanın edası için yeterli olmaz. Kişiye farz kılınan ise tam bir gün oruçtur.”<sup>20</sup>

Şafîler bu hükmün, şer’an takdir edilmediği için nafîle oruçlarda geçerli olmadığını, dolayısıyla günün herhangi bir vaktinde niyetin oruca zarar vermeyeceğini söylemişlerdir. Zira onlara göre farzlar azimete, nafîleler ise ruhsata (müsamahaya) dayalıdır. Nafîle namazlarda kıyam imkânı olduğu hâlde oturarak, inme imkânı olduğu halde binek üzerinde kılmanın caiz olması gibi bu konuda da tolerans söz konusudur. Farzlar konusunda aynı tolerans yoktur.<sup>21</sup>

Hanefîler, Şafî’nin bu konudaki görüşüne, şöyle cevap vermişlerdir: “Zorluğu gidermek amacıyla önceden niyet caiz olduğuna göre aynı gerekçe ile niyeti sonraya bırakmak da caiz olur. Hatta sonraya bırakmak evleviyetle caiz olur. Çünkü bu durumda niyet, ibadete başlama anına değil, eda vaktine mukârin olmuş olur. Yine gecenin yarısında baliğ olan çocuk, gecenin son kısmında hayızdan temizlenen kadın -eğer sahura kalkamamışlarsa ve

<sup>18</sup> Serahsî, a.g.e., III, 62.

<sup>19</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>20</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>21</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

fecirden sonra uyanmışlarsa- niyetlerini uyandıktan sonra yaparlar. Bu, onlar için güçlüğü ortadan kaldıran bir hükümdür”<sup>22</sup>

Hanefilere göre nafile oruçlar için de aynı hükümler geçerlidir. Fakat Ramazanın kazası ve mutlak adak oruçlarında, tutma zamanı belli olmadığı için en geç imsak vaktine kadar niyet edilmesi zorunluluğu vardır.<sup>23</sup>

2) Hanefî Mezhebine göre; “yevm-i şekk” te Ramazan orucuna geceleyin niyetlenmek mümkün olmadığı için güneş doğduktan sonra niyetlenmek caizdir. Fakat bu niyetin yukarıdaki ilkeye göre günün çoğunu oruçlu geçirecek şekilde (zevalden önce) yapılması gerekir. Zevalden sonraya bırakılırsa oruç geçersiz olur.<sup>24</sup>

İmam Züfer dışındaki Hanefî müçtehitlerine göre, yolcu için de aynı hüküm geçerlidir. Yolcu zevalden önce memleketine gelirse eğer daha önce yiyip içmediyse niyetlenir ve Ramazan orucuna devam eder. Çünkü bir kimsenin eda vaktinin çoğunda ikamete niyet etmesi, bütün vakitte ikamete niyet etmesi gibidir. Bu durumda, mukim ile zevalden önce evine dönen yolcu arasında hem ikamet bakımından hem de oruç bakımından bir fark yoktur. Zevalden önce niyetlenir ve orucuna devam eder.<sup>25</sup>

3) Oruca niyetin vakti iftar vaktinde başlar tan yerinin ağarmasına (imsak) kadar devam eder. Hanefilere göre nafile oruca, vaktinde niyet edilememişse zeval vakti öncesine kadar niyet yapılabilir. Çünkü niyet zeval vakti öncesine kadar geciktirilse bile günün çoğu niyetli olarak geçirileceğinden dolayı zamanında niyetlenilmiş gibi kabul edilir. Onlar bu meselede “bir şeyin çoğu (ekser), bütünü (küll) yerine kaimdir” ilkesini esas almışlardır. İmam Serahsî, Ramazan orucu konusunda da aynı ilkenin geçerli olduğunu söylemiştir.<sup>26</sup>

### C. Hac

İhramdan tamamen çıkmak için tavafın yapılmış olması gerekir. Hanefilere göre ihramdan çıkmak için tamamı yedi şavt olan tavafın dört şavtını eda etmek yeteli olur. Şafî mezhebine göre ise yedi şavt tamamlanmadan tavaf yapılmış olmayacağı için ihramdan çıkılmaz. Onlar, tavafı namaza kıyas etmişlerdir. Namazın rekâtlarının çoğunu yerine getirmek tamamını yerine getirmek gibi kabul edilmez. Ayrıca onlar tavafın yedi şavt

<sup>22</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 62-63.

<sup>23</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 85, 86.

<sup>24</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 63.

<sup>25</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>26</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

olduğuna dair hadislerin mütevâtir derecesinde naslar olduğunu, dolayısıyla bunlarla sabit olan hükümlerin Kur'ân'la sabit olmuş hükümler gibi kesinlik arz ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>27</sup>

Hanefiler bu meselede, “bir şeyin çoğu bütününü yerine kaimdir” ilkesini esas almışlardır. Ayrıca onlar tavaf ayetinin mutlak oluşunu delil olarak almışlar, ayetteki emrin tekrarı gerektirmediğini söylemişlerdir. Tavafın Hz. Peygamber'in söz ve uygulaması ile sabit olan “yedi kez dönmek” şeklinde ifâ edilmesi ise muhtemelen tavafı tamamlamak içindir. Tavafın şavtlarının çoğunu yapmak ise tamamını yapmak gibidir. Sonuç olarak ziyaret tavafının dört şavtını yerine getiren kişi, ihramdan çıkabilir. Bundan sonra eşiyile cinsel ilişkide bulunması halinde her hangi bir müeyyide gerekmez. Söz konusu ilkeye göre üç şavtı tamamladıktan sonra ihramdan çıkan kimse tavafın çoğunu yerine getirmedeği için ceza olarak kurban kesmesi gerekir.<sup>28</sup>

#### IV. “ORUCU BOZMANIN KEFARETİ ŞÜPHE İLE SÂKİT OLUR.” (كفارة الفطر تسقط بالشبهة)

##### A. Oruç

1) Hanefî Mezhebine göre; bir kimse Ramazanda oruçlu olarak güne başlasa, sonra da aynı gün yolculuk yapacak olsa, yolculuk sebebiyle orucunu bozmaması gerekir. Çünkü güne oruçlu başlaması, geri kalan zamanında orucunu eda etme vücutiyetinin devam etmesini gerektirir. Vücutiyeti kesinleşmiş olan oruç Allah hakkı olduğu için, kendi isteğiyle ortaya çıkan yolculuktan dolayı sakıt olmaz. Buna rağmen orucunu bozarsa kefaret gerekmez. Zira orucu bozmayı mübah kılan yolculuk sebebiyle (vücûbiyette) şüphe oluşmuştur. Şüphe ise oruç kefareti düşürür.<sup>29</sup>

İmam Şafîî ise; orucun sonunu başlangıç kısmına kıyas ederek kefaret gerekeceğini söylemiştir.

2) Hanefî Mezhebine göre; Ramazanda oruçlu olan yolcu memleketine döndüğünde orucunu, “yolcunun oruç tutmasının caiz olmadığı” şeklindeki bir fetvaya dayanarak bozsa bu kişiye kefaret gerekmez. Çünkü bu “fetva”, kefareti düşüren bir “şüphe” olarak değerlendirilir. Şüphe ise oruç kefareti düşürür.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 42.

<sup>28</sup> Serahsî, *a.g.e.*, IV, 42-43.

<sup>29</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 68.

<sup>30</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 92.

3) Oruçlu, ağzında kalan nohut tanesi büyüklüğündeki yemek kırıntısını yutarsa Ebu Yusuf'a göre orucu bozulur, kaza gerekir. Fakat kefarete gerekmez. Ebû Yusuf, nohut tanesi kadar bir miktarı toprağa benzetmiş ve gıda niteliği taşımayacağını söylemiştir. Ayrıca O, ağzın vücudun iç kısmına mı yoksa dış kısmına mı dâhil edileceği konusundaki ihtilâfları dikkate almış ve bunun oruç konusunda şüpheye yol açacağını söylemiştir. Kefaretler ise şüpheye düşeceği için bu meselede kefarete gerekmez demiştir.<sup>31</sup>

4) Hanefî Mezhebine göre; bir kimse Ramazanda oruçluyken unutarak yiyip içse veya cinsel ilişkide bulunsa ve bunlar sebebiyle orucunun bozulduğunu zannederek yemeye içmeye devam etse bu kişiye sadece kaza gerekir, kefarete gerekmez. Çünkü bu kişi gerçekten şüphe edilecek bir konuda şüpheye düşmüştür. Zira bunları yapmakla orucun rûknü ortadan kalkar. Rûknün olmayınca da ibadet devam etmeyeceğine göre adamın, orucu konusunda şüpheye düşmesi normaldir. Dolayısıyla burada, şüphe sebebiyle kefarete düşer.<sup>32</sup>

Eğer bu durumda orucun bozulmayacağına dair kişiye bir hadis/haber ulaştığı halde yeme içmeye devam ederse İmam Muhammed'e göre, hem kaza hem de kefarete gerekir. Hasan b. Ziyad kanalıyla Ebû Hanife'den gelen rivayete göre ise bu durumda da kefarete gerekmez. Çünkü haber-i vâhid, yakîn bilgi ifade etmez. Dolayısıyla haber-i vâhid, bu konudaki şüpheyi ortadan kaldırmaz.<sup>33</sup>

Yine bir kimse kan aldırdıktan sonra orucun bozulacağı şeklindeki bir fetvaya dayanarak yese ve içse sadece kaza gerekir, kefarete gerekmez. Çünkü avam (halk)a vacip olan, müftünün fetvasıyla amel etmektir. Bu fetva, kefareti ortadan kaldıran şüphe yerine kaim olur. Bu durumda, "Orucu bozma kefareti şüphe ile sakıt olur." ilkesine göre kefarete gerekmez.<sup>34</sup>

5) Hanefî Mezhebine göre; bir kimse Ramazanda oruç tutmamaya niyet ederek sabahlasa, sonra niyet ettiğini zannetse, bu sebeple de orucunun fasit olduğuna fetva verilse ve kişi bu fetvaya dayanarak zevalden önce yiyip içse kefarete gerekmez, sadece kaza gerekir.

Bu meselede kefaretin gerekmemesinin nedeni, verilen fetva sebebiyle oluşan şüphedir. Şüphe ise oruç kefareti düşürür.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Serahsî, a.g.e., III, 94.

<sup>32</sup> Serahsî, a.g.e., III, 79.

<sup>33</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>34</sup> Serahsî, a.g.e., III, 80.

<sup>35</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.



6) Ebû Hanife ve İmama Muhammed'e göre; bir kimse Ramazan orucuna niyet etmeden sabahlasa ve zevalden önce niyetlense, sonra da yiyip içse, kefarete gerekmez. Bu iki müçtehit görüşlerini şöyle izah etmişlerdir: “ ‘Oruca geceden niyetlenmeyen kimsenin orucu yoktur.’ hadisinin zahiri dikkate alınır, bu niyetle oruçlu olunmaz. Bu durumdaki kişi, eğer hadisin zahiriyle amel etmeyi terk ederse orucun geçerliliği konusunda şüphe ortaya çıkar. Söz konusu şüphe sebebiyle kefarete düşer.”<sup>36</sup>.

Ebû Yusuf'un bir görüşüne göre ise, bu durumdaki kimse oruca geceden niyet etmiş gibi kabul edilir ve orucunu bilerek bozması nedeniyle tam cinayet işlemiş olduğundan kefarete gerekir.<sup>37</sup>

Bu meselede Ebû Hanife ve İmama Muhammed'in, “hadisin zahiriyle amel etmemenin” şüpheye neden olacağı gerekçesiyle kefareti düşürdükleri anlaşılmaktadır.

## V. “ŞART YERİNE GETİRİLMEKSİZİN SADECE RÜKNÜN İFÂSIYLA İBÂDET YERİNE GETİRİLEMEZ.”(بمجرد الركن بدون الشرط لا تتأدى العبادة)

### A. Oruç

Hanefî Mezhebine göre, bir kimse Ramazan ayında güneş battığı zaman bayılsa ve ertesi günden sonraki güne kadar ayılmasa birinci günün kazası gerekmez. Çünkü güneş batmış, niyetin ilk vaktinde ayık olarak bir süre bulunmuştur. O anda ertesi günün orucuna niyet edebilir. Bayılma orucun rükünü olan imsak'e zarar vermez. Dolayısıyla hem şart hem de rükün yerine getirildiğinden birinci günün orucu tamamdır.

İkinci günün orucuna gelince; kişi ayıldığında bunu kaza etmesi gerekir. Çünkü ikinci günde niyet şartı yerine getirilmemiştir. Zira, “Şart yerine getirilmeksizin sadece rükünün ifasıyla ibadet yerine getirilemez”<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 87.

<sup>37</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>38</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 70.

**VI. “İBADETLER KONUSUNDA MANAYA RİÂYET ETMEK, ŞEKLE RİAYET ETMEKTEN DAHA AÇIKTIR.” (إن مراعاة المعاني في باب العبادات أبين من مراعات الصور)**

**A. Oruç**

Hanefî Mezhebine göre, beslenmek veya tedavi maksadıyla yiyip içerek orucu bozmak kefareti gerektirir. Yeme içme ile kefaretin gerekmesi bu iki sebebe bağlıdır. Zira insan doğası gıda almaya meyillidir. Sağlığı korumak için yeme içme de böyledir.

Fakat taş, toprak gibi gıda niteliğinde olmayan şeyleri yemek orucu bozar, ancak kefareti gerektirmez. Çünkü orucun rüknü (imsak) vücudun içine her hangi bir şeyin girmesini engellemektir. Taş, toprak vs. yutmakla bu rükün yok olur, dolayısıyla oruç bozulur. Fakat kefarete gerekmez. Çünkü gıda nitelikli olmadığı için insan tabiatı buna meyiletmez. Tıpkı içki içene had cezası gerektiği halde kan ve idrar içene bu cezanın gerekmemesi gibi.

Ayrıca kefaretin gerekebilmesi için rüknün (imsak) şeklen ve manen ortadan kalkması gerekir. Taş, toprak gibi gıda özelliği taşımayan şeyleri yutmak imsaki manen değil, şeklen ortadan kaldırır. Çünkü bunları yemekle yeme isteğini tatmin etmek mümkün olmaz. Bu bir bakıma orucun noksan bozulmasıdır. Noksanlık ise şüphe meydana getirir. Kefaretler de şüphe ile düşer.<sup>39</sup>

Hanefî mezhebinin burada, kefaretin gerekip gerekmemesi konusunda orucun rüknü olan imsakin nasıl ortadan kalktığına baktıkları ve “İbadetler konusunda manaya riayet etmek, şekle riayet etmekten daha açıktır.”<sup>40</sup> şeklindeki ibadetlerle ilgili kendi ilkelerine dayandıkları anlaşılmaktadır.

**VII. “KESİN OLARAK SABİT OLAN ŞEY, ŞÜPHE İLE ORTADAN KALKMAZ.” (التيقن لا يزول بالشك)**

**A. Gusül**

İmam Ebû Yusuf’a göre; bir kimse uykusunda ihtilâm olduğunu hatırlamadığı halde uyandığında uylukları üzerinde yahut iç çamaşırını veya döşeği üzerinde mezi görürse bu kişiye bundan dolayı gusül gerekmez. Çünkü temiz olarak uyumuştur. Bu, “yakîn (kesin)” dir.

<sup>39</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 74, 100.

<sup>40</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 67.

Cünüplük şüphesi sebebiyle, yakîn olan temizlik hâli ortadan kalkmaz. Kaldı ki mezi guslü değil abdesti gerektirir.<sup>41</sup>

### **B. Teyemmüm**

Bir kimse teyemmüm ettiğini kesin olarak (yakînen) biliyorsa o kimse abdesti veya teyemmümü bozan bir durum ortaya çıkıncaya kadar teyemmümlü kabul edilir. Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan bu görüş “Şekk ile yakîn zâil olmaz” ilkesine dayandırılmıştır.<sup>42</sup>

### **C. Abdest**

Abdest aldığını bilen fakat bozulup bozulmadığı konusunda şüpheye düşen kimse abdestli kabul edilir. Çünkü yakîn (kesin bilgi) ile sabit olan bir şeyi şüphe ortadan kaldıramaz. Gerçekte abdesti bozulmuş olsa da hüküm bu şekildedir. Eğer abdest alıp almadığı konusunda şüpheye düşerse bu kimse abdestsiz kabul edilir.<sup>43</sup>

### **D. Taharet**

1) İlk defa kan gören mürâhika<sup>44</sup> bir kız veya kadının Ebû Hanîfe’ye göre namaz ve orucuna ara vermesi gerekir. İmam Muhammed’e göre ise, kanama üç günü dolduruncaya kadar namaz ve orucuna devam eder. Çünkü yakîn olan tahâret halidir. Kanın âdet kanı olduğu ise şüphelidir. Zira üç gün dolmadan kanın kesilmesi ihtimali söz konusudur. Bu durumda kanamanın hayızdan değil özürden kaynaklandığı anlaşılır. İmam Muhammed bu meselede “Şekk ile yakîn zâil olmaz” şeklindeki fıkıh kaidesine dayanarak mürâhikadan gelen kanın üç günden az olması durumunda namaz ve oruç ibadetlerine devam etmesi gerektiğine hükmetmiştir.<sup>45</sup>

Eğer mürâhikanın kanı on günün sonunda kesilirse Ebû Yusuf’a göre, bu durumda ihtiyat esas alınır. Bu durumdaki kız üçüncü günün sonunda gusleder, sonraki yedi gün boyunca oruçlarını tutar, namazlarını kılar. Daha sonra da ihtiyaten, yedi gün boyunca tuttuğu oruç ve kıldığı namazları kaza eder. Çünkü ibadetlerde ihtiyat vaciptir.

İmam Serahsî bu görüşleri naklettikten sonra yaptığı değerlendirmede Ebû Yusuf’un görüşünü zayıf bulmuştur. Ona göre doğrusu kanı görür görmez namaz ve oruç ibadetini

<sup>41</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 69.

<sup>42</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 121.

<sup>43</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 86.

<sup>44</sup> Ergenlik çağının başlayabileceği zamana (kız için dokuz yaşına) ulaşmış da henüz ergen olmayan kızın hakikaten veya hükmen ergen olacağı zamana kadarki geçirdiği süreye mürâhika, bu durumdaki kızı da “mürâhika” denir.

<sup>45</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 154.

birakmasını gerektiğini söyleyen Ebû Hanife'nin görüşüdür. Çünkü mürâhika her an ergen olabilecek yaşıdır. Kızlarda ergenliğin alameti de hayız kanıdır.

2) Gecenin ilk yarısında “ped”ini temiz olanıyla değiştirerek yatan âdetli kadın sabah uyandığında onu koyduğu gibi temiz bulursa yatsı namazını kılması gerekir. Çünkü kullandığı pedde her hangi bir lekenin olmaması âdetin sona erdiği konusunda “yakîn” ifade eder.<sup>46</sup>

### E. Oruç

Hanefî Mezhebine göre, bir kimse sahur geciktirmesinden dolayı fecrin doğup doğmadığı konusunda şüpheye düşse ve buna rağmen yemeye devam etse orucu tamam olur. Çünkü fecrin doğuşu konusunda “şüphe” söz konusudur. Gecenin devam etmesi ise “yakîn”dir Şek ile yakîn zâil olmaz.<sup>47</sup>

İmam Serahsî'ye göre, bu durumdaki kimsenin gâlip reyi, vaktin, “sahur vakti” yönünde olduğu halde gerçekte fecir doğmuşsa o orucu ihtiyaten kaza etmesi müstehaptır. Çünkü ibadetlerde ihtiyat esastır. Fakat Hanefî Mezhebinde zâhiru'r-rivâye olan görüşe göre, kaza etmesi gerekmez. Çünkü kazanın sebebi konusunda yakîn bilgiye sahip değildir. Asıl olan gecenin devam ettiğidir.<sup>48</sup>

## VIII. “BİR HÜKMÜN FÂSİT OLMA ŞEKLİ ŞER’AN ASLININ BEKÂSINA ENGEL DEĞİLDİR.”(صفة الفساد لا تمنع بقاء أصله شرعا)

### A. Adak

1) Hanefî Mezhebine göre, bir kimse belirli bir yıl boyunca oruç tutmayı adasa, Ramazan ve Kurban bayramı günleriyle, teşrik günlerinde oruç tutmaz. Çünkü bu günlerde oruç tutmak şer’an yasaklanmıştır. Kişiyi bir şeyi kendine vacip kılma yetkisi verilmiştir, fakat şer’an yasak olan bir şeyin yasaklığını kaldırma yetkisi verilmemiştir. Dolayısıyla bu günlerde oruç tutmaz, daha sonra kaza eder.<sup>49</sup>

İmam Şafiî ve İmam Züfer’e göre ise kaza etmesi gerekmez. Çünkü bu günlerde oruç tutmak meşru değildir. Bu günlerde oruç tutmak meşruiyet bakımından gece oruç tutmak gibidir. Meşru olmayan bir şeyi adamak ise uygun değildir.

<sup>46</sup> Serahsî, a.g.e., III, 151-152.

<sup>47</sup> Serahsî, a.g.e., III, 77.

<sup>48</sup> Serahsî, a.g.e., III, 77-78.

<sup>49</sup> Serahsî, a.g.e., III, 95-96, 81.

Hanefiler görüşlerini şöyle izah ediyorlar: “Bize göre, her ne kadar Hz. Peygamber bu günlerde oruç tutmayı yasakladıysa da bu yasak, tutulan orucun meşruluğunu ortadan kaldırmaz. Genel uygulamanın aksine bu günlerdeki imsakin meşruluğu, diğer günlerdeki imsakin meşruluğu gibidir. Hadisteki yasak, orucu fasit kılar. Bu nedenle vacip oruçların bu günlerde tutulması uygun olmaz. Fakat fesat, şer’an orucun aslının bekasına mâni olmaz. Bu tıpkı ihramını ifsat eden bir kimsenin durumu gibidir. İhramı fasit olsa da şer’an hac fiillerini (vakfe, tavaf gibi) yapması gerekir. Biz, o günlerde oruç tutmaması gerektiğini, nehyedilen bir şeyi yapmasını engellemek için söylüyoruz. Buna rağmen tutarsa adağını yerine getirmiş olur.”<sup>50</sup>

Hanefiler bu meselede, oruç tutmanın meşru olmaması nedeniyle, tutulan orucun fasit olmasının, orucun aslını ortadan kaldırmayacağını, “Fesat, aslın bekasına mani olmaz.” kaidesine dayandırmışlardır.

Sonuç olarak İmam Serahsi’nin tercih ettiği görüşe göre, bir yıl oruç tutmayı adayan kimsenin adağı sahihtir, fakat Ramazan ve Bayram günleriyle hayızlı olunan günleri daha sonra kaza etmesi gerekir. İmam Ebu Yusuf da bu görüştedir.<sup>51</sup>

2) Hanefilere göre, bir kimse güneş doğarken namaz kılmayı adasa, namazını meşru olan başka bir vakitte kılması gerekir. Buna rağmen adadığı vakitte kılsa adağı yerine gelmiş olur. Çünkü bir hükmün fâsit olma şekli şer’an aslının bekâsına engel değildir.<sup>52</sup>

## IX. “ADAK EDAYI GEREKTİRDİĞİ GİBİ, (İBADETE) BAŞLAMAK DA TAMAMLAMAYI GEREKTİRİR.” (إن الشروع ملزم للإتمام كالنذر موجب للأداء)

### A. Oruç

1) Bayram günü oruçlu olarak sabahlayan kimsenin durumu Hanefî müçtehitleri arasında tartışılmıştır. Bu durumdaki kimse orucunu bozarsa Ebû Hanife’ye göre kaza etmesi gerekmez. Çünkü bayram günü olduğu için devam etmesinde masiyet (günah) söz konusudur. Bu durumda zaten eda edilen kısım da fasit olmuş olur. Eğer bu, adak orucuysa o zaman tamamlaması gerekir.<sup>53</sup>

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre ise; bayram günü oruçlu olarak sabahlayan kimse orucunu bozduysa onu daha sonra kaza etmesi gerekir. Onlar bu içtihatlarını “Adak

<sup>50</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 95-96.

<sup>51</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 97.

<sup>52</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 96.

<sup>53</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 97.

edayı gerektirdiği gibi, (ibadete) başlamak da tamamlamayı gerektirir.” ilkesine dayandırmışlardır. Çünkü bu günlerde oruç tutmanın yasak olması oruca başlamanın sıhhatine mâni olmaz. Dolayısıyla orucu bozmak kazayı gerektirir. Mekruh vakitlerde namaza başlamak da böyledir. Eğer başlanmışsa tamamlanmalıdır.<sup>54</sup> Yine bu ilkeye göre, diğer günlerde başlanan orucu tamamlamak esastır. Eğer bozulursa daha sonra kaza etmek gerekir.<sup>55</sup>

2) Hanefî Mezhebine göre; kadın nafîle olarak tuttuğu orucu bozduktan sonra hayız olsa, bu orucu başka bir günde kaza etmesi gerekir. İmam Züfer’e göre kaza etmesi gerekmez. Çünkü onun o gün hayız olması zaten oruç tutmasına mâni olacaktır.<sup>56</sup>

Hanefiler içtihatlarını şöyle temellendirmişlerdir: “Biz diyoruz ki, başlangıçta orucun edası için bütün şartlar oluşmuştur. Başladığı orucu bozduğunda ise kazası, zimmetinde bir borç olarak vacip olur. Bozduktan sonra ortaya çıkan hayız hali, o orucun, zimmetinde borç olarak kalmasına mâni olmaz. Eğer orucunu bozmadan önce hayız olsaydı bunun hükme etkisi olurdu. Ayrıca, oruca başlamak, adamak gibidir. Şayet o gün oruç tutmayı adanmış olsaydı ona kaza gerekirdi. Bu mesele teyemmümle nafîle namaza başlayan kimsenin suyu gördüğünde o nafîle namazı kaza etmesine benzer.”<sup>57</sup>

## B. Namaz

Kadın tatabvvi namaza başladığında âdet olsa, temizlendiğinde onu kaza etmesi gerekir. Çünkü başlamak eda etme konusunda adakta bulunmak gibidir, bağlayıcıdır. Eda edilmezse kazası gerekir. Farz namazlar için aynı şey geçerli değildir. Bu nedenle farz namazı kılariken hayız hali başlayan kadın daha sonra onu kaza etmez. Çünkü farz, hayız hali ile sakıt olmuştur. Ayrıca farz namaz adağa konu olmayan bir namazdır. Bu bakımdan adağa kıyas edilemez.<sup>58</sup>

## X. “İBÂDETİN RÜKÜNSÜZ OLARAK EDÂSİ DÜŞÜNÜLEMEZ.” (أداء العبادة بدون ركنها لا يتصور)

### A. Oruç

Hanefî Mezhebine göre, oruçluya zorla yedirmek ve içirmek veya onu yeme içmeye zorlamak suretiyle orucunu bozdurmak, bu orucu daha sonra kaza etmesini gerektirir. Fakat

<sup>54</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 97.

<sup>55</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>56</sup> Serahsî, *a.g.e.*, III, 83-84.

<sup>57</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>58</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 15.

kefareti gerektirmez. İmam Şafî'ye göre ise baskı altında kendisi yemeye mecbur kalan kimseye kaza gerekir, başkası tarafından ağzına zorla yemek verilen kimsenin ise orucu bozulmaz.<sup>59</sup>

Hanefiler, baskı altında bozulan oruç konusunda, kulların müdahalesi sebebiyle orucun rükünü (imsak) ortadan kalkacağı için “İbadetin rükünsüz olarak edası düşünülemez” ilkesi gereği orucun bozulacağını ve daha sonra kaza edilmesi gerekeceğini ifade etmişlerdir.<sup>60</sup>

## XI. “BİR HÜKÜMDE ASIL İLE HALEF BİRLEŞMEZ.” (الجمع بين الخلف و الأصل لا يكون)

### A. Oruç

Hanefî Mezhebine göre; hamile ve emzikli kadın, oruç sebebiyle kendisinin veya çocuğunun sağlığından endişe ederse oruç tutmaz.<sup>61</sup> Delili ise Hz. Peygamber'in şu hadisidir: “Allah teâla yolcudan orucu ve namazın yarısını kaldırmıştır; gebe kadınlara emzikli kadınlardan da orucu kaldırmıştır.”<sup>62</sup>

Hanefilere göre bu durumdaki kadınlara sadece kaza gerekir, kefaret gerekmez. Kaza etmek yerine fidye vermek isteseler bu caiz olmaz. İmam Şafî'ye göre ise, kadın kendi sağlığı hakkında endişe duyarak tutmazsa fidye gerekmez, kaza gerekir; çocuğun sağlığını düşünerek tutmazsa o zaman kaza değil fitre gerekir. Her ikisini düşünerek tutmazsa hem kaza hem de fidye gerekir. İmam Şafî, delil olarak İbn Ömer'in bu konudaki görüşünü almıştır.<sup>63</sup>

Hanefiler bu durumun, hasta ve misafire kıyasla fidyeyi değil sadece kazayı gerektireceğini söylemişlerdir. Hem kaza hem de fidye gerekir demek doğru değildir. Çünkü fidye orucun yerine meşru kılınmıştır. Oysa oruçla (asıl) onun yerine geçen şeyi (fidye) birleştirmek (caiz) olmaz. Ayrıca fidye oruç tutmaya gücü yetmeyenlere nass ile sağlanan bir kolaylıktır. Hamile ve emzikli kadınlar ise bu durumları sona erdikten sonra oruç tutmaya güçleri yetecekleri bir vakitte oruçlarını kaza ederler.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Serahsî, a.g.e., III, 98-99.

<sup>60</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>61</sup> Serahsî, a.g.e., III, 98-99.

<sup>62</sup> Nesâî, *Siyâm*, 50, 51, 62; İbn Mâce, *Siyâm*, 3; Tirmîzî, *Edâhî*, 10.

<sup>63</sup> Serahsî, a.g.e., III, 99.

<sup>64</sup> Serahsî, a.g.e., III, 99-100.

## XII. “NASSIN ZARURETİYLE SABİT OLAN, NASS İLE SABİT OLMUŞ GİBİDİR.”(الثابت بضرورة النص كالمنصوص)

### A. Zıhar Kefareti

Hanefî Mezhebine göre, zıhar kefareti orucu tutan bir kimse ister zıhar yaptığı karısıyla ister başka bir kadınla gündüz bilerek cinsel ilişkiye girse kefareti orucuna baştan başlaması gerekir. Çünkü adamın bu fiili oruçtaki “peş peşe” liği ortadan kaldırır. Eğer gündüz unutarak veya gece bilerek başka bir kadınla cinsel ilişkide bulunursa oruca yeniden başlaması gerekmez. Zıhar yaptığı karısıyla ilişkide bulunursa Ebû Hanife ve İmam Muhammed’e göre orucuna yeni baştan başlaması gerekir.<sup>65</sup>

İmam Ebû Yusuf ve İmam Şafî’ye göre ise, yeniden başlaması gerekmez. Çünkü gündüz unutarak veya gece bilerek cinsel ilişkiye girmek tıpkı unutarak yemek içmek gibi orucun bozulmasında etkili olmaz. Ebû Yusuf, kefareti orucunu, kefareti olarak altmış fakiri doyurmaya kıyas etmiştir. Buna göre, zıhar yapan bir kimse kefareti olarak otuz fakiri doyurduktan sonra cinsel ilişkiye girse doyurmaya yeniden başlaması gerekmez, bir öncekine bina eder.<sup>66</sup>

Ebû Hanife ve İmam Muhammed’in izahı ise şöyledir: Bu durumdaki kimsenin iki ay cinsel ilişkiden uzak durması nass ile vaciptir. Üzerine vacip olan kefareti ancak bu şekilde eda etmiş olur. Onlara göre, “...Azad edecek köle bulamayanın ise, karısıyla temasta bulunmadan önce aralıksız iki ay oruç tutması gerekir...”<sup>67</sup> ayetindeki emir, iki aylık orucu ilişkinin önüne almayı zorunlu kılar. Zira, “Nassın zaruretiyle sabit olan şey, nassla sabit olmuş gibidir.”<sup>68</sup>

Ebû Hanife ve İmam Muhammed içtihatlarında sadece bu ilke ile yetinmemişler, ayrıca Evs b. Sâmit hadisini de delil getirmişlerdir. Evs b. Sâmit, zıhar yaptığı bir gece karısıyla ilişkiye girmiş ve bunu Hz. Peygamber’e sormuştu. Hz. Peygamber ona, “Kefaretini ödeyinceye kadar bir daha yapma” demiştir. Bu nass, adam için kefareti ödeyinceye kadar karısıyla cima etmesini yasaklamaktadır. Onlar bu meselede, Ebû Yusuf’un yaptığı gibi orucu, doyurmaya kıyas etmeyi doğru bulmamışlardır.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Serahsî, a.g.e., III, 84-85.

<sup>66</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>67</sup> Mücâdele 58/1-4.

<sup>68</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>69</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.



### XIII. “NİYETİN ŞART KILINMASI, FİİLİN İBADET OLMASI İÇİNDİR.”

(إشتراط النية ليصير الفعل قربة)

#### A. Oruç

Hanefilere göre, ister Ramazanda ister Ramazan dışında olsun, niyet edilmedikçe oruçlu olunmaz. Onlara göre, bir fiilin ibadet olması için niyet şarttır. Zira ihlâs ve kurbet (ibadet) ancak niyet ile hâsıl olur. Niyetin şart oluşunun delili ise, “*Oysa kendilerine yalnızca Allah’a ibadet etmeleri, bütün içtenlikleriyle (ihlâs ile) yalnız ona iman ederek batıl olan her şeyden uzak durmaları emrolunmuştu.*”<sup>70</sup> ayetinin ifade ettiği mânâ ile hadiste geçen “muhlis”(ihlaslı) lafzıdır.<sup>71</sup>

#### B. Zekât

1) Hanefî Mezhebine göre; saime hayvanlarının zekâtını ödemediği ölen bir kimsenin evine zekât memuru gelse vârislerinin elindeki bu hayvanlardan, ölen kişi adına zekât alamaz. Ancak ölen kişi ölmeden önce zekâtının verilmesini vasiyet etmiş ise zekât, terekenin üçte birinden alınır.<sup>72</sup>

İmam Şafiî ise tüm malından zekât alınır diyor. Onun delili şu hadistir: *Hz. Peygamber kendisine soru soran kişiye “babanın borcu olsaydı onu öder miydin?” diye sormuş o da “evet” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Allah’a olan borç ödenmeye daha kayıktır.*<sup>73</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber burada Allah’a olan borcu kullara olan borca benzetmiştir. Nasıl ki kullara olan borç terekeden ödenebiliyorsa Allah’a olan borç da ödenir. Ölen kişi ister vasiyette bulunsun ister bulunmasın hüküm aynıdır.

Hanefiler ise bu konudaki görüşlerini şöyle temellendirmişlerdir: “Zekât mükellefi öldükten sonra mallarının mülkiyeti kendisinden çıkar varislerine intikal eder. Vâris, murisinin zekâtını ödeme konusunda nâib kılınamaz. Çünkü farz olan şey bir ibadettir. İbadet ise, hakikaten veya hükmen üzerine farz olan kimsenin niyeti ve fiili olmaksızın gerçekleşmez. Vârisin vasiyeti olmadığı için bu niyabet cibrî bir şekilde olmuş olur. Bu şekilde ibadet eda edilmez. Bu nedenle vâristen murisinin zekâtını talep etmek caiz değildir. Fakat vasiyet ederse terekenin üçte birinden ödenir.”<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Beyyine 98/5.

<sup>71</sup> Serahsî, a.g.e., III, 86.

<sup>72</sup> Serahsî, a.g.e., II, 186.

<sup>73</sup> Nesâî, Hac, 7, 8; bk. Rûdânî, a.g.e., II, 156.

<sup>74</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

Burada Hanefîlerin ibadetlerin ifasında mükellefin niyet ve fiilini esas aldıkları görülmektedir. Ayrıca malî nitelikli ibadetlerde niyabetin ancak mükellefin izni veya vasiyetiyle caiz olacağı görüşünde oldukları anlaşılmaktadır.

2) Hanefî Mezhebine göre, bir malın ticaret malı olabilmesi için onu satın alırken veya ariyet olarak verirken ticarete niyet edilmesi gerekir. Bu konuda Hanefî müçtehitleri arasında ihtilâf yoktur. Çünkü niyet, amelle eşzamanlı (mukârin) dir. Niyetle eşzamanlı olmayan amel, ibadet niteliği taşımaz. Meselâ, veraset yoluyla mal sahibi olan kimse ticarete niyet etse bu niyetle o mal ticaret malı vasfını kazanmış olmaz. Çünkü burada niyet amelden ayrıdır. Ayrıca malı edinme biçimi ihtiyarî değildir. İmam Muhammed'e göre, hibe veya vasiyet yoluyla edinilen mallar da ticarete niyet edilse bile aynı sebeple ticarî mal statüsüne dâhil olmaz.<sup>75</sup>

Ebû Yusuf'a göre ise, niyet ile bunlar ticaret malı niteliği kazanırlar. Çünkü O'na göre ticaret, mal kazanma amacıyla yapılan sözleşmedir. Mal, mülkiyete ancak onu kabul etmekle girer. Kabul etmek de kesbetmek (kazanmak) demektir. Eğer niyetiyle kesbetme eylemi eşzamanlı olursa satım ve kira akdinde olduğu gibi bu mal ticarî nitelikli mala dönüşür.<sup>76</sup>

Bu meselede Hanefîlerin, bir malın ticaret malı olabilmesi için niyeti ve bu niyetin yapılan iş ile eşzamanlı olmasını esas aldıkları görülmektedir.

3) Mudârabe (emek-sermaye ortaklığı) usulüyle oluşturulan şirketin zekâtının emeği temsil eden ortaktan alınıp alınamayacağı konusunda Hanefî müçtehitleri arasında farklı içtihatlarla rastlanmaktadır. Bu ihtilâf şirket malının ortaklar arasındaki mülkiyet durumundan kaynaklanmaktadır.

Ebû Hanife'ye göre; şirketin zekâtı, emeği temsil eden (mudârib) ortaktan alınabilir. Çünkü mudâribin hem şirket malı üzerinde mülkiyete benzer bir hakkı vardır, hem de elde edilen kâra ortaktır. Bu konuda mudârib, mal sahibi gibi kabul edilir, şirkete ait malın zekâtını verebilir.

Ebû Hanife'nin, bu görüşünden döndüğüne dair rivayetler varsa da İmam Serahsî, bu rivayetin doğruluğu konusunda kesinlik olmadığını söylemiştir.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 198.

<sup>76</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>77</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 202.

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise; şirketin zekâtı mudâribden alınmaz. Çünkü mudârib, şirket malı konusunda mülkiyet sahibi değil, mülkiyetin kendisine emanet edildiği ve emeğinin karşılığında ücretini alan bir işçi (ecîr) konumundadır. Sermaye sahibi ona ticaret yapma yetkisi vermiştir, fakat zekât verme yetkisi vermemiştir. Zekât, kendisine zekât vermek farz olan kimsenin bizatihi kendisinin niyet etmesiyle verilir.<sup>78</sup>

Bu meselede Hanefî müçtehitlerinin mülkiyetten kaynaklan ihtilâf sebebiyle farklı içtihatlar ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Ayrıca zekâtın ancak mal sahibinin niyetiyle verilebileceği, niyetsiz zekâtın ise ibadet niteliği taşımayacağı prensibine dayandıkları görülmektedir.

Günümüz İslâm Hukukçularından Hamdi Döndüren şirket mallarının zekâtı konusunda genel anlamda şu değerlendirmeyi yapmıştır: “İslâmî esaslara göre kurulan ortaklıklarda her ortak kendi hissesine düşen zekâtla yükümlü olur. Ortaklar sadece ticaretin gerektirdiği işlemlerde bir birlerinin vekili sayılır. Zekât ise bir ibadet olduğu için geçerli olması, niyete bağlıdır. Bu nedenle şirket adına zekât verilebilmesi için ortakların birbirlerine özel yetki vermeleri gerekir.”<sup>79</sup> Burada da zekâta niyetin esas olduğu ifade edilmektedir.

#### XIV. “İBADETLERDEN ÇIKMAK SADECE NİYETLE OLMAZ.” (إن الخروج من العبادات لا يكون بمجرد النية)

##### A. Oruç

Hanefî Mezhebine göre, oruca niyetlenerek sabahladıktan sonra gündüz, oruç tutmaktan vazgeçip oruç tutmamaya niyet eden bir kimsenin bu niyeti geçersiz olur. İlk niyetine istinaden orucuna devam etmesi gerekir. İmam Şafî'ye göre, ikinci niyetiyle orucu iptal olur.

Hanefilerin delili, “Oruç ancak girenden bozulur, çıkandan bozulmaz.”<sup>80</sup> hadisiyle birlikte ibadetler konusundaki şu ilkedir: “İbâdetlerden çıkmak sadece niyetle olmaz.”. Bu ilke, oruç konusunda da geçerlidir.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>79</sup> Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslâm İlmihâli*, s. 519.

<sup>80</sup> Zeylâî, *Nasbu'r-Râye*, II, 253.

<sup>81</sup> Serahsî, a.g.e., III, 86.

**XV. “ALLAH HAKKI OLARAK VACİP OLAN İBADETLERDE EMİN OLAN HERKESİN SÖZÜ GEÇERLİDİR”. (كل أمين مقبول القول في العبادات التي تجب لحق الله)**

**A. Zekât**

Hanefî Mezhebinde zahiru’r-rivaye olan görüşe göre, zekât memuru mükelleften zekât talep etse mükellef de sâime hayvanlarının üzerinden bir yıl geçmediğini veya borçlu olduğunu ya da sahip olduğu malların kendisine ait olmadığını beyan etse ve tüm bunlara dair yemin etse memur mükellefin bu beyan ve yeminine itibar eder. Çünkü bu kimse güvenilir (emîn) kabul edilir. Allah hakkı olan ibadetlerde ise “emîn” olan kimsenin beyanına itibar edilir.<sup>82</sup>

İmam Ebu Yusuf’a göre ise, ibadetlerde kişiye yemin teklif edilmez, beyan asıldır. Nasıl ki bir kimse “namaz kıldım” veya “oruç tuttum” dediğinde ona inanılıyorsa bu konudaki beyanına da itibar edilir, ayrıca yemin ettirilmez.

Mezhebin görüşü olan yemin teklifinin sebebi, zekât konusunda mükellefin yalan söyleme ihtimalinin bulunmasıdır. Diğer ibadetlerde ise yemin teklif edilmez, beyan asıldır.<sup>83</sup>

**XVI. “SAİME HAYVANLARDA ZEKÂTIN VACİP OLMASI, AYNÎ VARLIK OLMALARI İTİBARİYLEDİR.”(إن وجود الزكاة في السائمة باعتبار العين)**

**A. Zekât**

1) Saime hayvanlardan zekât verilebilmesi için bir yıl geçmiş olması şartı vardır. Mükellef, bir yıl dolmadan bir gün önce sâime hayvanlarının tamamını veya bir kısmını ister kendi cinsi isterse başka bir cins hayvan mukabilinde satsa Hanefîlere göre yıl şartı bozulur, kesintiye uğrar. Şafî’ye göre ise, her iki şekilde de satsa yıl şartı inkıtaa uğramaz, zekâtını vermesi gerekir. Çünkü zengin olma şartı hâlâ devam etmektedir. İmam Şafî, bu meseleyi ticaret mallarının zekâtına kıyas etmiştir.

Hanefîler ise bu konuda “Saime hayvanlarda zekâtın vacip olması aynî varlık olmaları itibarıyledir.” kaidelerini esas almışlardır. Nisap ve nema konusunda da durum bu şekildedir. Her ikisinde de “ayn” dikkate alınır.<sup>84</sup> Nisap miktarına ulaşan saimelerin kıymeti 200 dirhem değerine ulaşmasa da yukarıdaki kaideye göre zekât vacip olur. Şayet hayvanlar

<sup>82</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 161, 185.

<sup>83</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 161.

<sup>84</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 166, 167.

ticarî maksatla elde bulunduruluyorsa o zaman “ayn”a değil kıymete itibar edilir. Kıymetleri 200 dirheme ulaşmışsa sayıları nisap miktarına ulaşmasa bile zekât vacip olur.<sup>85</sup>

Yine Hanefilere göre; ister zekâtтан kaçmak maksadıyla ister böyle bir maksat gütmenden saime hayvanlarını para (dirhem) karşılığında satan kimseye, paraların üzerinden bir yıl geçmeden zekâtını vermesi gerekmez. Böyle bir hile İmam Muhammed’e göre mekruhtur. Zira zekât, mahza (halis) ibadettir. İbadetten kaçmak ise müminin ahlâkıyla bağdaşmaz.<sup>86</sup>

2) Hanefilere göre, kör, arık ve küçük saime hayvanlar nisaba dâhil edilir. Fakat bunlar zekât olarak verilemezler. Söz konusu hayvanların nisaba dâhil edilmesinin sebebi bu tür hayvanlarda nisabın –kıymet ile değil- sayı (ayn) ile tespit edilmesi ilkesidir.<sup>87</sup> Hanefiler bu meselede, Hz. Ömer’in, kuzuların nisaba dâhil edilmesi gerektiğine dair görüşü<sup>88</sup> ile birlikte yukarıdaki ilkeyi esas aldıkları görülmektedir.

## XVII. “MALA, ALLAH HAKKININ TAALLÛK ETMESİ, ONU SATMANIN CEVAZINA ENGEL DEĞİLDİR.” (إن تعلق حق الله في المال لا يمنع جواز البيع فيه)

### A. Zekât

1) Hanefî Mezhebine göre bir kimsenin, üzerinden bir yıl geçmekle kendilerinden zekât vermenin farz olduğu saime hayvanlarını, zekâtlarını vermeden satması caizdir. İmam Şafî’ye göre ise, zekât miktarı kadar olan kısmı için satış batıl olur. Çünkü zekât miktarı, fakirin hakkıdır, bunu satmakla fakirin hakkına mâni olmuş olur.

Hanefîler, içtihatlarına esas olarak Hâkim b. Hizam hadisini almışlardır. Buna göre; Hz. Peygamber, kendisine bir kurbanlık alması için Hâkim’e bir dinar vermiş, O da bir dinara kurbanlık almış ve onu iki dinara sattıktan sonra tekrar bir dinara bir koyun almış, Hz. Peygambere bir koyun ve bir dinar getirmişti. Hz. Peygamber, “Allah senin alış verişini bereketlendirsin” diyerek onun yaptığı bu alış verişi onaylamıştır.<sup>89</sup>

İmam Serahsî bu hadisi zikrettikten sonra şu açıklamayı yapmıştır: “Bu hadisten Hz. Peygamber’in, üzerinde Allah hakkı olan kurbanlığın satışına cevaz verdiği anlaşılmaktadır. Biz bu uygulamadan hareketle şu ilkeyi benimsedik: “ Bir mala, Allah Hakkının taallûk

<sup>85</sup> Serahsî, a.g.e., II, 178.

<sup>86</sup> Serahsî, a.g.e., II, 166-167.

<sup>87</sup> Serahsî, a.g.e., II, 172-173.

<sup>88</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

<sup>89</sup> Serahsî, a.g.e., a.y.

etmesi, onu satmanın caiz oluşuna mâni olmaz.” Dolayısıyla böyle bir satış batıl değil nafizdir.”<sup>90</sup>

Bu durumdaki saime hayvanların zekâtının kim tarafından ve nasıl ödeneceği konusunda Hanefî Mezhebinde farklı içtihatlar vardır. Bunlardan birisi şöyledir: Eğer satış işlemi gerçekleştikten sonra zekât memuru gelirse kıyasa göre zekâtı satandan alması gerekir. Fakat, satış işlemi gerçekleştiğinden satandan ayn cimsinden zekât alma imkânı yoktur. Çünkü saimeler artık müşterinin mülkü olmuştur. Bu nedenle satıcıdan zekât alınmaz. Fakat bu durumda satıcı fakirin hakkını itlâf ettiğinden “mütlif” durumuna düşmüş olur ve kıyasa göre onu tazmin etmesi gerekir.<sup>91</sup>

İstihsan esasına dayalı olan diğer görüş ise şöyledir: Zekât memuru satış akdinin yapıldığı meclis dağılmadan gelirse memur muhayyerdir. Dilerse zekâtı müşterinin elinden ayn cinsinden alır, müşteri de zekât hissesi kadar olan semeni satıcıdan ister. Dilerse ayn cinsinden satıcıdan alır. Çünkü satış meclisi dağılmadığından henüz satış tamamlanmamıştır. Eğer satış meclisi dağıldıktan sonra gelirse zekâtı satıcıdan alır. Fakat ayn cinsinden alamayacağı için kıymet olarak alır.<sup>92</sup>

Hanefiler, bu meselede aynı zamanda bir müçtehit olan zekât memurunu, hadisin zahirini esas alarak zekâtı ayn cinsinden almakla, açık kıyasa dayanarak satıcıdan kıymet olarak almak (çünkü açık kıyasa göre satış akdi mülkiyeti ortadan kaldırır) arasında muhayyer bırakmışlardır.<sup>93</sup>

2) Hanefî Mezhebine göre öşür verilmeden önce toprak mahsulünün satılması durumunda onun öşürü müşteriden veya satıcıdan alınır. Eğer müşteriden alınırsa müşteri öşür bedelini satıcıdan geri alır. Zekât memuru isterse öşürü satıcıdan da alabilir. Yani her iki durumda da satılan mahsulün zekâtı alınır. Çünkü tarladan çıkarılan mahsulün onda biri fakirin, onda dokuzu da mal sahibinindir. Hanefilere göre bu meselede mahsulün onda dokuzluk kısmının satışı geçerli olurken onda birlik öşür miktarının satışı nafiz değildir. 1/10 luk öşür miktarı yukarıda ifade edildiği gibi zekât memuru tarafından müşteriden veya satıcıdan alınır.<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 173-174.

<sup>91</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>92</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 174.

<sup>93</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 174.

<sup>94</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 206.

Sonuç olarak öşrü verilmeden önce yapılan satış işlemi hukuken geçerlidir. Zekâtın ödenmemiş olması satış muamelesinin geçerliliğine engel olmaz. Fakat daha sonra satışı yapılan malın öşrü ödenir.

3) Üzüm bağı olan bir Müslüman hasat zamanı üzümlerinin bir kısmını “üzüm” olarak, bir kısmını “şıra” olarak, diğer bir kısmını da “kuru üzüm” olarak satsa ürünün öşrünü, satıştan elde ettiği gelirden ödemesi gerekir. Üzüm için nisap şart olmadığı için ne kadar elde ettiyse onun “onda birini” öşür olarak vermesi gerekir. Ebû Hanife bu görüştedir.

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e göre ise üzümün nisabı beş “vesk”<sup>95</sup> tir. Nisap miktarına ulaşan üzümün satışı yapılmışsa elde edilen gelirden öşür vermek gerekir. Çünkü üzerinde Allah hakkı bulunan bir malın satılması satışın sıhhatine mani olmaz.<sup>96</sup>

## XVIII. “(SÂİMELERDE) NİSABIN BAŞLANGICI TEMEL KILINIR, ONDAN FAZLASI BUNA BİNA EDİLİR.”(إن أول النصاب يجعل أصلا و ما بعده بناء و تبعاً)

### A. Zekât

Nisap miktarından fazla olan bir malın az bir miktarı yok olsa, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf’a göre helâk olan miktar, nisap miktarından değil nisabı aşan miktardan (vaks) kabul edilir. Bu kayıp sebebiyle nisapta bir azalma olmadığı sürece zekât sakıt olmaz.”<sup>97</sup>

İmam Muhammed ve İmam Züfer’e göre ise, yok olan kısım sadece nisabı aşan kısımdan değil malın tamamından kabul edilir. Onların delili “*Beş deveden dokuz deveye kadar bir koyun gerekir.*”<sup>98</sup> hadisidir. Bu hadis zekâtın, beşten dokuza kadar olan develerin tamamı için geçerli olduğunu haber vermektedir. Bu ise, artan malın (nâmî), zekâtan muaf olmadığı anlamına gelir. Nisabın üzerindeki mal da artan mal (nâmî) olduğuna göre o da zekâtan hâlî olmaz.<sup>99</sup>

Ebû Hanife ve Ebu Yusuf ise bu meselede, Amr b. Hazm hadisini esas almışlardır: Buna göre Hz. Peygamber, beş saime deveden bir koyunun zekât olarak verilmesini emretmiştir. Hadisten anlaşıldığına göre sayı 10’a ulaşınca kadar aradaki develerden zekât gerekmez. Bu hadis, “nisabı aşan kısmın” (vaks) vücûba dâhil olmadığına dair bir nasıttır.

<sup>95</sup> Vesk veya vesak, Hz. Peygamber zamanında kullanılan ve arpa ve buğday gibi ziraî ürünlerin ölçümünde kullanılan ölçü (keyl) birimidir. Bir vesk altmış sa’a eşittir. Altmış sa’ ise (2036 gr x 60) yüzyirmi iki kilo yüz altmış gram ağırlığındadır. Bu durumda beş vesk (5x 122,160) yani 610,800 kgr. üzümü olan kişinin zekat vermesi gerekir.

<sup>96</sup> Serahsi, a.g.e., II, 208.

<sup>97</sup> Serahsi, a.g.e., II, 176.

<sup>98</sup> Bk. Buhârî, Zekât, 33; Ebû Davud, Hadis no: 1568; Tirmîzî, Hadis no: 621;

<sup>99</sup> Serahsi, a.g.e., a.y.

İmam Serahsî bunu şöyle izah etmektedir: “Nisabı aşan kısım, nisaba tâbidir. Dolayısıyla asıl ve asla tabi olan malda az bir miktarda helâk meydana gelse, helâk olan kısım asıldan değil ona tâbi olandan sayılır. Yani azalma asılda değil ona tâbi olanda meydana gelir. Bu mesele, mudârabeye benzer. Şöyle ki, mudârahe usulü ortaklıkta kâr elde edildikten sonra bunun bir kısmı helâk olsa helâk olan kısım sermayeden değil kârdan düşülür. Dolayısıyla kârdan bir miktarı helâk olmuş sayılır. Ebû Hanife’nin bu konudaki ilkesi şudur: “Nisabın evveli asıldır, sonrası ona tâbidir.” Helâk olan da ilk nisab üzerine ziyade olan şeyden sayılır ve sanki hiç mülkiyetinde değilmiş gibi kabul edilir. Meselâ, bir adamın 35 devesi olsa ve üzerinden bir yıl geçtikten sonra bunlardan 15’i kayıp veya helâk olsa Ebû Hanife’ye göre bu kimse, kalan 20 deve için zekât olarak dört koyun vermesi gerekir. Helâk olan miktar hiç yokmuş gibi kabul edilir.”<sup>100</sup>

#### **XIX. “İKİ SEBEP BİR ARADA BULUNMAZSA İKİ HÜKÜM DE BİR ARADA BULUNMAZ.” (إذا لم يجمع السببان لا يثبت الحكمان جمعا)**

##### **A. Öşür**

Hanefî Mezhebine göre bir araziden hem öşür hem de haraç alınmaz. İmam Şafî ve İbn Ebi Leyla’ya göre ise her ikisi de alınabilir. Hanefîlerin delili İbn Mesud’dan rivayet edilen şu merfu’ hadistir: “*Müslüman bir kimsenin arazisinde öşür ve haraç birleşmez.*”<sup>101</sup> Ayrıca Hanefîler, âdil veya zalim devlet başkanlarından hiç birinin Sevad arazisinden, alma imkânları olduğu halde öşür almamalarını sadece haraç almalarını delil olarak kabul etmişlerdir.

Hanefîler yukarıdaki hadis ve Sevad arazisi uygulamasından yola çıkarak “Sebepler birleşmeyince hükümler de birleşmez” ilkesini çıkarmışlardır. Öşür ve haracın alınma sebepleri farklı olduğu için bir araziden ikisi birden alınmaz. Haracın vacip olma sebebi, arazinin savaş yoluyla fethedilmiş olmasıdır. Bu toprakta gazilerin hakkı vardır. Öşrün vacip olma sebebi ise, belde halkının kendi istekleriyle Müslüman olmasıdır. Bu tür insanların arazilerinde gazilerin hakkı yoktur. Dolayısıyla sebepler aynı olmayınca hükümler de aynı olmaz.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

<sup>101</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 208.

<sup>102</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.



**XX. “KİŞİNİN MUKİM OLMASI ASIL, SEFERÎ OLMASI ÂRIZÎDİR.” (الإقامة  
للمرء أصل و السفر عارض)**

**A. Seferîlik**

Müteahhirûn Hanefî uleması İslâm ülkesinde çadırlarda yaşayan göçebe halkın mukim mi yoksa seferî mi sayılacağı konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bazıları onların sürekli yer değiştirmeleri sebebiyle asla mukim sayılamayacağını, seferi olacaklarını söylemişlerdir. Örnek olarak da göçebe hayat süren bazı Arap kabileleriyle Türkleri zikretmişlerdir.

Aralarında İmam Serahsî'nin de bulunduğu diğer Hanefî müçtehitleri ise, söz konusu insanları mukim kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre kişinin mukim olması asıldır, seferîlik ise arızî (geçici) bir durumdur. Ayrıca göçebe hayatı süren insanlar bir yerden diğer bir yere giderken seferîliğe niyet etmezler. Onların yaşam biçimi bu şekildedir. Dolayısıyla asıl itibarîyle mukimdirler.<sup>103</sup>

**XXI. “ZAYIFIN ZAYIFA BİNA EDİLMESİ CAİZ, KUVVETLİNİN ZAYIFA  
BİNASI İSE CAİZ DEĞİLDİR.” (يجوز بناء الضعيف على الضعيف و لا يجوز بناء القوي على  
الضعيف)**

**A. Namaz**

Hanefî mezhebine göre, îmâ ile namaz kıldıran imamın arkasında îma ile namaz kılan cemaatin yanı sıra secde ile de kılanların olması halinde îmâ ile kılanların namazı câizdir. Fakat secde ile kılanlarınkî câiz olmaz. İmam Züfer'e göre ise, secde ile kılanların namazı da caizdir.<sup>104</sup>

Bu konuda Hanefîlerin ilkesi şudur: “Zayıfın zayıf olana bina edilmesi caiz, kuvvetlinin zayıf üzerine bina edilmesi ise caiz değildir.” Bu prensibe dayalı olarak çözüme kavuşturulan başka fûru örnekleri de vardır. Meselâ, sırt üstü yatarak îmâ ile namaz kılan kendisi gibi olanlar tâbî olursa namazları tamam olur; oturarak îma ile namaz kılanlar tâbî olursa namazları sahih olmaz. Çünkü bu durumdaki imamın namazı cemaatinkinden daha zayıftır. Dolayısıyla yukarıdaki kural gereği, kuvvetli olanı zayıf üzerine bina etmek caiz değildir.<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Serahsî, *a.g.e.*, I, 249.

<sup>104</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 125.

<sup>105</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

Îmâ söz konusu olmaksızın oturarak namaz kılan imama ayakta kılan cemaatin uymasının hükmü konusunda iki görüş vardır. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre, bu durumda olan cemaatin namazı sahih olur. Çünkü onlara göre, imamın hali hüküm olarak muktedî (cemaat) nin haline yakındır. Nitekim ayakta kılmaya gücü yetenin oturarak nafîle namaz kılması caizdir.<sup>106</sup>

Hâlbuki yukarıdaki ilke esas alındığında kıyasa göre bu şekildeki cemaatin namazının caiz olmaması gerekir. Fakat bu iki müçtehit Hz. Peygamberin, ömrünün son zamanlarında ayaktaki sahabeye, rahatsızlığı sebebiyle oturarak namaz kıldırmasını gerekçe göstererek kıyası terk etmişler, istihsanda bulunmuşlardır.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Serahsî, *a.g.e.*, II, 125.

<sup>107</sup> Serahsî, *a.g.e.*, a.y.

## SONUÇ

İbadet konuları Allah ile insan arasındaki ilişkileri düzenleyen ve bu yönüyle de her insanı ilgilendiren önemli konulardan biridir. Bütün dinlerde olduğu gibi İslâm'da da ibadetler, dinin değişmez(sabite)leri arasında yer almıştır. İslâm Hukuk tarihine baktığımızda zaman ve şartların değişmesiyle dinî hükümlerde bir takım açılımlar olup olmayacağı tartışıldığını görmekteyiz. Bu tartışmaların özünü, zaman ve şartların değişmesi ile insanların karşılaştıkları çeşitli sorunlara Kur'an ve Sünnet nasslarının birebir çözüm getirip getirmediği konusu oluşturmaktadır. Bir başka ifade ile Kur'an ve Sünnetin doğrudan çözüm getirmediği konularda içtihat ile çözüme ulaşmanın caiz olup olmaması problemi bu tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır.

İslâm Hukukçularının çoğunluğuna göre, nasslarda kesin çözümü bulunmayan konularda içtihada başvurmak caiz, hatta gereklidir. Yapılacak içtihat faaliyetinin sınırları konusunda ise bazı hukukçular çerçeveyi dar tutarken diğer bazıları oldukça geniş tutmuşlardır. Meselâ, içtihadı, sadece kıyastan ibaret görenler olduğu gibi Kur'an ve sünnet nasslarını lâfzî yorum kaideleri çerçevesinde yorumlamayı da bu kapsamda değerlendirecek kadar geniş anlamda anlayanlar da olmuştur. Rey merkezli fıkıh anlayışının temsilcisi kabul edilen Hanefiler, nassların lâfız ve delâletinden yola çıkarak yapılan yorumları her ne kadar istidlâl olarak adlandırsalar da aslında yaptıkları geniş anlamıyla bir içtihat faaliyetidir. Biz onların ibadetlerle ilgili bu tür çalışmalarını içtihat kapsamında değerlendirdik.

Konuluş gerekçeleri akılla tam olarak bilinmemesi (taabbüdî olması) dolayısıyla dînin sâbiteleri arasında sayılan ibadetlerin içtihada konu olup olmayacağı, eğer olacaksa bunun sınırları meselesi güncelliğini hâlâ korumaktadır. Özellikle kadının sosyal hayatın merkezinde yer aldığı günümüzde, kadınların ibadet hayatı başta olmak üzere, abdest, teyemmüm, namaz, oruç, kefare, hac, kurban ve zekât gibi ibadet konularındaki tartışmalar, ibadetlerde içtihat konusunun daha da önem arzetmesine yol açmıştır. Biz de ibadetlerde içtihat konusunu Hanefî mezhebi merkezli olarak araştırdık ve Hanefilerin uygulama açısından ibadet konularındaki içtihatlarını tespit etmeye çalıştık. Bunu yaparken de önce Hanefilerin ibadet olarak nitelendirdikleri konuları tespit ederek, ta'lil ve taabbüd açısından değerlendirdik ve bu konularda içtihat yapılıp yapılmadığını araştırdık. Daha sonra Hanefilerin içtihat anlayışına yer verdik. İkinci bölümünde Hanefî kaynaklarında ibadetler konusunda yer alan içtihatlardan örnekler verdiğimiz tezimizin son bölümünü de içtihatlara dayanak kılınan bazı ilkeler ve uygulama örneklerine ayırdık. Yaptığımız çalışmanın sonunda ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz.

1- Hanefilerin temel kaynaklarına baktığımızda, ibadet konularının namaz, oruç, zekât, hac, kurban, itikâf, adak, fitre ve kefaretlere yanında iman ve cihadı da içine alan geniş bir yelpaze oluşturduğu görülmektedir. Meselâ, Hanefî müçtehitlerinden İmam Serahsî, hükümleri, “şer’î hükümler” başlığı altında çeşitli kısımlara ayırdıktan sonra “sırf Allah hakkı olan hükümler” başlığı altında ibadet konularına yer vermiştir. İmam Serahsî, ibadetleri “mahza (halis) ibadetler”, “Hem ibadet hem de ukubet (ceza) manası taşıyan ibadetler”, malî mükellefiyet (meûnet) manası taşıyan ibadetler” ve “ibadet manası taşıyan malî mükellefiyet(meûnet)ler” şeklinde dört guruba ayırmıştır. Birinci grupta “Allah’a iman, Namaz, Zekât, Oruç, Hac, Umre, Cihad (savaş) ve İtikâf”; ikinci grupta “Kefaretler (yemin ve oruç kefaretlere)”; üçüncü grupta “Fıtır Sadakası”; dördüncü grupta da “Öşür” ibadetlerine yer vermiştir.

Serahsî’den sonra Kâsânî, Merginânî, İbnü’l-Hümâm, Mevsîlî gibi Hanefî fakihlerin eserlerine baktığımızda ise, eserlerin tasnifinden yola çıkarak ibadet konularının taharet, namaz, oruç ve hac şeklinde sıralandığını görmekteyiz. Serahsî’nin en önemli ibadetler arasında saydığı iman ve cihad konuları bu eserlerde ibadetler bölümünde yer almamıştır. Fıtır sadakası, itikâf, umre, kefaretlere gibi diğer ibadet konuları ise genellikle oruç, hac, ve zekât konuları içinde alt başlıklar halinde yer almıştır. Hanefî mezhebine mensup son dönemin büyük âlimlerden olan İbn Âbidîn de ibâdetleri sayarken yukarıda adı geçen âlimlerin taptığı sıralamaya uymuş fakat onlardan farklı olarak cihad konusunu ibâdetlere dâhil etmiştir.

Son dönemlerde yazılan muhtasar veya ilmihâl türü çalışmalarda ise ibadet konuları kalıplaşmış şekliyle “Taharet, namaz, oruç zekât ve hac” şeklindeki ana başlıklar altında yer almıştır. Halk kitlelerinin ibadetlerle ilgili konuları kolayca öğrenmesini sağlamak amacıyla el kitapları şeklinde kaleme alınan muhtasar eserlerin en tanınmışları Gaznevî’nin “el-Mukaddimetü’l Gazneviyye”si, Râzî’nin “Tuhfetü’l- Mülûk”ü ve özellikle de Şürûnbulâlî’nin “Nûru’l-İzah” adlı eseridir. Bu tür çalışmaların, daha sonraki yıllarda yaygın olarak ortaya çıkan ilmihâl kitaplarına kaynaklık ettiği görülmektedir.

2- İbadet konularının içtihadı açık olup olmadığı ya da ibadetlerle ilgili hükümlerin ta’lil edilip edilemeyeceği konusunda yaptığımız kısa araştırma sonunda şu hususları tespit ettik: Dinî hükümler konuluş gerekçeleri akılla anlaşılması ve anlaşılmaması bakımından iki grupta değerlendirilmiştir. İslâm hukukçularının çoğuna göre, dinî hükümlerde asıl olan, gerekçelerinin akılla anlaşılabilir olması (ta’lil) dır. Hanefilerin yaklaşımı da bu şekildedir. Kıyas ve içtihadı karşı oldukça mesafeli duran Zahirîler’e göre ise, dinî hükümler gerekçesi akılla anlaşılabilen, taabbüdî nitelikli hükümlerdir. Dinî hükümlerin ta’lil edilebilir yapıda

olduğunu söyleyen hukukçuların önemli bir bölümü, ibadetlerle ilgili hükümlerin de bir takım hikmet ve maslahatlar taşıdığını fakat insan aklının bunu tam olarak kavrayamayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bu yaklaşıma göre, ibadetlerle ilgili hükümlerde ta'lil söz konusu olacaksa bu, illet ile değil hikmetle ta'lil şeklinde olur. Meselâ, Hanefî hukukçulardan İbn Abidin'in naklettiğine göre, taabbüdî hükümler, Allahın bildiği fakat kullar tarafından bilinmeyen bir takım hikmetlere dayanmaktadır. Bu hikmetler de, ta'lili hükümlerde olduğu gibi, kulların maslahatını sağlamak ve onlardan mefsetedi def etmektir.

Hanefiler, teorik olarak, taabbüdî hükümler gurubunda mütalâa edilen ibadetlerin asılları konusunda hatta teferruatında kıyas yapılamayacağını ifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre ibadetler konusunda kıyası caiz görmek, yeni bir ibadet ihdas etmeye yol açabilecektir. Böyle bir durum ise onlara göre asla caiz değildir. Teoride durum bu şekilde iken uygulamada Hanefî fûrû kaynaklarında ibadetlerin asıllarında değil fakat teferruat diyebileceğimiz konularında, ibadetlerin uygulaması sırasında organizasyonu sağlamak, mükelleflere kolaylık sağlamak, onlardan sıkıntıyı gidermek ve içine düşebilecekleri şüphelerden onları kurtarmak amacıyla kıyas da dahil olmak üzere çoğunu istihsan kapsamında değerlendirdiğimiz zaruret, umumu'l-belva, kolaylaştırma, maslahat, kaçınılmazlık, zararı uzaklaştırma (def'u'z-zarar) gibi esaslara dayanarak bir çok hüküm veya fetva vermişlerdir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde yer verdiğimiz içtihat örneklerinin bir kısmı lafzî usûl kaidelerinden yola çıkılarak Kur'an ve Sünnet naslarının (metinlerinin) yorumuna, bir kısmı da yukarıda sözünü ettiğimiz kıyas, istihsan gibi aklî esaslara dayanmaktadır. Hanefilerin ibadetlerle ilgili Kur'an ve Sünnet naslarını yorumlarken umum-husus, mutlak-mukayyet, zahir-nass, delâlet, emir nehiy, teâruz ve tercih gibi kaidelerden yaralandıkları görülmektedir. Ayrıca haber-i vahitle nass (kur'an ve sünnetin metni/hükmü) üzerine ilavede bulunulamayacağı Hanefilerin üzerinde durdukları önemli bir konudur.

Meselâ, Abdest organlarının belli bir sıraya göre yıkanması (tertip) Hanefilere göre sünnettir. Şafî ve Hanbelîlere göre ise farzdır. Onların bu konudaki delillerinin özünü Rasulullah'ın abdestte "tertibe riayet etmesi" oluşturmaktadır. Hanefiler ise, bu konudaki rivayetlere dayanarak abdestte tertibi şart koşmanın nasslara ilâve anlamına geleceğini söylemişlerdir. Hanefilere göre, nesih anlamına gelen nasslara ilâvenin gerçekleşebilmesi için nesh edenin nesh edilenle aynı derecede kesinlik ifade etmesi gerekir. Burada ise durum böyle değildir. Çünkü Kur'an sadece dört organın temizlenmesini emretmiştir. Bunun gerçekleşebilmesi için tertibe gerek yoktur. Tertip olmadan da bunlar yerine getirilebilir. Örneğin bir kimse suya dalsa bu dalış abdest için yeterli olur. Hanefilere göre Hz.

Peygamber'in tertibe riayet etmesi, tertibin rükün olmasına delâlet etmez. Çünkü O, mazmaza ve istinşaka da devam etmiştir, fakat devam etmesi mazmaza ve istinşakın rükün olması için yeterli bir delil olmamıştır. Zira bu rivayetler âhad yollu rivayetlerdir.

3-Hanefiler, hakkında birden fazla hadis olan konularla ilgili hükümde bulunurken kendi şartlarına uyan hadisleri esas almışlar, diğer rivayetleri ise tahsis, nesh, hadisin zayıf olması, şahsa ve duruma özel olması gibi sebebeplerle devre dışı bırakarak te'vil yoluna gitmişlerdir. Yaptığımız bu çalışma sırasında bu tür te'villerin çok sayıda örneğine rastladık. Fakat biz ikinci bölümde bunlardan sadece bir kısmına yer verebildik. Konuyla ilgili olarak şu örneği burada zikretmek istiyoruz:

Hanefilere göre ölüye gıyabında cenaze namazı kılınmaz. Malikiler de bu görüştedir. İmam Şafî'ye göre ise, gıyâbî cenaze namazı kılmak cazidir. Delili, Hz. Peygamber'in Habeş kralı Necâşî'nin cenaze namazını gıyabında kılmasıdır. Nitekim Câbir'den yapılan rivayete göre, Hz. Peygamber, Necâşî'nin dört tekbir getirmek suretiyle cenaze namazını gıyabında kılmıştır. Başka bir rivayette de Hz. Peygamber, Necâşî'yi kastederek Habeş ülkesinde ölen salih adamın cenaze namazının kılınmasını istemiş, sahabeyle birlikte de kılmıştır.

Hanefiler, gıyabî cenaze namazına cevaz veren bu rivayetleri, bu uygulamanın devlet başkanı olması sıfatıyla Rasulüallah'a özgü olduğu, başkaları için cevaz teşkil etmeyeceği şeklinde te'vil etmişlerdir. Hanefilerin bu konuda delil olarak ileri sürdükleri başka izahlar varsa da sözü edilen hadisleri te'vil ederek devre dışı bırakmaları dikkat çekici ve Hanefilere özgü olduğunu düşündüğümüz bir durumdur.

4-Aklî esaslara dayalı içtihatlar başlığı altında yer verdiğimiz kıyas ve istihsan örneklerini incelediğimizde Hanefilerin teoride ifade edildiğinin aksine birçok içtihat ve istidlâllerde bulduklarını görebiliriz. Şafîlilerin kıyas adıyla yaptıkları içtihatları Hanefiler ibadetler konusunda delâletün nass (nassın delâleti) adıyla yapmışlardır. Fakat onlar bunun kıyas olarak adlandırılmayacağını özellikle ifade etmişlerdir. Hanefiler, nassların delâleti şeklinde olmayıp, usûl dilindeki teknik anlamıyla kıyas metoduna dayalı içtihatlarda da bulunmuşlardır.

Araştırmamızda tespit ettiğimiz hususlardan biri de istihsan konusuyla ilgilidir. Hanefiler fikhın diğer konularında olduğu gibi ibadet konularında da istihsan metoduna oldukça sık başvurmuşlardır. Nass ve icma yoluyla yapılan istihsanların yanında gizli kıyas ve istisna yoluyla yapılan istihsan örneklerini zikrettik. Hanefi kaynaklarında yer alan ve bazen istihsan kelimesi zikredilerek, bazen de istihsan olduğu siyak ve sibakından anlaşılan

içtihatlarla bakıldığında bunların çoğunun istisna yoluyla yapılan istihsanlardan oluştuğu görülmektedir. Yukarıda da kısmen ifade ettiğimiz gibi maslahat, zaruret, zararı def etme, kolaylaştırma, umûmu'l-belvâ gibi esaslara dayanarak yapılan içtihatları Hanefî kaynaklarındaki istihsan tanımlarının kapsamını ve Hanefîlerin istihsan anlayışını inceleyen çalışmalarda istisna çeşitlerini göz önünde bulundurarak “istihsana dayalı içtihatlar” başlığı altında zikrettik.

5- İstihsan kapsamında da değerlendirilebilecek fakat müstakil olarak değerlendirilmesini daha doğru bulduğumuz ihtiyat, taabbudîlik, makasid, töhmet gibi sebeplerin esas alınarak yapıldığı içtihatları ise ayrı bir başlık altında ifade ettik. Bu arada Hanefî usûl ve fûru kaynaklarında tespit ettiğimiz hususlardan biri de, bu kitaplarda daha sonraki dönemlerde “küllî kaide” veya “fıkıh kaidesi” gibi isimlerle anılacak ve hakkında müstakil çalışmalar yapılacak olan bazı ilkeler (el-asl) ve bu ilkelere dayalı içtihatlardır. Bu asıllar, İmam Kerhî (er-Risale), ed-Debûsî (Te'sîsü'n-Nazar) ve İmam Serahsî (el-Mebsût) gibi müçtehitlerin eserlerinde görülebilir. Sözü ettiğimiz asıllar Hanefî kaynaklarında bazen Kitap sünnet ve icma gibi şer'î delil anlamında bazen de fıkıh kaidesi anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla ibadetlerle ilgili bazı hükümler bu asıllara bina edilmiştir. Tezimizin üçüncü bölümünde Hanefî kaynaklarından el-Mebsut adlı eserden tespit ettiğimiz bazı asıllara ve bunlara dayalı içtihatlar yer verdik. Bu bölümde fıkıh kaidelerinin müstakil kaynak olarak kabul edilip edilmeyeceği tartışmasının detaylarına girmeden sadece örnek kabilinden orijinal bulduğumuz ilkelere bazılarını zikretmeyi uygun gördük. Kanaatimize göre fıkıh kaidesi anlamında kullanılan asıllar Hanefî müçtehitleri tarafından Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un içtihatları üzerinde yapılan istikra sonucu tespit edilmiştir. Fûru kaynaklarındaki içtihatlar da daha sonra bu ilkelere ilişkilendirilmiş veya dayandırılmıştır. Biz böyle bir çalışmayı da fikhî hükümleri anlama çabası olarak görüyor ve içtihat faaliyeti içinde mütalâa ediyoruz.

Son olarak ifade etmek isteriz ki, tez boyunca zikrettiğimiz ibadetlerle ilgili içtihat örneklerinin her biri esasen bir makaleye konu olacak değer ve genişliktedir. Bu nedenle tezimizde de yer verdiğimiz gündemdeki ibadet konularının araştırmacılar tarafından makale çalışmalarına konu edilmesinin yararlı olacağına inanıyoruz.

## BİBLİYOGRAFYA

- AHMED B. HANBEL** (ö.241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- AKYÜZ**, Vecdi, *Hz.Peygamber'in Yaklaşım ve Uygulamalarında İbadet İlkeleri*, İlke Yayıncılık, İstanbul 2002.
- .....*Mukayeseli İbadetler İlmihali*, I-IV, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- .....*Dört Mezhep İmami*, MÜİF Yayınları, İstanbul, 1996.
- APAYDIN**, H. Yunus, "İctihad", DİA, C. XXII. İstanbul 2000.
- ..... "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyonu: Ebû Hanîfe", İslamî Araştırmalar Dergisi, C. 15, sy. 1-2, Ankara, 2002.
- ..... "Kıyas", DİA, C. XXV, Ankara 2002
- ..... "Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", Marife Dergisi, yıl. 2, sy. 1. Konya,2002.
- ..... "İbn Kayyım el-Cevziyye" DİA, C. XX, İstanbul 1999.
- ATAR**, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, MÜİFVY., İstanbul 1998.
- ATAY**, Hüseyin, "Sahur Vaktinin Tayin ve Tespiti", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 5. Ankara, 1981.
- AYBAKAN**, Bilâl, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- AYDIN**, Hüseyin, "İslam'da İbadetin Kur'an Nazmı ile Kayıtlılığı Meselesi", İslamî Araştırmalar Dergisi, C. XV, sy. 4.
- AYDIN**, İbrahim Hakkı, "İstihsan Temelinde Akıl ve Ebû Hanîfe", İslamî Araştırmalar Dergisi, C. 15, sy. 1-2, Ankara, 2002.
- BÂBERTÎ**, Ekmelüddin Muhammed (ö.786/1384), *el-İnâye ale'l-Hidâye*, Mısır 1970.
- BAKTIR**, Mustafa, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1988 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- BARDAKOĞLU**, Ali, "Hanefî Mezhebi", DİA, C. XVI, İstanbul 1997.
- ..... "Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve Istislah Görüşü", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Kayseri, 1986.
- ..... "İstihsan", DİA, C. XXIII, İstanbul 2001.
- ..... "Delâlet", DİA, C. IX, İstanbul 1994,
- ..... "Delil", DİA, C. IX, İstanbul 1994
- BEROJE**, Sahip, "İslam Hukukunda Ehl-i Re'y ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı", İslamî Araştırmalar Dergisi, C. 15, sy. 1-2, Ankara, 2002.
- BEŞER**, Faruk, "Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı", Usûl Dergisi, C. 1, sy. 1, Adapazarı, 2004.
- BİLMEN**, Ömer Nasuhi (ö.1971), *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Yayınevi, İstanbul t.y.
- .....*Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınları, İstanbul ty.
- BUHARİ**, Muhammed b. İsmail (ö.256/869), *el-Câmiu's- Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- CANAN**, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1989.
- CİLACI**, Osman, "Dua", DİA, C. IX, İstanbul 1994.
- ÇALIŞ**, Halit, "Kurbanın Dini Hükümü ve Fert ya da Aile Adına Kesilmesi", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 3, Konya, 2004.
- ÇAKAN**, İsmail Lütfü, *Ana Hatlarıyla Hadis*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 1985.



- ÇINAR**, Aliye, “*Din Dili: Sembol ve Ritüel*”, (KURAV’ın düzenlediği “Dindarlık Kavramı ve Dindarlık Olgusu Sempozyum”unda sunulan yayınlanmamış tebliğ metni, İstanbul 2004).
- DALGIN**, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular*, Etüt Yayınları, İstanbul 2004.
- DEBÛSÎ**, Ebû Zeyd (ö.432/1040), *Te’sîsü’n-Nazar*, Mısır, ty.
- DİHLEVÎ**, Şah Veliyyullah (ö. 1762), *Huccetullahi’l-Bâliğa*, çev. Dr. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, C. I-II, İstanbul 1994.
- DÖNDÜREN**, Hamdi, “*Günümüzde İslam Hukuku Araştırmaları*”, (U.Ü.İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanı ve Öğrencilerine Sunulan Konferans Metni, Bursa 1987).  
 .....*Delilleriyle İslam İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul 1998.  
 ..... “*Zaman ve Şartların Değişmesiyle İslamî Hükümler Değişir mi?*”, UÜİFD, C. 7, sy. 7, Yıl.7, Bursa, 1998.
- DÖNMEZ**, İbrahim Kâfi, “*İcmâ*”, DİA, C. XXI, İstanbul 2000.  
 .....*İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, İstanbul 1981, 97–99.  
 (Yayınlanmamış Doktora Tezi)
- EBU DAVUD**, Süleyman b. Eş’as (ö.275/888), *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- EBU ZEHRA**, Muhammed, *Usûlü’l-Fıkh*, Tebliğ Yayınları, İstanbul, t.y.  
 .....*İslam’da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Doç. Dr. Abdülkadir Şener, Hisar Yayınları, İstanbul 1983.  
 .....*Ebû Hanîfe* (çev. Osman Keskiöğlü), DİBY, Ankara 1997
- EKİNCİ**, Ekrem Buğra, *İslam Hukuku ve “Önceki Şeriatler”*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2003.
- ERDOĞAN**, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkamın Değişmesi*, MÜİFDY, İstanbul 1994.  
 .....*Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.
- EZRAKÎ**, Ebu’l-Velid Muhammed (ö.244/858), *Kâbe ve Mekke Tarihi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Feyiz Yayınları, İstanbul 1974.
- FARÛKÎ**, Muhammed Y., “*Hulefâ-i Râşidîn ve İlk Fukahânın Kararlarında Örfün Etkisi*”, çev. F. Mehveş Kayani, İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi, C. 2, sy. 1, İstanbul, 1994.
- GAZALÎ**, Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, çev. Ali Arslan, İstanbul 1971.
- GRAF**, Erwin- Falaturi, Abdoldjavad, “*Geleneksel İslam Hukuk Anlayışında Örf Âdet ve Hukuk*”, İslam Hukuku Üzerinde Araştırmalar, çev. Doç Dr. Halit Ünal, Usûl Yayınları, Kayseri 1994.
- GÜÇ**, Ahmet, “*Kurban*”, DİA, C. XXVI, Ankara 2002.
- GÜLEÇ**, Hasan, “*İslam’da Kefaretler*”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. VI, İzmir, 1989.
- GÜNER**, Osman, *Ebû Hureyre’ye Yönelik Eleştiriler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- HADİMÎ**, Ebû Said, *Mecâmiu’l-Hakâik*, İstanbul ty.
- HALLÂF**, Abdülvahhab, *İlmu Usûli’l-Fıkh* (İslam Hukuk Felsefesi), çev. Prof. Dr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.
- HAMİDULLAH**, Muhammed, *İslama Giriş*, çev. K.Kuşçu, Nur Yayınları, 5. Baskı, Ankara, ty.  
 ..... “*Serahsî*”, İA, MEB., X, 1977.
- HATİBOĞLU**, Mehmet (ö.1945), *Ana Kaynaklarına Göre İslam Dini (Usul ve Tatbikat)*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1946.
- HEFFENİNG**, “*İbadat*”, İA, C. V/II, MEB, İstanbul 1977.
- HINN**, Mustafa Sait, *İslam Hukunda Yöntem Tartışmaları*, çev. Doç Dr. Halit Ünal, Rey Yayıncılık, Kayseri 1993.

- HİLMİZÂDE**, İbrahim Rifat, *Meşâhir-i Ashâb-ı Güzîn ve Terâcim-i Ahvâl-i Fukahâ (Ashab-Fukaha-Müctehidler)*, Sadeleştiren: Vahdettin Arvas, Akabe Yayınları, İstanbul 1985
- HUDARÎ**, Muhammed, *Târîhu't-Teşrî'l-İslâmî (İslam Hukuku Tarihi)* çev. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yayınları, İstanbul 1974.  
.....*Usûlü'l-Fıkh*, Mısır 1969,
- İBN ÂBİDÎN**, Muhammed Emîn (ö.1252/1836), *Reddü'l Muhtâr ale'd- Dürri'l-Muhtâr*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.
- İBN AŞUR**, Tahir, *Makasidü's-Şerîati'l-İslamiyye (İslâm Hukuk Felsefesi)*, (Çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz), İklim Yayınları, İstanbul 1988, s. 71.
- İBN HAZM**, Ebû Muhammed (ö. 451/1063), *en-Nübez el-Kâfiye fî Ahkâmi Usûli'd-Dîn (Usûl-i Dîn)*, çev. İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- İBNU'L-HÜMÂM**, Kemâlüddîn Muhammed (ö.681/1457), *Fethu'l-Kadîr*, Mısır 1970.  
.....*et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1403/1983.
- İBN KAYYIM EL-CEVZİYYE**, Muhammed b.Ebî Bekr (ö.751/1350), *I'lâmü'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemin*, Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 1991.  
.....*Zâdü'l-Meâd*, çev. Ş.Özen, H.A.Özdemir, A.V.Kurt, İklim Yayınları, İstanbul 1989.
- İBN KUDÂME**, Muvaffakuddin (ö.620/1223), *el-Muğni*, Kahire, 1970.
- İBN MACE**, Muhammed b Yezid (ö.275/888), *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- İBN MANZÛR**, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn (ö.711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ty
- İBN NÜCEYM**, Zeynelabidin b. İbrahim (ö.970/1563), *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, Mısır 1904,
- İBN RÛŞD** el-Hafîd, Muhammed b. Ahmed (ö.520/1126), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985.
- İBN TEYMİYYE**, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim (ö.728/1327), *el-Ubûdiyye*, Beyrut 1969.
- KAHRAMAN**, Abdullah, *İslam'da İbadetlerin Değişmezliği*, Akademi Yayıncılık, İstanbul 2002.  
.....*"Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbâdeti Konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü"*, Marife Dergisi, yıl: 4, sy. 2, Konya 2004.
- KALLEK**, Cengiz, *"el-Hidâye"*, DİA, C. XVII, İstanbul 1998.
- KARADÂVÎ**, Yusuf, *el-İbâdetü fi'l- İslâm*, Beyrut 1971, ve tercümesi ( çev. Hüsameddin Cemal), Çığır Yayınları, İstanbul 1974.
- KARAMAN**, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989.  
.....*İslam Hukukunda İctihad*, MÜİFVY., İstanbul 1996.  
.....*"Fıkıh"*, DİA, C. XIII, İstanbul 1996.  
.....*"Âdet"*, DİA, C. I, İstanbul 1988.
- KASÂNÎ**, Alâuddîn Ebû Bekr (ö.587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertibi's- Şerâi'*, Neşreden: Zekerriyya Ali Yusuf, Mukaddime ve Tahric: Ahmed Muhtar Osman, Kahire 1972.
- KELEBEK**, Mustafa, *"İslam Hukukunda İstishab Delili ve Uygulamadaki Yeri"*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, yıl. 1999.
- KELEŞ**, Ekrem, *"Ru'yet-i Hilal Meselesi"*, Marife Dergisi, yıl. 2, sy. 2, Konya, 2002.
- KELPETİN**, Hatice, *"İlmihal"*, DİA, C. XXII, İstanbul 2002.
- KERHÎ**, Ebu'l-Hasan (ö.340/951), *er-Risâle (Risâletün fi'l-Usûl)*, (Debûsî'nini Te'sîsü'n-Nazar'ı ile birlikte), Mısır, ty.
- KILIÇER**, M.Esad, *İslam Fıkında Re'y Taraftarları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994.
- KIRBAŞOĞLU**, M. Hayri, *"İlmihal Dindarlığının İmkanı Üzerine"* İslâmiyât Dergisi, C. V, sy. 4, Ankara, 2002.

- .....*Namazların Birleştirilmesi*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2004.
- KIYICI**, Selahattin, *İslam Hukukunda Örf ve Âdet*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990.
- KOCA**, Ferhat, “*İbadet*”, DİA, C. XIX, İstanbul 1999.
- ..... “*Kâsânî*”, DİA, XXIV, İstanbul 2001.
- ..... “*İbnü’l-Hümâm*”, DİA, C. XXI, İstanbul 2000.
- ..... “*İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfi’nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi*”, İLAM Araştırma Dergisi, C. 1, sy. 1, İstanbul, 1996.
- .....*İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, TDVY., İstanbul 1996.
- ..... “*İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve Kaynaklar Hiyerarşisi Üzerine Bazı Düşünceler*”, I. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Eğitim Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve “İslam Hukûk Usûlünün Problemleri” Sempozyumu, Çorum 2004.
- KOÇKUZU**, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşrî Yönlerinden Değeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- KUBEYSÎ**, Ahmed Abdürrezzak, *İtikâf*, çev. Nurettin Yıldız, Risale Yayınları, İstanbul 1987.
- KURDÎ**, M. Necmüddin, *Şer’î Ölçü Birimleri*, Burûc Yayınları, İstanbul 1996.
- KURUL**, *İlmihal (İman ve İbadetler/İslam ve Toplum)* C. I-II, TDV. Yay. İstanbul 1999.
- MERGİNÂNÎ**, Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr (ö.593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî*, I-X, 1.Baskı, Mısır, 1970.
- MEVLEVÎ**, Şey Faysal, *İbadetler Fıkhı*, çev. Recep Çetintaş, İstışare Yayınları, İstanbul 1991.
- MEVSİLÎ**, Ebu’l-Fadl Mecdüddin (ö.683/12849), *el-İhtiyâr li Ta’lîli’l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1984.
- MİRAS**, Kamil, (ö.1376/1958) *Sahih-i Buhari Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarih Tercümesi*, I-XII DİB. Yayınları, Ankara 1984.
- MUSA**, Yusuf, *Târîhu’l- Fıkhî’l-İslâmî*, çev. Ahmet Meylânî, Arslan Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1983.
- NEDVÎ**, Ali Ahmed, *el-Kavâidü’l-Fıkhîyye*, Beyrut 1994.
- NEDVÎ**, Ebu’l-Hasan, *Kur’an ve Sünnette İ’tikad, İbâdet ve Ruh Terbiyesi*, Risale Yayınları, İsytanbul t.y.
- OLGUN**, Tahir, *Müslümanlıkta İbâdet Tarihi*, Ankara, 1998.
- OKUR**, Kâşif Hamdi, “*Ebû Hanîfe ve Anadilde İbâdet*” İslâmî Araştırmalar Dergisi, C. 15, sy.1-2, Ankara 2002.
- ÖĞÜT**, Salim, “*Emir*”, DİA, C. XI, İstanbul 1995,
- ÖZEL**, Ahmet, “*Adak*”, DİA, C. I. İstanbul 1988.
- ..... “*Hanefî Mezhebi-literatür*”, DİA, C. XVI, İstanbul 1997.
- ..... “*Asıl*”, DİA, C. III, İstanbul 1991.
- .....*Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDVY, Ankara 1990.
- ....., “*İbn Âbidîn*” DİA, C. XIX, İstanbul 1999.
- ÖZEN**, Şükrü, “*Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları*”, Marife Dergisi, yıl.3, sy. 1, Konya, 2003.
- ÖZSOY**, Ömer - Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur’an (Sistemik Kur’an Fihristi)*, Ankara 1999.
- ÖZTÜRK**, Yaşar Nuri, *İslâmî Kavramlar Ansiklopedisi*, Hürriyet Ofset, İstanbul 1991.
- PARLADIR**, Selahattin, “*Dua*”, DİA, C. IX, İstanbul 1994.
- PEKCAN**, Ali, “*İmam Ebû Hanîfe’nin Fıkhî Metodolojisi*”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, C. 15, sy. 1-2, Ankara, 2002.
- ..... “*Mevrid-i nassda ictihada mesağ yok (mu?) dur.*”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Konya 2003.

- RÛDÂNÎ**, Muhammed b. Süleyman (ö.1094) *Cem'u'l-Fevâid Min Câmi'l-Usûl ve Mecmai'z-Zevâid*, çev. Naim Erdoğan, Tahrir: Yusuf Özbek, C. I-VI, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- SERAHSÎ**, Muhammed b. Ahmed b.Ebî Sehl (ö.483/1090) *el-Mebsût*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1983.
- .....*Usûl*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.
- ŞİNANOĞLU**, Mustafa, “*İbadet*”, DİA, XIX, İstanbul 1999.
- SÜYÛTÎ**, Celâlüddîn Abdurrahman (ö.911/1505), *el-Câmiu's-Sağîr*, Mısır 1954.
- ŞAFAK**, Ali, “*İslam Hukukunda Kaynaklar-İctihad-Müctehid-Mezheb-Taklid ve Teflik Meseleleri Üzerine Bir Araştırma*”, Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, sy. 3, Erzurum, 1979.
- ŞÂFÎÎ**, Muhammed b. İdris (ö.204/820), *er-Risâle*, Mısır 1940. (çev. A.Muhammed Şakir, Nur Dağıtım, Ankara t.y.)
- ŞAHİNOĞLU**, Nazif, “*İslam Düşüncesinde İctihadın Önemi*”, Kalem ve Onur Dergisi, sy.3, yıl.1994.
- ŞÂTİBÎ**, Ebu İshak (ö.790/1338), *el-Muvâfakât, fi Usûli's-Şeria*, Beyrut ty.
- ŞEKERCİ**, Osman, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.
- ŞELEBÎ**, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, Beyrut 1981.
- ŞENER**, Abdülkadir, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstihsan Istıslah*, DİBY, Ankara 1971.
- ŞENER**, Mehmet, “*İ'tikâf*”, DİA. C. XXII, İstanbul 2001.
- ŞENTÜRK**, Habil, *İbadet Psikolojisi (Hz. Peygamber Örneği)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- ŞEVKÂNÎ**, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö.1250/1834), *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki İlmi'l-Usûl*, Tahkik: Ebû Mus'ab Muhammed Said el-Bedri, Beyrut 1992.
- .....*Neylü'l-Evtâr*, Mısır, t.y.
- ŞEYBÂNÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan (ö.189/ 806), *Kitâbu'l-Asl (el-Mebsût)*, C. I-V, Beyrut 1990.
- ŞÜRÜNBÛLÂLÎ**, Hasan b. Ammâr b.Ali (ö.1069/1658), *Merâkı'l-Felâh Şerhu Nûri'l İzâh*, Temel Neşriyat, İstanbul 1985.
- TAHTÂVÎ**, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl (ö.1231/1816), *Hâşiyetü alâ Merâkı'l- Felâh Şerhu Nûri'l-İzâh*, Temel Neşriyat, İstanbul 1985.
- TAŞTAN**, Osman, “*İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz*”, İslami İslâmî Araştırmalar Dergisi, C. 8, no: 2, Ankara, 1995.
- .....-“*İslam Hukukunda Sahabî Otoritesinin Kaynağı ve Niteliği*”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, C. 8, no: 2, Ankara, 1995.
- TEKİN**, Mustafa, “*Dindarlık Bağlamında Ameli Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım*”, KURAV'ın düzenlediği “Dindarlık Kavramı ve Dindarlık Olgusu Sempozyum” unda sunulan tebliğ metni, İstanbul 2004.
- TİRMİZÎ**, Muhammed b. İsa (ö.279/892), *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- TÛFÎ**, Necmüddin Süleyman (ö.716/1316), *Risâletün fi Riâyeti'l-Maslaha*, Tahkik ve Ta'lik: Dr. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Kahire 1993.
- TURAN**, Abdülbâkî, “*Kur'an-ı Kerim'deki Yeminler (Aksâmu'l- Kur'an)*”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Konya 1986.
- ULUDAĞ**, Süleyman, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDVY, Ankara 2001.
- ÜNAL**, Hâlit, “*Bedâu's-Sanâi'*”, DİA, V, İstanbul 1992.
- ÜNAL**, İsmâîl Hakkı, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİBY, Ankara 2001.
- YAVUZ**, Yunus Vehbi, *İslam'da Zekat Müessesesi*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1983.
- .....*Hakikatü'l-İcmâ ve'l-İstihân ve Devruhumâ fi't-Teşrî'l-İslâmî*, Bayrak Yayınları, İstanbul 2000.

- .....*Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993.
- .....“*İcmân Hakikati ve İslam Teşrindeki Önemi*”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 3, Konya 2004.
- .....“*Ebû Hanîfe’yi Tanımak*”, İslamî Araştırmalar Dergisi, C. 15, sy: 1-2, Ankara 2002.
- YAVUZ**, A. Fikri - Y. Vehbi, *Küçük İlmihal*, Çağrı Yay. İstanbul–1982.
- YERİNDE**, Adem, “*Hz. Peygamberin İctihadı Meselesi*”, Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Peygamberimiz Hz. Muhammed (S.A.V) – Özel Sayı- Ankara, 2003.
- YILDIZ**, Abdullah, “*Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî’nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli- 1*”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı IV, Şanlıurfa, 1998.
- ZENCÂNÎ**, Şihâbüddîn Mahmud b. Ahmed (ö. 656/1258), *Tahrîcü’l-Fürû ale’l-Usûl*, Tahkik: Muhammed Edip Salih, Beyrut 1987.
- ZEYDAN**, Abdülkerim, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Prof.Ali Şafak, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985.
- .....*el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkıh*, ( Fıkıh Usûlü, Çev. Ruhi Özcan), Emek Matbası, 1982.
- ZEYLÂÎ**, Abdullah b. Yusuf (ö.762/1361), *Nabu’r-Râye li Ehâdîsi’l-Hidâye*, Mektebetü’l-İslâmiyye, 1393/1973.
- ZUHAYLÎ**, Vehbe, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi* (el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletühû), C. I-X, çev. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy v.dğr., Risale Yayınları, İstanbul 1994.

## ÖZGEÇMİŞ

1966 da Balıkesir ili Dursunbey ilçesinin Güğü köyünde doğdum. İlkokulu köyde, Ortaokulu Dursunbey, Liseyi Bursa İmam Hatip Lisesinde okudum. 1984 de kazandığım Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1988 yılında mezun oldum. 1996 da Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalında Doç. Dr. Davut Yaylalı danışmanlığında mastır öğrenimi tamamladım. Yüksek Lisans tezimin adı "İbn Kayyım el-Cevziyye' nin Eserlerinde Muhakeme Hukuku"dur.

1988 de Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni olarak Batman Teknik Lise ve Endüstri Meslek Lisesinde göreve başladım ve burada yaklaşık dört yıl süreyle görev yaptım. 1992 de Bursa ili Mustafakemalpaşa ilçesi İmam-Hatip Lisesine tayin oldum. Halen aynı okulda Meslek Dersleri öğretmeni ve Müdür Yardımcısı olarak görevime devam etmekteyim.

Evli ve iki çocuk babasıyım.