

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI



TEMEL İBADETLER ÇERÇEVESİNDE
ŞEYHAYN-ŞEYBÂNÎ İHTİLAFI

EMİNE KURTULAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. AHMET YAMAN

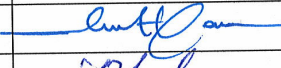
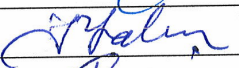

Konya – 2019

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN KONYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	EMİNE KURTULAN
	Numarası	168106041003
	Ana Bilim /BilimDalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/ İSLAM HUKUKU
	Programı	Yüksek Lisans
	TezDanışmanı	Prof. Dr. AHMET YAMAN
	Tezin Adı	TEMEL İBADETLER ÇERÇEVESİNDE ŞEYHAYN-ŞEYBÂNİ İHTİLAFI

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan TEMEL İBADETLER ÇERÇEVESİNDE ŞEYHAYN-ŞEYBÂNİ İHTİLAFI başlıklı bu çalışma 25/10/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	DanışmanveÜyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	AHMET YAMAN	
2	Doç. Dr.	İSMAİL YALÇIN	
3	Dr. Öğr. Üyesi	NECMEDDİN GÜNEY	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Emine KURTULAN		
	Numarası	168106041003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM HUKUKU		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
Tezin Adı	TEMEL İBADETLER ÇERÇEVESİNDE ŞEYHAYN-ŞEYBÂNİ İHTİLAFI			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Emine KURTULAN



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Emine KURTULAN		
	Numarası	168106041003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ahmet YAMAN		
Tezin Adı	TEMEL İBADETLER ÇERÇEVESİNDE ŞEYHAYN-ŞEYBÂNÎ İHTİLAFI			

Asrı saadetten itibaren ferdi mesailer olarak şekillenen fıkhi faaliyetler, hicri dördüncü asrın ortalarına gelindiğinde artık kurumsal bir yapıya bürünmüş ve belli bir kurumun/mezhebin çatısı altında sürdürülmüştür.

Bu kurumlar, görüşleri mezhep sistematığının temelini oluşturan ve “kurucu imam” da denilen kimselere nispet edilmiş ve onların adıyla bilinegelmiştir. Bununla birlikte her ne kadar kurucu imam ön planda tutulsa da bir kurumun oluşumunu tek kişiye inhisar etmek isabetli değildir. Çünkü kurucu imamın çevresinde olup ona öğrencilik yapmış kimselerin de bu oluşuma verdikleri katkılar yadsınamayacak ölçüdedir.

Aynı kurum altında mesai harcamış âlimlerimiz her konuda fikir birliğinde olmamış Kur’an ve sünneti temel alarak “müctehedün fih” dediğimiz alanlarda hem kurucu imamın hem de diğer mesai arkadaşlarının görüşlerinden farklı görüşler de serdetmişlerdir. Bu durum, diğer mezheplerde olduğu gibi Hanefilerde de çok belirgindir.

Bu tez çalışmasında, Hanefi mezhebinde kurucu otorite kabul edilen Ebu Hanife (v.150/767) ve mezhep içi imamlar hiyerarşisinde ondan sonraki konuma sahip olan Ebu Yusuf (v.182/798) ile mezhebin tedvini ve bize ulaşmasında önemli bir yere sahip olan İmam Muhammed (v.189/805) arasında meydana gelen ihtilafli görüşler temel ibadetler özelinde ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışma, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, sınırları, amacı, izlenen yöntem ve yararlanılan kaynakların sistematik açıklaması yer almaktadır. Birinci bölümde üç imam arasında temizlik ve bedenî ibadetlerde meydana gelen ihtilafli görüşler tespit edilip ele alınmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise mâlî ve mâlî-bedenî ibadetlerdeki ihtilafli görüşlerin tespiti ve incelenmesine yer verilmeye çalışılmıştır.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Görüşlerin incelenmesinde ihtilafların sebepleri, imamların çıkış noktaları, delilleri, meşayihın görüşler arasındaki tercihleri ve mezhepte konuya dair fetvaya esas olanın hangi tarafın görüşü olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.





T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Emine KURTULAN		
	Student Number	168106041003		
	Department	BASIC ISLAMIC SCIENCES / İSLAMİC LAW		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Ahmet YAMAN		
Title of the Thesis/Dissertation	THE DIFFERENCE BETWEEN THE TWO SHEIKHS AND SHAIBANI IN BASIC WORSHIP			

Fiqhi activities, which began as individual efforts in the first Islamic century, have become an institutional structure in the middle of the fourth century of hijrah and continued under the roof of a certain school of law.

These institutions are based on the opinions of the 'founding imams' who form the basis of the systematics of the school of law and have become known by their name. However, even though the founding imam is kept in the forefront, it is not right to descend the formation of an institution to just one person. Because the students around the imam who made contribution to this formation as a student cannot be denied.

The scholars who spent their time under the same institution did not agree on all matters, based on the Qur'an and Sunnah they have also differentiated their views from the views of both the founding imam and other colleagues in the 'mujtahad fih' areas. This situation is very evident in the Hanafis, as it is the case in the other schools of law.

In this thesis, the disputed views of Abu Hanifa (v.150 / 767), the founding authority in the Hanafi school, Abu Yusuf (v.182 / 798), who had the following position in the hierarchy and Imam Muhammad (v.189 / 805) who had a significant role in the transmission of the schools views were addressed in the context of basic worship.

The study consists of an introduction and two parts. In the introduction, the subject of the study, its scope, purpose, the method followed and the systematic explanation of the used resources are included. In the first chapter, the disputed views of the three imams regarding ablution and salat prayer were identified and discussed. In the second part, the determination and examination of the disputed views in zakat and hajj (fiscal and physical prayers).

In the examination of the opinions, the reasons of the disputes, the starting points of the imams, the evidences, the preferences between the views of the later

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	---

Hanafi scholars and the relied upon position (mufti bih) among the opinions of the Imams is researched.



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMA KONUSU VE SINIRLARI	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	4
III. İZLENEN YÖNTEM VE KAYNAKLAR	5

BİRİNCİ BÖLÜM

TEMİZLİK VE BEDENÎ İBADETLERDE ŞEYHAYN-ŞEYBÂNÎ İHTİLAFI

I. TEMİZLİK	8
A. Abdest.....	8
B. Sular.....	10
C. Teyemmüm.....	15
D. Kadınların Özel Halleri	16
E. Necasetler ve Temizlenmesi	23
II. NAMAZ.....	25
A. Namazın Şartları.....	25
B. Namazın Rukünleri.....	27
C. Cemaatle Namaz.....	28
D. Namaz Esnasında Namaza Engel Durumların Meydana Gelmesi	33
E. Nafile Namazlar.....	35
F. Hasta Namazı.....	41
G. Tilavet Secdesi.....	43
H. Yolcu Namazı.....	45
İ. Cuma Namazı	47
III. ORUÇ	54
A. Orucu Kaza Etmeyi Gerektiren Durumlar	54
B. Ramazan Orucunun Kazası	57

İKİNCİ BÖLÜM

MÂLÎ VE MÂLÎ-BEDENÎ İBADETLERDE ŞEYHAYN-ŞEYBÂNÎ İHTİLAFI

I. ZEKÂT.....	59
A. Zekâtla İlgili Genel Meseleler.....	59
C. Öşür (Toprak Ürünlerinin Zekâtı)	64
C. Fitre.....	66

II. HAC	68
A. Haccın Farzıyeti.....	68
B. İhrama Giriş	71
C. İhram Cezaları	75
D. İhramlının Avlanması	79
SONUÇ.....	83
BİBLİYOGRAFYA.....	85



KISALTMALAR

- a.mlf. : Aynı müellif
b. İbn : Oğul, oğlu
(c.c) : Celle celâlühü
çev : Çeviren
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Hz. : Hazreti
İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM : İslam Araştırmaları Merkezi
MÜİF : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİFD : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Mv.F. : el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye
(r.a) : Radıyallahu anh
s. : Sayfa
(s.a.) : Sallallahu aleyhi ve sellem
thk. : Tahkik eden
ty. : (Baskı) tarih yok
v. : Vefat tarihi
yy. : (Baskı) yeri yok

ÖNSÖZ

Mezheplerin teşekkül etmesinden sonra müslümanlar tarafından kurulan birçok devlet, yeni bir hukuk sistemi geliştirmek yerine bir mezhebi esas almıştır. Bunun başlıca sebepleri, mezheplerin halk nezdinde kabul görmesi, belli bir meşruiyet gücüne sahip olması ve bu yapıların sağlam, denenmiş ve hukuki istikrarı sağlama gücüne sahip olmasıdır.

İlk zamanlarda ferdi mesailer olarak şekillenen/görülen fikhî faaliyetler, hicri dördüncü asrın ortalarına gelindiğinde artık kurumsal bir yapıya bürünmüş ve belli bir kurumun/mezhebin çatısı altında sürdürülmüştür. Bu tarihten itibaren fıkıh alanında temayüz etmiş her isim, belli bir mezhebin üyesi olarak anılmış ve çalışmalarını mensubu olduğu mezhebin sistematiğine göre şekillendirmiştir.

Fikhî mezhepler, oluşumunda başrol oynamış, görüşleri mezhep sistematiğinin temelini oluşturmuş şahsiyetlere nispet edilmiş ve “kurucu imam” diye tabir edilen bu kimselerin isimleriyle bilinegelmiştir. Bununla beraber her ne kadar bu şahsiyetlerin görüşleri mezhepte otorite olarak kabul edilse de kaynakların bize aktardığı bilgilerde aynı mezhebe müntesip birçok fakihin bazı meselelere dair hem kurucu imamın hem de diğer mesai arkadaşlarının görüşlerinden farklı kanaatlere sahip olduğu bildirilmektedir. Bu durum, diğer mezheplerde olduğu gibi Hanefilerde de çok belirgindir.

Bu çalışmada, Hanefi mezhebinde kurucu otorite kabul edilen İmam Ebû Hanîfe (v.150/767) ve mezhep içi imamlar hiyerarşisinde ondan sonraki konuma sahip olan İmam Ebû Yûsuf (v.182/798) ile mezhebin tedvini ve bize ulaşmasında önemli bir yere sahip olan İmam Muhammed (v.189/805) arasındaki temel ibadetler alanındaki ihtilafı görüşler ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışma giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın önemi, amacı ve yararlanılan kaynakların açıklaması yer almaktadır.

Birinci bölümde taharet ve bedenî ibadetlerde, ikinci bölümde ise mâlî ve mâlî-bedenî ibadetlerde Şeyhayn ve Şeybânî arasındaki ihtilafı görüşler ele alınıp bunların açıklaması yapılmaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında benimle birlikte birçok kişinin de emeği bulunmaktadır. Başta hem teşvik ve teveccühleriyle bu ilmin içinde yer almama sebep olan

hem de ilgi ve birikimini esirgemeyerek ufkumu açıp çalışmamı yönlendiren saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Ahmet YAMAN'a, hayattaki kardeş ve arkadaşlığına çalışma sürecinde hocalığını da ekleyen sevgili ağabeyim Mustafa KURTULAN'a, kendisine maruzat bildiren her öğrencisine olduğu gibi bana da hocadan ziyade bir ağabey yakınlığıyla mukabele edip çalışmama birçok yönden katkı sağlayan saygıdeğer hocam Dr. Öğr. Üyesi Necmeddin GÜNEY'e, tezi okuyarak değerli katkılarını esirgemeyen saygıdeğer Doç. Dr. İsmail YALÇIN'a, hayatın her alanında en büyük destekçim olan anneme, kendilerinden istifade ettiğim diğer hocalarıma ve arkadaşlarıma sonsuz şükranlarımı sunuyorum.

Gayret bizden, tevfik her türlü eksiklikten münezzeh olan, her şeyin en doğrusunu bilen yüce Allah'tandır. Dönüş ve varış yine ona olacaktır.

Emine KURTULAN

Meram-2019

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMA KONUSU VE SINIRLARI

Temel çerçevesi, mantığı ve usûlüyle aynı fıkıh düşüncesine sahip ulema her zaman görüş birliğinde olmamış, bazı meselelerde görüş ayrılığına düşmüştür. Fıkıh kaynaklarında bu görüş ayrılıkları genellikle *muhalefet/hilaf* ve *ihtilaf* kelimeleri ile ifade edilmiştir.

Sözlük anlamıyla ihtilâf; bir şeyin diğer bir şeyin peşinden gelmesi, gidip gelmek, ayrı görüşe sahip olmak, çekişmek, karşı gelmek, eşit olmamak, görüş ayrılığı, anlaşmazlık gibi mânalara gelirken hilaf ise söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak, farklı bir tavır ortaya koymak manasıyla ihtilafla aynı anlamı taşımaktadır.¹

Bu iki kelime genellikle aynı anlamda kullanılsa da Kefevî (v.1095/1684) gibi bazı âlimlerimize göre aralarında dil açısından birtakım farklar söz konusudur. Mesela ihtilaf, aynı maksatta olan kişilerin farklı yoldan hareket etmesi ve bunun delile dayalı olmasıyken, muhalefet/hilaf hem maksat ve yolun farklı olması hem de delilsiz bir karşı çıkıştır.² Hanefî kaynaklarda yaptığımız incelemeler, cumhurun tercihinin bu iki kelimenin aynı anlamda kullanımı yönünde olduğunu göstermektedir.

Yukarıda sözlük anlamlarını verdiğimiz muhalefet/hilaf ve ihtilaf kelimeleri, fıkıh ilminde icmâ ve ittifakın mukabili bir kavram olarak kullanılmakta; Kur'an ve sünnetin temel ilkelerinde birleşen ilim adamlarının, "müctehedün fih" denilen ictihada açık konularda muhtelif sebeplerle ayrı kanaatler benimsemesini ifade etmektedir.³ Bu tanımdan hareketle İslâm tarihi boyunca Kur'an ve Sünnet'in yorumlanması başta olmak üzere pek çok konuda ulemâ arasında ihtilaflar yaşanmış, birtakım görüşler etrafında pek çok kimsenin birleşmesiyle de mezhep dediğimiz sistemler teşekkül etmiştir.

Bugün en yaygın mezheplerin başında da şüphesiz Hanefî mezhebi gelmektedir. Her ne kadar mezhebin ismi, kurucusu sayılan İmam Ebû Hanîfe'ye nisbet edilse de mezhep içerisinde yetişmiş talebesinin de bu ekolün oluşumu ve gelişimindeki rollerini görmezden gelmek mümkün değildir. Zaten bir sistemden bahsediyorsak, bunu tek bir kişiye inhisar etmek, sistemin temel taşlarını görmezden gelmek anlamına gelir. Özellikle İmam Ebû

¹ Cevherî, *Sıhah*, IV, 1357; İbn Manzur, *Lisânü'l Arap*, IX, 90; *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, "ihtilaf", II, 291; Özen, Şükrü, "İhtilaf", *DİA*, XXI, 565; a.mlf., "Hilaf", *DİA*, XVII, 527.

² Kefevî, Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa, *el-Külliyât*, s.61-62.

³ Özen, "İhtilaf", *DİA*, XXI, 565.

Hanîfe'nin yakın çevresinde yetişen talebelerinden İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'in (v.158/775) ekole olan katkıları sadece hocalarının yolunu takip etmek şeklinde olmamış, ictihadın yoğun bir şekilde işletildiği hicri ikinci asırdan dördüncü asra kadar olan dönemde temel yapı taşlarına bağlı kalmak suretiyle onlar da sistem içinde yeniliklerde bulunmuşlardır. Bu yenilikler görüşlerin çeşitliliğini de beraberinde getirmiştir.

Hanefî imamlar arasındaki görüş çeşitliliğinin temelinde İmam Ebû Hanîfe'nin eğitim stratejisi yatmaktadır. Çünkü o, bir konu hakkında mutlak bir hüküm verip onun kabul edilmesi yönünde bir yol izlememiş konunun hükmünü ders halkasında içtihat yapabilecek öğrencileriyle tartışarak sonuca bağlama yoluna gitmiştir. Böylece değişik görüşlerin de ortaya konulmasına fırsat tanımıştır.⁴ Bunun sonucunda da mezhebin diğer imamlarından hem İmam Ebû Hanîfe'ye hem de birbirlerine muhalif görüşler sadır olmuştur. Kîrânevî'nin İmam Ebû Yûsuf'tan aktardığı "Onun (İmam Ebû Hanîfe) kavli ile benim kavlim ittifak ettiği zaman kalbimde kuvvet bulurdum. İhtilaf ettiğinde ise kalbimde zayıflık ve şüphe bulurdum."⁵ ifadeleri ve İmam Muhammed'in gerek *el-Asl* isimli eserinin başında yer verdiği "Bu kitapta size Ebû Hanîfe'nin, Ebû Yûsuf'un görüşlerini ve kendi görüşlerimi beyan ettim. İhtilaf olmayanlar ortak kavlimizdir."⁶ cümlesi gerekse de kitabın içeriğinde naklettiği ihtilafli görüşler, imamların bazı noktalarda birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olduğunu göstermektedir.

Özelde İmam Ebû Hanîfe'ye genelde ise mezhep içi imamların birbirlerine muhalefet etmelerinin sebepleri olarak,

- ✓ Farklı delillerden hareket etmeleri,
- ✓ Farklı yöntem tercih etmeleri: Kıyas veya İstihsân,
- ✓ Farklı fûru ilkelerini benimsemeleri,
- ✓ Farklı istidlalde bulunmaları,

⁴ Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 3; Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebu Hanife" *DİA*, X, 137; Taş, Aydın, *Muhammed eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı*, 172.

⁵ Kîrânevî, *Ebu Hanîfe ve Ashâbuh*, s.98.

⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 1/1.

✓ Kavaidin takip edilmesi noktasında örf, zaruret ve fesâdu'z-zamanın dikkate alınması gibi gerekçeler sayılmaktadır.⁷

Hanefî mezhebi içerisindeki imamların hepsi mezhebe katkı sağlamakla beraber bunlardan hepsinin konumu aynı olmamış, bazıları diğerlerine nazaran daha önde olmuştur. Bunlardan en önemlileri hiç şüphesiz İmam Ebû Hanîfe'den sonra gelen iki değerli öğrencisi İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'dir. İki imamın gerek görüşlerinin mezhepte gördüğü itibar gerekse de hocalarına muhalefetleri sebebiyle sonraki ulemadan bir kısmı tarafından onların da hocaları gibi mutlak birer müçtehid olduğu da iddia edilmiştir. Ferhat Koca, bu konudaki tarafları ve görüşlerini aktardıktan sonra kendi değerlendirmesini aynı zamanda Muhammed Ebu Zehra'nın da (v.1974) aktardığı hem İmam Ebû Yûsuf hem de İmam Muhammed'in gerek fikhî birikimleri gerekse uygulamadaki tecrübeleri dolayısıyla mutlak müçtehid derecesini hakkıyla kazanmış kişiler olduğu yönünde yapmaktadır. Koca'ya göre onların, hocalarının bazı görüşlerini benimseyip tercih etmeleri de bazı görüşlerine muhalefet edip karşı gelmeleri de taklit değil, içtihat yoluyla olmuştur. Ancak onlar, hocalarına olan saygıları ve rey esasına dayalı hukuki yaklaşımlarındaki temel benzerlikler sebebiyle, hocalarının adına nispet edilen bir grup (*ashab-u Ebî Hanîfe*) içerisinde bulunmaktan kaçınmamışlardır.⁸ Fakat çoğunluğun görüşüne göre mezhepte imamlara hasredilen hiyerarşik sıralamada İmam Ebû Hanîfe kurucu imam olarak ilk sırada yer alırken ondan sonra gelen İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed mezhepte müçtehid olarak nitelendirilmektedir.

Yine Hanefî literatüründe yer alan "şeyhayn (iki şeyh)" tabiriyle İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf, "tarafeyn (iki taraf)" tabiriyle İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, "imameyn (iki imam)" ve "sahibeyn (iki arkadaşı)" tabirleriyle İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, "eimmetüne's-selâse (üç imamımız)" tabiriyle ise İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed kast edilmektedir.⁹

Bu çalışmada Hanefî mezhebinin bu önemli üç imamı arasında vuku bulan temel ibadetler merkezli ihtilafli görüşler ele alınmaya çalışılacaktır. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre üç imamın arasındaki ihtilafli görüşler üç çeşittir. Bunlar:

⁷ Taş, *Muhammed eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı*, 173-177; Bayder, Osman, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı*, s. 171-176.

⁸ Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, s.228; Koca, Ferhat, "Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları" s.147.

⁹ Koca, Ferhat, "Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları" s.146; Yaman, Ahmet, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s.111; a.mlf., "Fetvâ ve Mezhep: Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ- Mezhep İlişkisi", s. 27.

- ✓ İmam Ebû Hanîfe'nin hilafına olup İmameyn'nin (İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) ittifak ettiği görüşler,
- ✓ İmam Ebû Yûsuf'un hilafına olup Tarafeyn'in (İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed) ittifak ettiği görüşler,
- ✓ İmam Muhammed'in hilafına olup Şeyhayn'ın (İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf) ittifak ettiği görüşlerdir.

İmamlar arasındaki bütün ihtilafli görüşlerin hepsinin tespiti ve ele alınıp incelenmesi hem araştırma zamanı açısından sıkıntı yaratacağı hem de tezin hacmini genişleteceği için bu çalışmada sadece İmam Muhammed'in hilafına olup Şeyhayn'ın (İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf) ittifak ettiği görüşler ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır. Yine aynı sebeplerden dolayı geniş bir alana sahip fıkıh müktesebatına yayılmış olan bu görüşleri de “ibâdât” alanı ile sınırlandırma gereği duyduk.

Özel anlamda mükellefin yaradanına karşı boyun eğmesini simgeleyen, Allah ve resulünün yapılmasını istediği belirli davranış biçimlerini ifade eden ibadet kavramı; içerisinde İslam'ın temel şartlarını oluşturan namaz, oruç, zekât ve haccın yanında udhiyye, yemin, adak, av, itikaf, dua, Kur'an okuma, hayır ve infakta bulunma gibi davranışları da kapsayan geniş bir yelpazeye sahiptir. Fakat bu çalışmada bu geniş yelpaze içerisinde yer alan dört temel ibadet ve ibadetlerin genelinin ifası için ön şart olan veya hazırlık safhası olarak kabul edilen taharet yani maddî ve hükmi temizlik alanında iki taraf arasında meydana gelen ihtilafli görüşler ele alınmaya çalışılacaktır.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bugüne kadar bu alandaki çalışma ve bu çalışmaların içeriklerinin sınırlı olması ve insanların ameli hayatının istikrarında önemli bir konuma sahip olan mezhep müktesabatının konuya dair birikimine olan ihtiyaç bu konunun ele alınmasındaki en önemli saiktir. Bu çalışma ile eserlerde dağınık halde olan temel ibadetler alanındaki Şeyhayn ve Şeybani arasındaki ihtilafli görüşler tespit edilmeye çalışılacak ve

- ✓ Her biri mutlak müctehid donanımına sahip kabul edilen Hanefî üç imamın görüşlerinin ne yönde olduğu ve bu görüşlerinin gerekçe, dayanak ve delillerinin ne olduğu,

✓ Ali Bardakoğlu'nun “genelde bir bölgede belirli bir fakihin etrafında toplanan veya benzer fikhî tercihlere sahip bulunan fakihler topluluğu”¹⁰ olarak tanımladığı ve Eyüp Said Kaya'nın “mezhep içi istidlal kaynakları ve usulü ile tatbika (ifta ve kaza faaliyetlerine) esas olacak hükümlerin tespitinde ortak kabul ve kıstaslara sahip fakihler”¹¹ şeklinde ifade ettiği, mezhepte tercih ehli fakihler topluluğu olarak kabul edilen¹² meşayih'in tercihinin hangi tarafın görüşü yönünde olduğu tespit edilip,

✓ Son tahlilde mezhep içinde tarih boyunca hangi tarafın görüşünün müftâ bih kabul edildiği ortaya konularak bu konuda okuyucuya derli toplu bilgi sunulup bu bilgilere ulaşım ve istifade kolaylaştırılmaya çalışılacaktır.

III. İZLENEN YÖNTEM VE KAYNAKLAR

Mezhebin görüşlerini nakledip kaydetme ve sistemleştirme adına yaptığı katkılardan dolayı ekolde önemli bir konuma sahip olan İmam Muhammed'in zâhiru'r-rivaye eserleri görüşlerin tespitinde ilk başvuru kaynaklarımız olmuştur. Bunlardan *es-Siyeru'l-kebîr* ve *es-Siyeru's-sağîr*'e muhteviyatı itibari ile konumuzla uyuşmadığı için çalışma içerisinde yer verilmemiştir. Bununla birlikte zâhiru'r-rivaye eserleri içerisinde yer almamasına rağmen muhteviyatında birçok ihtilafli görüşü barındırması hasebiyle müellifin *el-Hucce* isimli eseri de kullanılmıştır. Mezkûr eserler, kendilerinde tespit edilebilen görüşlerin dipnotlarında yer almış, dipnotlarında isimlerinin yer almadığı görüşler ise bu eserlerde tespit edilememiştir.

Hanefi mezhebinde teşekkül sürecinin tamamlandığı dördüncü asrın ilk yarısından itibaren kaleme alınmaya başlanan muhtasarlar, zamanla mezhep içerisinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Özellikle tedris alanında bu eserler, mezhep imamlarının kaleme aldığı eserlerin konumuna oturmuştur. Bu bilgilere dayanarak biz de ilk etapta ameliyemiz olan temel ibadetler alanındaki ihtilafli görüşlerin tespit edilmesinde İmam Muhammed'in eserlerinin yanında bu muhtasarları da esas aldık. Bu muhtasarlar içerisinde de mezhep içerisinde önemli bir konuma sahip olan ve “mütûn-i erbaa” olarak bilinen dört temel muhtasar eseri tercih ettik.

İlk olarak hilaf ilminin önemli eserlerinden olan Ebû Hafs en-Neseî'nin (v. 537/1142) *el-Manzûmetü'n-Neseîyye*'sinden istifade edilerek hazırlandığı için mütûn-i erbaa

¹⁰ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 9.

¹¹ Kaya, Eyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonraki Fikhî İstidlal*, s.179.

¹² Uğur, Seyit Mehmet, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 106.

içerisinde bünyesinde mezhep içi ihtilafı en fazla barındıran eser olması sebebiyle İbnü's-Sââtî'nin (v. 694/1294) *Mecma'u'l-bahreyn* isimli eserini taradık ve Şeyhayn-Şeybânî arasındaki ihtilafli görüşleri tespit etmeye çalıştık. Daha sonra mütûn-i erbaa içerisinde yer alan Mevsilî'nin (v. 683/1284) *el-Muhtâr*, Ebu'l-Berakât en-Nesefî'nin (v. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik* ve Burhânü's-şerîa'nın (VII-VIII./XIII-XIV. yüzyıl) *el-Vikâye* adlı muhtasar eserlerini tarayarak Şeyhayn-Şeybânî arasındaki ihtilafli görüşleri tespit etmeye çalıştık. Bu ana görüşlerin dipnotlarına da İmam Muhammed'in eserleriyle birlikte sadece bu muhtasarlara verip açıklama kısmının dipnotlarında görüşlere dair diğer eserlere yer verdik.

Daha sonra, tespit ettiğimiz görüşlerde imamlarımızın bu görüşlerine getirdikleri delilleri, gerekçeleri ve ihtilaf noktalarını tespit etmek, meşayih arasında kabul gören görüşün hangisi olduğunu belirlemek için hem mütûn-i erbaa üzerine yazılmış hem de alanda kaleme alınmış diğer şerh ve hâşiye türü eserleri inceledik. Bu kısımda yararlandığımız kaynaklar Kudûrî'nin (v.428/1037), *et-Tecrîd*, Serahsî'nin (v. 483/1090) *el-Mebсут*, Alâüddîn es-Semerkandî'nin (v. 539/1144) *Tuhfetü'l-fukahâ*, Kâsânî'nin (v. 587/1191) *Bedâiu's-sanâi*, Merğınânî'nin (v. 593/1197) *el-Hidâye*, Burhâneddin el-Buhârî'nin (v. 616/1219) *el-Muhîtü'l-Burhânî*, Mevsilî'nin (v. 683/1284) *el-İhtiyâr*, Zeylaî'nin (v. 743/1342) *Tebyînu'l-hakâik*, İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861/1457) *Fethu'l-Kadîr*, İbn Nüceym'in (v. 970/1563) *el-Bahrü'r-râik* isimli eserleridir.

Son olarak da bu görüşlerden hangisinin mezhep içerisinde tarihî süreçte müfta bih olduğunu tespit etmek için günümüze kadar yazılan hâşiye, fetva ve ilmihal türündeki bazı eserlerden yararlandık. Bu eserler de *el-Fetâva'l-Hindiyye*, İbrahim Halebî'nin (v. 956/1594) *Halebî Sağîr*, Tahtâvî'nin (v. 1231/1816) *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, İbn Âbidîn'in (v. 1252/1836) *Reddü'l-muhtar*, Mehmet Zihni Efendi'nin (v.1913) *Nimet-i İslam*, Ömer Nasuhi Bilmen'in (v. 1971) *Büyük İslam İlmihali* adlı eserleridir.

Çalışma içerisinde bazı görüşlerin delili olan hadisleri ana kaynaklarından göstermeye çalıştık. Bunu yaparken de “el-Kütübü't-tis'a” eserlerinin yanı sıra Ebu Yusuf'un *el-Âsâr*, Muhammed eş-Şeybânî'nin, *el-Âsâr*, Abdurrezzak'ın (v. 211/826), *el-Musannef*, İbn Ebî Şeybe'nin, (v. 235/849) *el-Musannef*, İbn Hibbân'ın (v. 354/965) *Sahîh*, Taberânî'nin (v. 360/971) *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Dârekutnî'nin, (v. 385/995) *Sünenü Dârekutnî*, Beyhakî'nin (v. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*, Zeylaî'nin (v.743/1342), *Nasbu'r-riye* adlı hadis eserlerini kullandık. Bununla birlikte fukahânın kendi kabulleri ile zikredip kullandıkları fakat ana hadis

kaynaklarında yer almayan rivayetler de çalışmada yer almış ve bu rivayetlere dair bilgiler dipnotlarda hassaten verilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

TEMİZLİK VE BEDENÎ İBADETLERDE ŞEYHAYN-ŞEYBÂNÎ İHTİLAFI

Bu bölümde fûru fıkıh eserlerinde yer alan sıralama takip edilerek Şeyhayn ve Şeybânî arasında vuku bulmuş olan temizlik ve bedenî ibadetlere dair ihtilafli görüşler incelenecektir.

I. TEMİZLİK

A. Abdest

➤ Şeyhayn'a göre kan kusma, miktarı ne olursa olsun abdesti bozarken, İmam Muhammed kan kusmanın abdesti bozmasını ağız dolusu olma şartına bağlamaktadır.¹³

Kusulan kanın pıhtılaşmış kan olması halinde abdesti bozması için onun ağız dolusu olması konusunda imamlarımız arasında ihtilaf yoktur. Çünkü o, kandan ziyade sertleşmiş safra, düğümlenmiş siyahlık (pıhtılaşmış kara kan) veya balgam hükmündedir. Bu sebeple pıhtılaşmış, akıcı olmayan kanın abdesti bozması için ağız dolusu kusulması gerekmektedir.¹⁴ Bu konudaki ihtilaf, ağızdan akıcı kan gelmesi halinde bunun abdeste olan etkisindedir.

Şeyhayn'a göre, mideden gelen diğer şeyler ağız dolusu olması halinde abdesti bozarken kanın durumu farklı değerlendirilmektedir. Çünkü diğer şeylerin asli kaynağı mide iken, kanın asli kaynağı damarlardır. Ağız da asli olarak mideye bağlı iken damarlarla doğrudan bir bağlantısı yoktur. Dolayısıyla, gelen kan aslında mideden değil karın boşluğundaki başka bir yarıktan gelmektedir ve kan, bu yarıktan taşıdığı anda abdesti bozar. Dolayısıyla kusulan kana kusmukla ilgili hükmü değil, vücudun herhangi bir yerindeki yaradan dolayı akan kan hükmü verilir. Buna göre de kan, ağız dolusu olmasa bile abdesti bozar.¹⁵

¹³ Şeybânî, *el-Asl*, 1/65; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 1/10; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s.72.

¹⁴ Kâsânî, *Bedâ'î*, 1/27; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/ 18; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/65; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/69.

¹⁵ Serahsî, *el- Mewsut*, 1/75; Kâsânî, *Bedâ'î*, 1/27; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/14-15; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/65; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/69.

İmam Muhammed (v. 189/805) ise bu kanı ağızdan çıkan diğer şeyler gibi kusmuk olarak değerlendirmiş ve abdeste etkisi için, ağız dolusu olmasının gerektiğini söylemiştir.¹⁶

İbn Nüceym (v. 970/1563) bu konuda Kâsânî'nin (v. 587/1191) *Bedâ'i'*de verdiği bilgilere dayanarak¹⁷ Şeyhayn'ın görüşünün daha çok kabul gördüğünü söylerken¹⁸, Zeylaî de (v. 743/1342) muhtar olan görüşün, Şeyhayn'ın görüşü olduğunu belirtmektedir.¹⁹

İbn Âbidîn (v. 1252/1836), konuyla ilgili olarak ulemanın ihtilaf halinde olduğunu belirtip muhtar görüş hakkında bir tercihe yer vermezken, ilmihallerimizde ve *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de ise konuyla ilgili tercih edilen görüş Şeyhayn'ın görüşüdür.²⁰

➤ **Kadın ile erkek, birbirlerine aralarında elbise olmaksızın dokunur ve intişar vuku bulursa Şeyhayn'a göre, abdest gerekirken İmam Muhammed'e göre bu durumda uzuvlar birbirine değse bile mezi gelmedikçe abdest bozulmaz.**²¹

Fıkıh literatürümüzde “fâhiş mübâşeret” olarak adlandırılan bu durum hakkında Şeyhayn'ın görüşünün temellendirilmesi, istihsana dayalı olarak yapılmaktadır. Buna binaen iki imama göre, tene dokunma hususunda, fiili bu raddeye gelen kişide galip olan durum kendisinden mezi gelmesidir ve fikhımızda yer alan “Hüküm galip olana göre verilir, nadir olana göre değil.”²² ilkesi gereğince bu kişiye mezi gelmiş muamelesi yapılır.²³ Nasıl ki bir yere dayanarak uyuyan kişinin, kendisinden bir şey çıkmadığını kesin olarak bildiği halde abdesti bozulmuş hükmü verilmesi, yine şehirdeki bir insanın “Genel olarak şehirde su eksik olmaz.” hükmüyle teyemmümünün yeterli bulunmaması gibi.²⁴

Şeyhayn görüşlerine delil olarak efendimizin “*Biz hanımım ile yakınlaştık ve cima dışında her şeyi yaptık.*” diyen bal satıcısı Ebu Yüsr'e “*Abdest al ve iki rekât namaz kıl.*”²⁵ şeklinde verdiği cevabı getirmektedir.²⁶

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/75; Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1/ 27; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/14-15; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/ 65; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/69.

¹⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1/ 27.

¹⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/69.

¹⁹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/9; İbn Nüceym, *el-bahrü'r-râik*, 1/69.

²⁰ *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/ 11; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtavî*, s.81; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/137; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, s. 102.

²¹ Şeybânî, *el-Asl*, 1/48; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s.74.

²² Serahsî, *Mebsut*, 1/68: “الحكم على الغالب دون النادر”.

²³ Serahsî, *Mebsut*, 1/68; Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1/29-30; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/76-77; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/69.

²⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/68.

²⁵ Bu rivayete kullanılan hadis eserlerinde rastlanılamamıştır.

İmam Muhammed (v. 189/805) ise görüşünü, İbn Abbas'tan gelen “*Abdest, çıkan şeyden dolaydır.*”²⁷ rivayetine yaptığı kıyasa dayandırmaktadır. Bu rivayetten hareketle kişinin kendisinden bir şey çıkmadığını kesin olarak bildiğini aktarırken bu durumu öpmeye benzetip nasıl ki o zaman abdest gerekli değilse bu durumda da gerekli olmadığını savunmaktadır.²⁸

İbn Nüceym (v. 970/1563), bu konudaki sahih olan görüşün *Tuhfetü'l-fukahâ*²⁹ ve *Fethu'l-Kadîr*'de de³⁰ yer aldığı gibi Şeyhayn'ın görüşü olduğunu aktarmaktadır.³¹

İbn Âbidîn (v. 1252/1836), bu konuda âlimlerin mutemed kabul ettikleri görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğunu aktarırken ilmihal kaynaklarımızda da bu konuda kabul edilen görüş Şeyhayn'ın görüşüdür.³²

B. Sular

➤ **Şeyhayn, bir suyun müsta'mel olması için iki şart ararken İmam Muhammed, sadece ibadet kastıyla kullanılan suların müsta'mel olacağını söylemektedir.**³³

Şeyhayna göre su, kendisi ile bir hadesin giderilmesi veya ibadet niyeti ile kullanılması durumunda müsta'mel hale gelirken, İmam Muhammed'e göre yalnız ibadet niyeti ile kullanılırsa müsta'mel hale gelir.³⁴

Bu konuda âlimler arasında ihtilafli olan asıl mesele, görüşlerin dayanaklarından ziyade gerçekten böyle bir görüşün İmam Muhammed'den sâdır olup olmadığı hususudur.

Serahsî (v. 483/1090), Kâsânî (v. 587/1191), Zeylâî (v. 743/1342) gibi âlimler, esas itibari ile bu konuda üç imam arasında herhangi bir ihtilafın bulunmadığını, İmam Muhammed'in de Şeyhayn'la aynı görüşte olduğunu belirtmişlerdir.³⁵

²⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1/ 68; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/81.

²⁷ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/25: “...الوضوء مما خرج...” .

²⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/68; Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1/ 29-30; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/76-77; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/81.

²⁹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/22.

³⁰ İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 1/54.

³¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/81.

³² *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/13; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.74; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/146; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam(Kitâbü't-tahâret)*, s.109; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, s. 102.

³³ Mevsilî, *el-Muhtar*, 1/15; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s.77.

³⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/53; Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1/ 69; Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1/16; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/132; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/164.

Cessas (v. 370/981) ve Burhaneddin Buhari (v. 616/1219); İmam Muhammed'in, Şeyhayn'dan bu konuda ayrıldığını, onun nezdinde sadece ibadet niyeti ile kullanılan suların müsta'mel sayıldığını ifade etmişlerdir.³⁶ Bu görüşlerini de kaynaklarda yer alan, İmam Muhammed'in ibadet kastı olmaksızın sadece su almak için muhdis adamın girdiği kuyunun suyu hakkında verdiği "Temizdir." ifadesine dayandırmaktadırlar.³⁷

Serahsî, bu ihtilafın varlığını kabul etmemekte, muhdis adam hakkında gelen rivayeti kuvvetli bulmamaktadır. Çünkü onun ifadesine göre böyle bir rivayet bize İmam Muhammed'den doğrudan gelmemiştir. Bu rivayette zikredilen ve İmam Muhammed'e atfedilen açıklamanın "zaruret" haline dair bir açıklama olduğunu, zaruret halinde diğer imamlarımızın da muhdis bir kimsenin girmesiyle suyun müsta'mel hale gelmeyeceğini kabul ettiklerini ifade etmektedir.³⁸ Yani Serahsî'ye göre, üç imamımızın yanında da su, iki illetten biriyle müsta'mel olmaktadır.

Konuyla ilgili incelediğimiz diğer kaynaklarda ise yukarıda olduğu gibi, herhangi bir ayrıntıya yer verilip tercih yapılmaksızın Şeyhayn ve İmam Muhammed'e nisbet edilen görüşlere ayrı ayrı yer verilirken, ilmihallerimizde ise müsta'mel suyun şartları olarak Şeyhayn'ın görüşü aktarılmıştır.³⁹

➤ **Şeyhayna göre, müsta'mel su hem tahir (temiz) hem tahur (temizleyici) değilken; İmam Muhammed'e göre, tahur (temizleyici) olmamakla beraber tahir (temiz)dir.**⁴⁰

Müsta'mel suyun hükmü yani tahur (temizleyici) olmadığı konusunda üç imamımız da ittifak halindeyken, sıfatı konusunda İmam Muhammed, Şeyhayn'dan ayrılıp müsta'mel suyun temiz olduğunu ifade etmiştir.⁴¹

Tuhfetü'l-fukaha, *Bedâ'i* ve *Tebyinü'l-hakâik*'de yer alan bilgilere göre, imamlar arasındaki müsta'mel suyun sıfatı konusundaki ihtilafın varlığı, Maveraünnehir meşayihına göredir. Irak meşayihına göre üç imam, bu konuda ittifak halindedir ve "Müsta'mel su, temiz

³⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/53; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 69; Zeylâî, *Tebyinü'l-hakâik*, 1/24.

³⁶ Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/ 132; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/164.

³⁷ Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/132; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/164.

³⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/53; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/164.

³⁹ Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtavî*, s.17; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/198; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam (Kitâbü't-tahâret)*, s.21; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, s. 68.

⁴⁰ İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s.77.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/ 46; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 66; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/22; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/16; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/130; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/174.

ama temizleyici değildir.” görüşünde birleşmişlerdir.⁴² Yararlandığımız diğer kaynaklarda ise bu ayırmadan bahsedilmeyip İmam Muhammed ile Şeyhayn’ın bu konuda farklı görüşlere sahip olduğu bilgisi aktarılmıştır.

Şeyhayn’a göre müsta’mel su necistir.⁴³ İmam Ebû Yûsuf, bu görüşün temellendirmesini şöyle yapmaktadır. Hükmi pislik (hades), maddi pislikten (necaset) daha ağır bir pisliktir. Nasıl bir suyla maddi pislik giderildiğinde su necis oluyorsa hükmi pislik giderildiğinde de necis olur. Çünkü abdest ve gusülle birlikte insandaki hakiki ve hükmi pislikler suya geçer.⁴⁴ Yine Hz. Peygamberden nakledilen “Sizden biriniz durgun suya bevetmesin. Onda cünüplükten dolayı gusletmesin.”⁴⁵ rivayeti de Şeyhayn’ın görüşünü dayandırdığı ve müsta’mel suyun necisliğine dair getirdiği delildir.⁴⁶

İmam Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe’den rivayetle müsta’mel suyun necâset-i hafife olduğunu, çünkü ondan sakınmanın güçlüğünden dolayı umum-ı belva kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁷

Burhanettin el-Buhârî, *el-Muhîr*’inde Şeyhayn’ın görüşünü benimseyen âlimlerin şu açıklamaları yaptıklarını aktarmaktadır:

✓ Bir yolcu, susuzluk tehlikesi varsa yanındaki suyu içmek için saklar ve abdest yerine teyemmüm yapar. Bu da müsta’mel suyun necisliğine işarettir. Şayet necis olmasaydı yolcudan abdest alması ve o abdest suyunu içmek için saklaması istenirdi.

✓ Cünüp bir kimse gusül almak istediğinde ayaklarını yıkamaksızın namaz abdesti gibi abdest alır. Ayakların yıkanmama sebebi ayağın birini yıkayınca diğerinin necis olmaması içindir. Şayet müsta’mel su temiz olsaydı ayakların yıkanması guslün sonuna ertelenmezdi.

✓ Müsta’mel suyun dökülmesi mubahtır. Eğer temiz olsaydı dökülmezdi. Bu da müsta’mel suyun sıfatının değiştiğini gösterir.⁴⁸

⁴² Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/78; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 67; Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâik*, 1/87.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/ 46; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/67; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/22; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/16; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîr*’-*Burhânî*, 1/130; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/ 174.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/ 46; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/67; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/22; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/16; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîr*’-*Burhânî*, 1/131.

⁴⁵ Buhârî, “Vudû”, 66; Müslim, “Tahâret”, 97; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 31: " لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة"; Nesâî, “Tahâret”, 130; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/365.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/46; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/22.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/46; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/66; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîr*’-*Burhânî*, 1/130.

İmam Muhammed'e göre müsta'mel su, temiz ama temizleyici değildir.⁴⁹ Ona göre abdestsiz bir kimsenin uzuvları temizdir ve su, bir mahalde kullanıldığı vakit o mahallin vasfını alır. Bu sebeptendir ki muhdis, cünüp ve hayızlı bir kimseyi taşıyan kişinin, olduğu hal üzere kıldığı namaz caizdir. Yine muhdis, cünüp ve hayızlı kimsenin teri elbisesine bulaşsa o elbise necis olmaz.⁵⁰

Abdestsiz bir kimsenin uzuvlarının temiz olduğuna delil Hz. Peygamberden (s.a) gelen şu rivayetlerdir. *Hz. Peygamber (s.a.), Medine sokaklarında gezerken Huzeyfe b. Yeman (r.a.) ile karşılaştı ve onunla musafahalaşmak istedi. Huzeyfe (r.a.) ise bundan kaçındı. Hz. Peygamber (s.a.) sebebini sordu ve "Ben cünübüm." cevabını alınca "Müslüman necis olmaz."* buyurdu. Peygamber (s.a.) benzer bir durum da Ebu Hureyre (r.a.) de aynı cevabı vermiştir⁵¹ Yine *Hz. Peygamber bir gün Hz. Âişe (r.a.) den seccade istemiş ve Hz.Âişe " Ben hayızlıyım." deyince o, " Hayız senin elinde değil."* buyurmuşlardır.⁵²

İmam Muhammed'in "Müsta'mel su temizdir." görüşünün açıklaması şu şekilde yapılmaktadır: Sahabe, Hz. Peygamberin abdest artığı suları almak için yarışıyor. Öyle ki doğrudan alamayan, alanın elindeki yaşlıktan istifade ediyordu ve bu suları azalarına sürüyorlardı. Sahabe bunu teberrüken yapıyordu fakat pis bir şey mübarek sayılamaz. Bu da abdest alanın uzuvlarının ve bu uzuvlarda kullanılan suların temizliğine delalet etmektedir.⁵³

Bununla beraber abdestsiz uzuvlarla ibadet etme yasaklanmıştır. Abdestle beraber "ibadet edilemezlik" suya geçmiş olduğundan su, o uzuvların abdestten önceki niteliğini aldığı için "temiz ama temizleyici olmama" özelliğini kazanmıştır. Bu sebeple bu sular hadesin temizliğinde kullanılamaz.⁵⁴

⁴⁸ Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/131.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/ 46; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/67; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/22; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/16; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/131; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/174.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/ 47; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/131.

⁵¹ Buhârî, "Vudû'", 23; Müslim, "Hayz", 371,372: "... سبحان الله إن المؤمن لا ينجس "; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 85; Tirmizî, "Tahâret", 89; Nesâî, "Tahâret", 151; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/418.

⁵² Müslim, "Hayz", 298: "... إن حيضتك ليست في يدك "; İbn Mâce, "Tahâret", 120; Nesâî, "Tahâret", 152.

⁵³ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/46; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/131.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/ 47; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/131; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/174.

Mevsilî (v. 683/1284), Kâsânî (v. 587/1191), Burhaneddin el-Buhârî (v. 616/1219), Zeylaî (v. 743/1342) gibi âlimler; bu konuda İmam Muhammed'in görüşünün daha muteber olduğunu söylemektedirler.⁵⁵

Tahtâvî (v. 1231/1816), İbn Âbidîn (v. 1252/1836), Mehmet Zihni Efendi (v. 1913) ile Ömer Nasuhi Bilmen'in (v.1971) verdiği ve *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*'de de yer alan bilgiye göre, kabul edilen ve müfta bih olan görüş, İmam Muhammed'in görüşüdür.⁵⁶

➤ **Şeyhayn, filin diğer yırtıcılar grubundan olduğunu zikredip kemik diş gibi azalarının temiz olduğunu kabul ederken İmam Muhammed, filin de domuz gibi aynı necis olduğunu kabul etmekte ve kemik, diş gibi azalarının temiz olmadığını, bu sebeble düştüğü suları pisleteceği görüşünü savunmaktadır.**⁵⁷

Şeyhayn, filin de diğer yırtıcılar grubundan olduğunu savunmakta, dolayısıyla onun kemik diş gibi parçalarının temiz olduğunu ve ondan faydalanmada bir beis olmadığını iddia etmektedir.⁵⁸ Bundan dolayı bu parçaların necis olmadığı ve düştüğü suyu kirletmeyeceği görüşünü benimsemektedirler.

Şeyhayn, bu görüşlerine delil olarak Sevban'dan gelen "*Nebi (s.a.), kızı Fatıma için fil dişi iki bilezik satın aldı.*"⁵⁹ rivayetini ve yine Beyhâkî'de yer alan "*Peygamber fil dişi bir tarakla taranırdı.*"⁶⁰ rivayetini ileri sürmektedir. İbn Nuceym, fil dişi kullanımının asr-ı saadette yaygın olduğunu ve insanlar tarafından yadırganan bir durum olmadığını aktarmaktadır.⁶¹

İmam Muhammed ise fili yaratılış olarak domuza benzetmekte ve temizlik yönünden de onun hükümlerine tabi tutup necis olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple filin diş veya kemiğinin, düştüğü suyu necis hale getireceğini savunmuştur.⁶²

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/67; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/16; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/131; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/87.

⁵⁶ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/22; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.17; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/201; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam (Kitâbü't-tahâret)*, s. 24; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, s. 68.

⁵⁷ İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 80.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/204; Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/142; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/ 28; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/378; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/181.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, "Tercil", 20: "... اشترى لفاطمة قلادة من عصب وسوارين من عاج".

⁶⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 1/42 (no:98): "... رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشط بمشط من عاج".

⁶¹ İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/181.

⁶² Serahsî, *el-Mebsut*, 1/204; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/28; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/378; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/181.

Eserlerine başvurduğumuz bütün âlimler, bu konudaki en sahih görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğunu belirtmekte,⁶³ hatta İbn Hümam (v. 861/1457), yukarıda zikrettiğimiz Beyhaki'de yer alan “*Peygamber fildişi bir tarakla taranırdı.*” rivayetinin İmam Muhammed'in “*Fil de domuz gibi aynî necistir.*” görüşünü batıl kıldığını söylemektedir.⁶⁴

Tahtâvî (v. 1231/1816) ve İbn Âbidîn de (v. 1252/1836) fetvanın Şeyhayn'ın görüşüne göre verildiğini bildirmektedir.⁶⁵

C. Teyemmüm

➤ **Yetişememe korkusuyla bir cenaze namazını teyemmümlerle kılmış bir kimse, abdeste imkânı olmadan ikinci bir cenazeye karşılaşırsa Şeyhayn'a göre önceki teyemmümlerle ikincinin namazını da kılabilirken, İmam Muhammed'e göre ikinci için de teyemmüm alması gerekmektedir.**⁶⁶

Hanefî fıkıh kaynaklarında yer alan ve genel kabul görmüş görüşe göre, ölenin velisi dışındaki herhangi bir kimse cenaze namazına yetişemeyeceğinden korkarsa yakınında su bulursa bile teyemmüm edebilir. Buradaki kaçırma cenaze namazının bütün tekbirlerini kaçırma korkusudur. Cenaze namazının bazı tekbirlerine yetişebileceğini ümit eden kimse teyemmüm edemez. Çünkü kalan tekbirleri yalnız başına eda etmesi mümkündür.⁶⁷

Yine bu konuyla bağlantılı diğer bir mesele de bir teyemmümlerle iki cenazenin namazının kılınıp kılınamayacağıdır. Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre bir kimse, teyemmümlerle bir cenazenin namazını kılsa, daha sonra ikinci bir cenaze gelse, bu iki cenaze arasında abdest alabilecek zaman ve su bulursa, daha sonra abdest alabilme imkân ortadan kalksa bile alınan teyemmüm batıl olur. Bu konuda görüş birliği vardır.⁶⁸

Bu konudaki ihtilaf, iki cenaze arasında abdest alma imkânının bulunmaması durumunda alınan ilk teyemmümün hükmünün/geçerliliğinin devam edip etmeyeceği konusunda olmuştur. Bu konuda Şeyhayn, bu durumdaki kimsenin aldığı ilk teyemmümlerle

⁶³Serahsî, *el-Mebsut*, 1/204; Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/142; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/28; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/378; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/181.

⁶⁴İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 1/97.

⁶⁵Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.133; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/204.

⁶⁶İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, 89.

⁶⁷Serahsî, *el-Mebsut*, 2/ 66; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/51; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/ 29; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/21-22; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/337; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 1/ 131; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/ 274.

⁶⁸Serahsî, *el-Mebsut*, 2/ 66; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/ 337; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/ 131; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/ 274.

ikinci cenazenin namazını da kılabileceğini söylerken, İmam Muhammed, ikinci cenaze için yeni teyemmüm alması gerektiği yönünde görüş bildirmektedir.⁶⁹ Konuyla ilgili araştırdığımız kaynaklarda, imamlarımızın görüşlerini dayandırdıkları bir nas deliline rastlayamadık. Bununla birlikte *el-Muhit*'te imamlarımızın görüşlerine şu gerekçeleri getirdikleri aktarılmaktadır:

Şeyhain'a göre, cenaze namazında teyemmüme ruhsat verdiren temel saik "özürdür" ki o özür, abdestle meşguliyet halinde namazı kaçırma korkusudur. Bu durumdaki bir kimse için o özür devam etmektedir. Dolayısı ile bu kimse ilk aldığı teyemmüm ile ikinci cenazenin namazını da kılabilir.⁷⁰

İmam Muhammed'e göre ise, cenaze namazında teyemmüme ruhsat verdiren temel saik "zaruret"tir. Birinci cenazenin namazının kılınması ile zaruret durumu sona ermiş ve teyemmümün işlevi bitmiştir. İkinci cenaze ise yeni bir zaruret halidir ve bu sebeple teyemmümün de yenilenmesi gerekmektedir.⁷¹

Kaynaklarımızda yer alan bilgilere göre, bu konudaki mezhep içerisinde kabul gören ve müftâ bih olan görüş Şeyhain'ın görüşüdür.⁷²

D. Kadınların Özel Halleri

➤ **Şeyhain'a göre hayız halindeki bir kadının göbek ve diz kapağı arasında kalan kısmı kocasına haram olup bu bölgelerin dışında kalan kısımda istimta' caiz iken, İmam Muhammed'e göre ferc hariç bütün bölgeleri helal ve bu bölgelerde istimta' caizdir.**⁷³

Hayızlı kadın için haram olan şeylerden birisi de "...ay halindeyken kadınlarınızdan uzak durun..."⁷⁴ emri gereği cimadır. Bu hüküm aynı zamanda nifas halindeki (lohusa) kadın için de geçerlidir.⁷⁵ Cimanın haram olması ile birlikte kocaya belli sınırlar ölçüsünde hayızlı karısından istimta' hususunda ruhsat verilmiştir. İmamlarımız bu sınırların ne olduğu

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebcut*, 2/ 66; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/337; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/131; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/274.

⁷⁰ Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/338.

⁷¹ Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/ 337.

⁷² el-Fetâvâ'l-Hindiyye, 1/ 31; Halebî, *Halebi-sağir*, s. 57.

⁷³ Şeybânî, *el-Asl*, 3/69; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 95-96.

⁷⁴ Bakara 2/222.

⁷⁵ Serahsî, *el- Mebcut*, 3/152; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/33; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/28; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/243; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/164; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/342.

konusunda ihtilaf etmişler ve farklı görüşler serdetmişlerdir. Burada imamlarımız arasındaki ihtilafa mevzu olan istimta', izar altından olan istimta'dır. Çünkü incelediğimiz kaynaklarımızdan edindiğimiz bilgilere göre üç imamıza göre de örtü üzerinden koca, hayızlı karısının bütün bölgelerinden istimta'a hak sahibidir.

Şeyhayn'a göre koca, hayızlı karısının vücudunun göbek ve diz kapağı arasında kalan kısmından arada bir örtü olmaksızın şehvetli veya şehvetsiz hiçbir şekilde faydalanamaz. Bu kısmın dışında kalan bölgelerden ise şehvetli veya şehvetsiz mutlak surette faydalanabilir.⁷⁶ Şeyhayn bu görüşüne delil olarak Hz. Peygamberden gelen, hayızlı eşinin kendisine faydalanma hususunda ne ölçüde helal olduğunu soran kimseye verdiği "İzar üstünden senindir."⁷⁷ rivayetini getirmektedir.⁷⁸ Yine Rasul-i Ekremin, hanımları hayızlı iken onlarla izar üzerinden mübaşerette bulunduğuna dair gelen rivayetler de⁷⁹ Şeyhayn'ın görüşünü desteklemektedir.

İmam Muhammed'e göre ise koca hayızlı karısının ferici hariç diğer yerlerinden izar altından da olsa faydalanabilir. Çünkü hükmün dayanağı olan Bakara 222. ayette geçen "mehîz" ifadesi hayzın mahalli anlamındadır ve hayzın mahalli de ferctir. Bu sebeple ferici dışında kalan kısımlar yasağa dâhil değildir ve koca bu kısımlardan izar olsun olmasın faydalanabilir.⁸⁰ İmam Muhammed'in bu görüşüne getirdiği esas delil ise Rasul-i Ekremin (s.a.) ilgili ayeti aktardıktan sonra ashabına " *Cima' dışında istediğinizi yapabilirsiniz.*"⁸¹ dediğine dair rivayettir.⁸²

Yararlandığımız diğer kaynaklarda ihtilaf ve ayrıntısı hakkında bir bilgiye rastlayamadık. Bununla birlikte *Tebyin, el-Bahr* ve *Fethu'l Kadir*'de imamlarımız arasındaki ihtilaf ve delilleri aktarıldıktan sonra cumhurun kabul ettiği görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğu ifade edilmektedir.⁸³

⁷⁶ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/164; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l Kadîr*, 1/166; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/343.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 76: "ما يحل لي من امرأتي وهي حائض قال لك ما فوق الإزار"; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/86, 40/24436.

⁷⁸ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/164; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 1/167; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/343.

⁷⁹ Buharî, "Hayz", 302,303: "إذا أراد أن يبائر امرأة من نسائه أمرها فاتزرت وهي حائض"; Müslim, "Hayz", 293,294; İbn Mâce, "Tahâret", 121; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/247, 40/50, 44/422, 426.

⁸⁰ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/164; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 1/166; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/343.

⁸¹ Müslim, "Hayz", 302: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح"; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/356.

⁸² Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/164; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 1/166; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/343.

⁸³ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/164; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 1/167; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/343.

Reddü'l Muhtar'da da kabul edilen görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğu aktarılırken, *Nimet-i İslam* ve *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*'de yer alan bilgiler hayızlı ve nifaslı kadının göbekte diz kapağı arasının izar altından kocasına haram olduğu yönündedir.⁸⁴

➤ **Şeyhayn'a göre ikiz doğumlarda kadının nifası birinci çocuğun doğumuyla başlarken, İmam Muhammed'e göre ikinci çocuğun doğumuyla başlar.**⁸⁵

İkiz doğumlardan kasıt, iki çocuğun doğumu arasında altı aydan daha az vakit olan doğumlardır. Çünkü hamileliğin asgari süresi altı aydır ve iki doğumun arasında altı ay ve daha fazla süre varsa bu durum iki ayrı doğum olarak değerlendirilir ve her doğum için ayrı nifas hükmü uygulanır.⁸⁶

Bu konuda imamlarımız arasındaki ihtilafın temel sebebi, nifasın ne zaman başlayacağı hususundadır. Şeyhayn'a göre bir kadının nifasının başlama zamanı doğum anıdır. İmam Muhammed'e göre ise iddette olduğu gibi rahmin tamamen boşalmasıdır.⁸⁷

Şeyhayn'a göre, nifas doğumun akabinde görülen kandır. İkiz doğumda da ilk çocuğun çıkmasıyla bu kan görülmüştür. Dolayısıyla doğumun başlamasının akabinde görülen kanla birlikte kadın lohusa sayılmaktadır. Bununla birlikte hamile kadının gördüğü kana hayız hükmü verilmemesi kanın rahimden gelmemiş olmasıdır. Çünkü sünnetullah, kadın hamile kaldığı zaman rahim ağzının kapanması şeklinde işlemektedir. Fakat ilk çocuğun doğmasıyla rahmin ağzı tekrar açılmıştır ve bu durumda gelen kan nifastır.⁸⁸ Şeyhayn, nifasın başlangıç zamanının iddet süresine kıyaslanmasını da kabul etmemekte bu iki durumun hüküm sebebinin ayrı olduğunu ifade etmektedirler. Şeyhayn'a göre iddette hüküm için göz önünde bulundurulmuş temel saik rahmin tamamen boşalması iken, nifasta başta da ifade ettiğimiz gibi doğumdan hemen sonra çıkan kandır.⁸⁹

⁸⁴ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/39; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/292; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam (Kitâbü't-tahâret)*, s.180.

⁸⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 1/340; Burhânü's-şerîa, *el-Vikâye*, 1/76; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 1/30; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s.97.

⁸⁶ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/190; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/381.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/212; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/43; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/35-36; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/30; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/300; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/190; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/381.

⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/212; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/43; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/35-36; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/30; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/300; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/190; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/381.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/212; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/43; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/35-36; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/300; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/190; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/381.

İmam Muhammed'e göre ise kadın ikinci çocuğunu da doğurduğu vakit nifas başlar. Her ne kadar birinci çocuk doğmuş olsa bile ikinci çocuk karındayken kadın, hala hamile sayılmaktadır ve hamile de hayız göremediği gibi lohusa da olamaz. Çünkü hayız da nifasın eşidir.⁹⁰ İmam Muhammed Şeyhain'in aksine bu durumu hamile kadının iddetinin bitme vaktiyle aynı değerlendirmiş ve ona kıyasen nifasın da rahmin tamamen boşalmasıyla başlayacağını ifade etmiştir.⁹¹

İlk dönem kaynaklarımızda imamların görüşü nakledilirken, hangisinin mezhep içinde muteber kabul edildiği ve hangisiyle fetva verildiğine dair bir ayrıntıya rastlayamamakla birlikte, sonraki dönem kaynaklarımızdan *Reddü'l-Muhtar* ve *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*'de Şeyhain'in görüşü ile fetva verildiği aktarılmaktadır.⁹²

➤ **Şeyhain'a göre hayız günlerinde araya giren tuhurun fâsıla sayılabilmesi için en az on beş gün olması gerekirken İmam Muhammed'e göre, en az üç gün olmakla beraber öncesinde ve sonrasında görülen kanların toplamından fazlaysa bu temizlik fâsıladır ve hayzı böler.**⁹³

Âlimlerin iki kan arasına giren tuhur ile kastettikleri, temizlik yani kan görmeme halidir. Ulema, hayızda iki kan arasına giren on beş gün ve daha fazla olan tuhurun fâsıla olduğunda, üç günden az tuhurun ise fâsıla olmadığına ittifak halindedir.⁹⁴ Bu konudaki ihtilaf, iki kan arasına giren on beş günden az üç günden fazla olan tuhurun fâsıla olup olmayacağı hususunda olmuştur.

Hanefî fıkıh kaynaklarında bu konuya dair Ebû Hanîfe'den öğrencileri aracılığı ile altı farklı rivayet geldiği açıklanmakta, bunlardan üç tanesinin daha ön plana çıktığı aktarılmaktadır. Bunlardan biri, Ebû Yûsuf'un görüşüdür ki kaynaklarda bu görüşün aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin de son görüşü olduğu belirtilmektedir.⁹⁵ Diğer ikisi ise İmam Muhammed'in biri rivayet ettiği diğeri ise hem rivayet ettiği hem de benimsediği görüştür.

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/212; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/43; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/35-36; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/30; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/300; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/190; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/381.

⁹¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/212; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/43; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/35-36; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/30; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/300; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/190; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/381.

⁹² *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/37; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/301.

⁹³ Şeybânî, *el-Asl*, 1/465-466; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 98.

⁹⁴ Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/43; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/247-248; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/172; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/356.

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/154; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/34; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/247-248; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/356.

Biz konumuz çerçevesinde Şeyhayn'ın görüşünü ve İmam Muhammed'in benimsediği görüşünü açıklamaya çalışacağız.

Şeyhayn'a göre eğer iki kan arasına giren tuhur, on beş günden az olursa iki kanın arasını ayırmaz ve bu tuhur, devam eden kan hükmünde olur.⁹⁶ Ebû Yûsuf'un bu görüşe delili şudur: Geçerli tuhur döneminin asgari süresi on beş gündür ve on beş günden daha az olan tuhur, nasıl iki hayız dönemini birbirinden ayıramıyorsa iki kanı da birbirinden ayırması uygun olmaz. Bu delilin açıklaması da şöyledir: Sahih tuhurun asgarisi on beş gündür ve on beş günden daha az olan tuhur fasittir. Sıhhat ve fesat nitelikleri arasında zıtlık vardır. Dinen fasit olan bir şeye "sahih" hükmü verilemez. Bu sebeple arada mevcut olan on beş günden az olan tuhur, devam eden kan hükmünde olur. Bu kavle göre Ebû Yûsuf, hayzın tuhurla başlayıp tuhurla bitmesini caiz görmektedir⁹⁷

İmam Muhammed'e göre iki kan arasına giren tuhur üç günden az olursa fasıla olmaz. Fakat üç gün ve daha fazla olması durumunda bakılır. Eğer bu tuhur ve kan görülen günlerin toplamı birbirine eşit veya kan görülen günler tuhurdan daha fazla ise bu durumda da araya giren tuhur fasıla olmamaktadır. Fakat tuhur süresi kan görülen günlerin toplamından fazlaysa, o zaman fasıla olmakta ve iki kanın arası ayrılmaktadır. Bu durumda bakılır, iki taraftaki kanlardan hangisi hayız olmaya müsait ise o hayız, diğer kan istihaze olarak alınır. İki taraftaki kan da hayız olmaya uygun ise bu durumda ilk kan hayız, ikinci kan istihaza olarak alınır. İkisi de hayız olarak alınmaz, çünkü araya tam bir temizlik girmemiştir. Şayet iki taraftaki kan da hayız nisabına ulaşmamış ise bu durumda hiçbirisi hayız olmaz, hepsi istihazadır. Bu kavle göre İmam Muhammed, hayzın tuhurla başlayıp tuhurla bitmesini caiz görmemektedir.⁹⁸ İmam Muhammed'in görüşünün her safhasına dair örnekler verecek olursak:

Mesela ilk defa hayız gören bir kız bir gün kan görse, iki gün görmese sonra bir gün daha kan görse, dört günün tamamı hayız olur. Çünkü araya giren temizlik üç günden azdır.⁹⁹

Yine bir gün kan görse üç gün temiz olsa ve bir gün daha kan görse hayız olmaz. Çünkü temizlik süresi üç güne ulaşmıştır ve kanın toplamından daha fazladır. Dolayısıyla iki

⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/155; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 43; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/247-248; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/356.

⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/155; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 43; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/247-248.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/156; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/43; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/247-248; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/358.

⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/157; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/358.

kanı birbirinden ayırmıştır. İki taraftaki kan da tek başına hayız sayılabilecek sürede değil. Bu sebeple tamamı istihazdır. Buradaki temizlik süresi üç günden fazla olursa da hüküm aynıdır.¹⁰⁰

Bir gün kan görse, üç gün görmese sonra iki gün daha kan görse altı günün tamamı hayızdır. Çünkü altı günün başındaki ve sonundaki kan görülen gün sayısı, temiz geçirilen günlere eşittir. Yani kan temizliğe galip gelmiştir.¹⁰¹

Üç gün kan görse, beş gün görmese, sonra bir gün daha kan görse, ilk üç gün hayızdır. Çünkü temizlik süresi daha fazladır. Bu nedenle iki kanı birbirinden ayırmış olur. Önceki kanın tek başına hayız sayılması mümkün olduğu için onu hayız kabul ederiz.¹⁰²

El-Mebhut'ta kan ve tuhur günlerinin eşit olması durumunda fasılanın meydana gelmeyeşine dair biri kıyasa diğeri istihsana dayandırılan iki gerekçeye yer verilmektedir. Bunlar:

Kıyasa göre kanın dikkate alınması, orucun ve namazın haramlığını, temizliğin dikkate alınması ise bunların helalliğini gerektirir. Haram ve helal eşit olunca haram helale üstün tutulur. Tıpkı necasetin taharete ağır bastığı veya ikisinin eşit olduğu durumlarda kaplarda taharrinin caiz olmaması gibi.¹⁰³

İstihsana göre kadın, kesintisiz kan göremez. Çünkü bu durum onu zayıflatır ve ölümüne sebep olur. Bu kurala binaen kanın görülmediği bazı zaman, hayız olarak kabul edilir. Bu durumda da kan görülen günler, görülmeyen günlere eşit olduğu zaman, kan temizliğe galip sayılır. Bu sebeple bunu devamlı gelen kan gibi kabul ederiz.¹⁰⁴

Şeyhain ve İmam Muhammed'in konuya dair ihtilaf sebepleri aşağıda vereceğimiz örneklere yaptıkları açıklamalarla daha da netleşmektedir.

İlk defa hayız gören bir kız bir gün kan görse sonra on dört gün temiz olsa ve bir gün daha kan görse Ebû Yûsuf'a göre gördüğü ilk kandan itibaren on gün hayızdır. Bununla kızın ergenlik dönemine girdiğine hükmedilir. Bir gün kan görse, dokuz gün temiz olsa, sonra bir gün daha kan görse hüküm yine aynıdır. Bu durumdaki kadın, adeti olan bir kadınsa ve adeti

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebhut*, 3/157; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/358.

¹⁰¹ Serahsî, *el-Mebhut*, 3/ 157; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/358.

¹⁰² Serahsî, *el-Mebhut*, 3/157; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/358.

¹⁰³ Serahsî, *el-Mebhut*, 3/157.

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebhut*, 3/157.

on günse her iki durumda da ilk on günü hayız, kalanı istihazedir. Âdeti on gün değilse, kadının âdet günlerine havale olunur ve o günlere göre değerlendirme yapılır.¹⁰⁵

İmam Muhammed, Ebû Yûsuf'un bu görüşüne itiraz etmekte ve şöyle söylemektedir: On beşinci ve on birinci günlerde görülen kan, istihaze kanı olduğu için burun kanaması gibidir. Hayız kanı olmayan bir kanla, temizlik günlerinin hayız kabul edilmesi câiz olsa, burundan akan kanla da hayız sayılmasının câiz olması gerekir. Üstelik bu kanın kendisi hayız kanı değildir. Bu kan dikkate alınarak temizlik dönemi hayız olamaz, demektedir. Ona göre bu iki örnekteki kanlardan hiçbirisi hayız değil istihazedir. Çünkü aradaki tukur, her ne kadar kan görülen günlere galip gelse de iki taraftaki kanlardan hiçbirisi tek başına hayız sayılabilecek durumda değil.¹⁰⁶

Ebû Yûsuf'un bu itiraza cevabı ise şu şekilde olmuştur: Bu kan kadının cinsel organından gelmektedir. Burun kanaması gibi değildir. Malumdur ki âdeti beş gün olan bir kadın altı gün kan görse, dört gün temiz olsa ve bir gün daha kan görse, on birinci günde gördüğü kandan dolayı altıncı günden itibaren müstehâze sayılır. Şayet on birinci günkü kan, burun kanaması gibi olsaydı altıncı günde müstehaze olmazdı.¹⁰⁷

el-Mebcut ve *el-Muhit*'te bu konuda muteber ve kendisiyle fetva verilen görüşün İmam Muhammed'e ait olan görüş olduğu zikredilmektedir.¹⁰⁸ *el-Hidaye*'de “ Fetva Ebû Yûsuf'un görüşüne göre verildi.” açıklaması yer alırken, *el-Bahr*'da Ebû Yûsuf'un görüşünün hem müftî hem de müstefî için daha kolay olduğu, peygamberin “İki işten kolayını seçmek daha hayırlıdır.” hadisine binaen müteahhirun âlimlerin çoğunluğunun Ebû Yûsuf'un görüşüyle fetva verdiği bilgileri yer almaktadır.¹⁰⁹

Reddü'l-muhtâr ve *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*'de müfta bih olan görüşün Ebû Yûsuf'un görüşü olduğunu bildirilmektedir.¹¹⁰

¹⁰⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, 3/157; Buhârî, Burhâneddin, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/247-248; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/357.

¹⁰⁶ Serahsî, *el-Mebcut*, 3/157.

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, 3/157.

¹⁰⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, 3/157; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/247-248.

¹⁰⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/34; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/359.

¹¹⁰ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/37; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/290.

E. Necasetler ve Temizlenmesi

➤ Şeyhayn'a göre, at da dâhil, eti yenen hayvanların idrarları necis iken İmam Muhammed'e göre bu hayvanlarının idrarları temizdir.¹¹¹

Kâsânî, imamlar arasında eti yenmeyen hayvanların idrarının necis olduğu hususunda ittifak olduğunu, eti yenen hayvanların idrarı konusunda ise ihtilaf meydana geldiğini aktarmaktadır.¹¹² Şeyhayn'a göre eti yenen hayvanların idrarı da necis iken İmam Muhammed'e göre temizdir.¹¹³

İmam Muhammed'in görüşünün dayanağı Enes b. Malik'ten (r.a.) rivayet edilen “*Urane'den bir grup insan Medine'ye gelerek Müslüman olmuşlardı. Medine'nin havası kendilerine yaramamış, renkleri sararıp solmuş, karınları şişmişti. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.), onlara şehrin dışına çıkıp buradaki zekât develerinin idrar ve sütlerinden içmelerini emretti...*” hadisidir.¹¹⁴ İmam Muhammed'e göre, eğer eti yenen hayvanların idrarı temiz olmasaydı peygamber içilmesini emretmezdi.¹¹⁵ Oysa ki Rasul-i Ekrem'in (s.a.) “*Muhakkak ki Allah, size haram kıldığı şeyleri sizin için şifa kılmaz.*”¹¹⁶ şeklinde gelen rivayeti de mevcuttur. Buna rağmen Nebi (s.a.), Urani kabilesine develerinin idrarını içmeyi emrettiği için bunun, idrarın temizliğine işaret olduğunu savunmaktadır. Yine Haremeyn'de şişelerle deve idrarının alınıp satılması yaygın ve yadsınmayan bir şeydi, bu da İmam Muhammed'e göre bu idrarın temizliğinin işaretlerinden biridir¹¹⁷

Şeyhayn'ın görüşlerinin dayanağını ise peygamberden (s.a.) gelen “*Kabir azabının çoğunluğu idrar sebebiyledir.*”¹¹⁸ ve Sa'd b. Muaz (r.a.) – fıkıh kitaplarında Sa'd b. Muaz olarak geçmekle beraber hadis kaynaklarında bu bilgi isim belirtilmeden yer almaktadır- kabir

¹¹¹ Şeybânî, *el-Asl*, 1/37; a.mlf., *el-Câmiu's-sağir*, s.80; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 1/34; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s.104.

¹¹² Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 61.

¹¹³ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/54; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/61; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/24; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/34; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/209; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/95; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/201.

¹¹⁴ Bu rivayetin yukarıda tercümesini verdiğimiz metni *el-Mebcut'ta* geçmekte ve ana hadis kaynaklarında farklı metinleri yer almaktadır. Buhârî, “*Meğazî*”, 38; *...أن ناسا من عكل وعرينة قدموا المدينة على النبي صلى الله عليه وسلم وتكلموا*, 38; *...أن بالإسلام فقالوا يا نبي الله إنا كنا أهل ضرع ولم نكن أهل ريف واستوخموا المدينة فأمر لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذود وراع وأمرهم أن يخرجوا فيه فيشربوا من ألبانها وأبوالها...*” Müslim, “*Kasâme*”, 11; Nesâî, “*Tahâret*”, 173.

¹¹⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/54; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/61; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/24; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/34; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/209; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/96; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/201.

¹¹⁶ Buhârî, “*Eşribe*”, 5613: “*إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم*”.

¹¹⁷ Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/61.

¹¹⁸ Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, 14/77: “*أكثر عذاب القبر في البول*”.

azabıyla imtihan olunca bunun sebebinin sorulması üzerine, “O, idrardan uzak durmazdı”¹¹⁹ diye cevap verdiğiine dair gelen rivayetler oluşturmaktadır.¹²⁰ Kaynaklarımızda yer alan bilgilere göre Şeyhayn, idrarın hayvanın bedenindeki katı ve sıvı yiyeceklerin bozulup kokuşmasıyla oluştuğunu, muhteviyat olarak o hayvanın gübresine benzediğini, bu sebeple onun da necis olduğunu savunmaktadır. Yine iki imamıza göre yukarıdaki rivayetler de bu görüşü destekler niteliktedir.¹²¹

İmam Muhammed’in görüşünü dayandırdığı rivayet hakkında, istifade ettiğimiz kaynakların bazılarında şu bilgilere yer verilmiştir:

✓ Katade’nin Enes’ten (r.a.) aktardığı rivayetinde peygamberin Uraelilere develerin sütünden, içmelerine izin verdiğini bildirmiş, idrardan söz etmemiştir. İdrar, sadece Humeyd’in Enes’e dayandırdığı rivayette vardır.¹²²

✓ Bu rivayetteki izin, sadece Urani kabilesi için geçerli olabilir. Peygamber (s.a.), vahiy yoluyla onların tedavilerinin idrar ile olacağı bilgisine vakıf olmuş, bu sebeple onlara özel izin vermiş olabilir. Dolayısıyla bu rivayet genel bir hükme delil olarak getirilemez.¹²³

✓ İdrarın alım-satımı ve kullanımı, başta normal karşılanırken daha sonra neshedilmiş olabilir. Çünkü Hanefî usulcülere göre tahsis edilmemiş âmm lafız, kat’iyyet ifade eder. Yani Hanefilere göre hâssın âmm ile neshi caizdir. Urani kabilesi hakkındaki rivayet hâssır. Daha sonra gelen “İdrardan uzak durun...” rivayeti ile bu hâss rivayet neshedilmiştir. Çünkü bu rivayetteki “idrâr” âmm lafızdır.¹²⁴

Bütün bu tespitlerden sonra diyebiliriz ki eti yenen hayvanların idrarları, Şeyhayn’a göre necistir ve içine karıştığı suyu ifsad eder. İmam Muhammed’e göre ise temizdir ve suyu bozmaz. Hatta o su içilebilir. Ama bu idrar suyun özelliğini bozacak kadar fazla olursa,

¹¹⁹ Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, 31/400: " ... كان لا يستنزه من البول " .

¹²⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/54; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/61; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/24; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 34; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîttü’l-Burhân*, 1/210; Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâik*, 1/96; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/202.

¹²¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/54; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/24; Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâik*, 1/27-28.

¹²² Serahsî, *el-Mebsut*, 1/54; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 61.

¹²³ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/ 54; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/61.

¹²⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/202.

kendisi temiz olduğu halde karıştığı suyun özelliğini bozan diğer temiz (ama temizleyici olmayan) maddelerde olduğu gibi, onunla abdest alınmaz.¹²⁵

İlk dönem kaynaklarımızda araştırdığımız kadarıyla bu iki görüşten herhangi biri için “Bu görüş evlâdır.”, “Bu görüş tercih edilmiştir.” gibi ibarelere rastlayamamakla birlikte, âlimlerin İmam Muhammed’in delili hakkında yaptıkları yorumlardan, onların yanında Şeyhayn’ın görüşünün kabul gördüğü kanaatine varıyoruz.

Sonraki dönem kaynak ve ilmihallerde de asıl görüş olarak Şeyhayn’ın görüşü zikredilip, İmam Muhammed’in görüşüne de muhalif görüş olarak yer verilmesinden, konuyla ilgili müfta bih görüşün, Şeyhayn’a ait olan görüş olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁶

II. NAMAZ

A. Namazın Şartları

➤ **Şeyhayn, tamamı necis olan elbisesi dışında elbisesi bulunmayan kimsenin, namazını necis elbisesi ile kılma ve çıplak kılma arasında muhayyer olduğunu söylerken, İmam Muhammed bu kimsenin namazını çıplak kılmasının caiz olmayacağı ve necis elbise ile kılması gerektiği görüşündedir.**¹²⁷

Namazın şartlarından birisi de avret yerlerinin örtülmesidir. Ayrıntılarında ihtilaflar olsa da ulemanın umûmî görüşüne göre erkeklerde göbek ve diz kapağı arası, kadınlarda ise el ve yüz dışındaki vücudun bütün kısımları avrettir. Bu sebeple zaruret hali dışında namaz kılarken bu bölgelerin kapalı olması şarttır.¹²⁸

Hanefî imamların müşterek görüşüne göre zaruret halinde örtünme imkânı olmayan bir kimse, namazını çıplak olarak fakat oturarak ve îmâ ile kılar. Ayakta kılması caizse de örtünme yönünden bu şekilde kılma daha efdaldir. Çünkü kıyam, secde ve rükû yapıldığında avrette daha çok açılma söz konusudur ki avreti açma hem namaz içinde hem namaz dışında haramdır. Böyle bir durumda kıyam, rükû ve secde namazın farzları olmaktan çıkar ve çıplak olarak namaz kılan kimsenin bunları yapması gerekmez.¹²⁹

¹²⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/54; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/61; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 1/209; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/202.

¹²⁶ *el-Fetâvâ’l-Hindiyye*, 1/46; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam (Kitâbü’t-tahâret)*, s.194.

¹²⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 1/194, İbnü’s-Sââtî, *Mecma’u’l-bahreyn*, s.115.

¹²⁸ Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 117; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/45; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 1/317; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/45; Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/252; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/466.

¹²⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/187; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/46

İmamlar arasındaki ihtilaf, üzerindeki necis elbisesi dışında elbiseye sahip olmayan kişinin namazı nasıl kılacağı konusundadır. Üç imama göre de eğer necis elbisenin dörtte biri temiz ise fıkhıdaki “Bir şeyin dörtte biri tamamı hükmündedir.” kuralına binaen tamamı temiz sayılır ve bu elbise ile kılınan namaz geçerlidir. Hatta bu elbise varken namazı çıplak olarak kılmak caiz değildir.¹³⁰ İhtilafa konu olan husus ise elbisenin temiz kısmının dörtte birden az olması halidir. Bu durumdaki kişinin, namazı çıplak mı yoksa necis elbiseyle mi kılacağı konusunda imamlardan farklı görüşler serdedilmiştir.

Şeyhayn’a göre bu durumdaki kişi, namazı çıplak kılma ile necis elbise içinde kılma arasında muhayyerdir. Şeyhayn, bu görüşünün temellendirmesini şöyle yapmaktadır: Hem necis elbiseyle namaz kılmak hem de çıplak olarak namaz kılmak normal şartlarda namazın geçerliliğine engeldir. Fakat temiz elbise bulunamaması zaruret halini doğurmuştur ki bu zaruret durumunda namazı çıplak olarak kılmak ile necasetle kılmak birbirine eşit hale gelmiştir. Bu sebeple iki durumdan hangisini seçerse makbuldür fakat necis elbise ile kılması daha efdaldır. Çünkü necasetten temizlik, sadece namaza münhasır bir zorunlulukken, avretin örtülmesi sadece namaza dair değil genel bir yükümlülüktür.¹³¹

İmam Muhammed ise Şeyhayn gibi tercih kapısı bırakmamış; bu konudaki tek hükmün necis elbise ile kılınması olduğu yönünde görüş bildirmiştir. Şeybânî, bu görüşünün temeline necis giysiyle kılınan namazın caizlik bakımından çıplak kılınan namazdan daha efdal olduğunu almıştır. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi ulemanın görüş birliği ettiği, çıplak kimse için efdal olan namaz kılma şekli, oturarak ve îmâ ile kılmadır. Namazın bu şekilde kılınmasıyla farzlarından setr-i avret, kıyam, rükû, secde gibi birçoğu iptal edilirken, necis elbiseyle kılınması halinde sadece tek farz yani necasetten taharet iptal edilmiş olmaktadır.¹³²

Kullandığımız kaynaklarda yer alan bilgilere göre “Tercih edilen görüş kesin şudur.”, denilmemekle birlikte gerek Şeyhayn’ın muhayyerlik tanınmasına rağmen “Efdal olan budur.”,

¹³⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/187; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 117; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/46; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 1/320; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/46; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/258; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/466.

¹³¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/187; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 117; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/46; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 1/320; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/46; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/258; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/466.

¹³² Serahsî, *el-Mebsut*, 1/187; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 117; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/46; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 1/320; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/46; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/258; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/466.

demesi gerekse de sonraki meşâyihın beğendiği görüş olması, bu konudaki tercih edilen görüşün İmam Muhammed'in görüşü olduğunu göstermektedir.¹³³

el-Fetâvâ'l-Hindiyye ve *Tahtâvî*'de de evla olanın namazın necis elbise içerisinde kılınması olduğu belirtilmektedir.¹³⁴

B. Namazın Rükünleri

➤ **Şeyhayn'a göre kıyamda elleri bağlamak kıyamın sünneti olarak kabul edilirken, İmam Muhammed'e göre kıraatin sünneti olarak kabul edilir.**¹³⁵

Namazın sünnetlerinden birisi de Hz.Peygamber'in (s.a) "*Göbek altında sağ eli sol elin üstüne koymak namazın sünnetlerindedir.*"¹³⁶ hadisine istinâden iftitah tekbirinden sonra ellerin bağlanmasıdır. Namaz kılan kimse, tekbir aldıktan sonra kıyamda iken sağ eli sol elinin üzerine gelecek şekilde ellerini bağlar.¹³⁷ Üç imam arasında bu konudaki ihtilaf ellerin ne zaman bağlanacağı hususundadır.

Zâhiru'r-rivaye olarak kaynaklarda Şeyhayn'a ait olduğu bildirilen görüşe göre ellerin bağlanması, iftitah tekbirinden hemen sonra olmalıdır. Çünkü elleri bağlamak kıyamın sünnetidir. Şeyhayn'ın bu görüşünün dayanağı ise Hz. Peygamber'den (s.a.) gelen "*Biz peygamberler topluluğu olarak namazda sağ eli sol el üzerine bağlamakla emrolunduk.*"¹³⁸ hadisidir.¹³⁹

Nâdiru'r-Rivaye olarak İmam Muhammed'e nispet edilen ve delil ile gerekçesine yer verilmeyen görüşe göre ise kıyamda elleri bağlamak, kıyamın değil kıraatin sünnetidir.¹⁴⁰

Şeyhayn ve Şeybânî arasındaki bu ihtilafın yansıması, iftitah tekbirinden sonra senâ esnasında yani sübhaneke okunurken ellerin konumunda tezahür etmektedir. Şeyhayn, yukarıda kıyamın sünnetidir görüşüne delil olarak zikredilen hadiste geçen emrin umum

¹³³ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/187; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 117; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/46; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/320; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/46; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/258; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/466.

¹³⁴ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/60; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.239

¹³⁵ İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 119.

¹³⁶ Dârekutni, *Sünen* 2/35 (no:1103): " إن من سنة الصلاة وضع اليمين على الشمال تحت السرة " .

¹³⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/126; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 201; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/49.

¹³⁸ İbn Hibban, *Sahih*, 5/67 (no:1770): "...وأن نمسك بأيماننا على شمالكنا في صلاتنا " ; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kübrâ*, 11/199 (no:11485).

¹³⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/24; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 201; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/49; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/407; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/289-290; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/538.

¹⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/24; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 201; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/49; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/407; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/289-290; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/538.

olarak geldiğini ve herhangi bir delille tahsis edilmediğini, yani kıyam veya kıraat diye bir ayrıma gidilmediğini, bu sebeple senâ esnasında ellerin bağlı olması gerektiğini belirtmektedir. İmam Muhammed'in görüşüne göre ise daha önce de zikrettiğimiz gibi kaynaklarda gerekçe ve delili yer almamakla birlikte, elleri bağlama kıraatin sünneti olması hasebiyle senâ esnasında eller, salık konumunda olur.¹⁴¹

el-İhtiyar dışında kullandığımız bütün kaynaklarda, bu konuda mezhebin zâhir (tercih edilen) görüşünün Şeyhayn'ın görüşü olduğu bildirilmektedir.¹⁴² *el-İhtiyar*'da ise muhtar görüşün İmam Muhammed'in görüşü olduğu bildirilmektedir.¹⁴³

Sonraki dönem kaynaklarda da namazın sünnetleri arasında, herhangi bir ayrıma ve sınırlandırmaya yer vermeksizin iftitah tekbirinden sonra ellerin bağlanması sayılmaktadır.¹⁴⁴

C. Cemaatle Namaz

➤ **Şeyhayn'a göre teyemmümlü bir kimsenin abdestli cemaate imamlık yapması caiz iken, İmam Muhammed'e göre caiz değildir.**¹⁴⁵

Hanefî âlimlere göre teyemmüm, suyun bulunmadığı durumlarda mutlak surette bir bedeldir. Bu sebeple herhangi bir süre veya fiille sınırlandırılmaksızın su bulununcaya kadar abdest gibi sayılıp hades onunla giderilir.¹⁴⁶

İmamlar arasında ihtilafli olan ve yukarıdaki görüş farklılığının da temel saikini oluşturan durum, teyemmümün hangi yönden bedel oluşudur. Şeyhayn'a göre teyemmüm, iki aletin yani su ve toprağın arasında bir bedelken, İmam Muhammed'e göre iki fiilin yani abdest ile teyemmüm arasında bir bedeldir.¹⁴⁷

Şeyhayn'a göre teyemmüm iki alet yani su ve toprağın arasında bir bedeldir. Yani suyun bulunmadığı hallerde toprak da temizleyicilik bakımından suyla aynı konuma sahiptir

¹⁴¹ Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 201; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/538.

¹⁴² Serahsî, *el-Mebsut*, 1/24; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 201; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/49; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/289-290; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/538.

¹⁴³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/49.

¹⁴⁴ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/72; Halebî, *Halebi Sağır*, s. 230; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.227; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/189; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam(Kitâbü'-salat)*, s.107;

¹⁴⁵Şeybânî, *el-Asl*, 1/105; a.mlf., *el-Hucce*, 1/52; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 1/60; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 133.

¹⁴⁶ Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 56; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/636.

¹⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/111; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 56, 142; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/58; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/177; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/60; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/363; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/636.

ve hüküm açısından birbirlerine eşittir. Çünkü aslı yapmaktan aciz kalındığı zaman aslın hükmü bedelin hükmüne tevdi edilir. Bu sebeple teyemmümlü bir kimsenin abdestli cemaate imam olması caizdir. Çünkü teyemmümlü kimse, sağlıklı bir bedele sahiptir ve onun abdestli cemaate imamlığı, mestleri üzerine mesh eden kimsenin ayaklarını yıkayan kimselere imamlığı gibidir.¹⁴⁸ Şeyhain bu görüşlerine delil olarak Amr b. el-Âs hadisini getirmiştir. Şöyle ki: “*Rasulullah (s.a.) Amr b. el-Âs (r.a.)’ı bir askeri birliğe atamıştı. Döndüklerinde seriyeye katılan ashabına Amr’ın gidişatından (huyundan) sordu. Onlar, ‘İyi davrandı. Ancak bir gün cünüp iken bize namaz kıldırdı.’ dediler. Hz.Peygamber (s.a.) bu durumu Amr b. el-Âs’a sordu. O, ‘Soğuk bir gecede ihtilam olmuştum. Eğer yıkanırsam hastalanıp öleceğimden korktum. Aziz ve celil olan Allah’ın Nisa suresi 4. ayetinde yer alan ‘Kendinizi bile bile ölüme atmayın.’ emrine dayanarak da onlara namazı teyemmüm yaparak kıldırdım.’ dedi. Bunun üzerine Hz.Peygamber’in (s.a.) yüzünde bir gülümseme belirdi ve ‘Amr b. el-Âs’ın fıkhı ne güzel.’ buyurarak namazlarının yeniden kılınmasının gerekmediğini bildirdi.*”¹⁴⁹-hadis eserlerinde sadece Amr b. el-Âs’ın (r.a.) anlatımı ve Hz. Peygamberin (s.a.) gülümsemesine kadar olan kısım yer almakta hükme konu olan kalan kısım ise fıkıh eserlerinde yer almaktadır-. İki imama göre peygamberin Amr’ın bu fiilini onaylaması, teyemmümlü kimsenin abdestli cemaate imam olmasının cevazını göstermektedir. Kaynaklardan aktarıldığına göre bu görüş aynı zamanda İbn Abbas’ın (r.a.) görüşüdür.¹⁵⁰

Aynı zamanda Hz.Ali’ye de (r.a.) nisbet edilen İmam Muhammed’in görüşüne göre ise teyemmümle yapılan temizlik, mutlak bir temizlik değil zaruret durumu temizliğidir. Asıl olan temizlik suyla yapılan temizliktir. Toprakla yapılan temizlik ise suyla yapılan temizliğe bir bedeldir. Bu durumda teyemmümlü kimsenin abdestli cemaate imam olması, kuvvetlinin zayıf üzerine bina edilmesidir ki bu caiz değildir. Nasıl ki yarasından devamlı kan akan kişi

¹⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/111; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 56, 142; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/58; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 1/177; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/60; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/363; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/636.

¹⁴⁹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 116: احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل فأشفت إن اغتسلت أن أهلك فتيممت ثم صليت بأصحابي الصبح فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب فأخبرته بالذي منعتني من الاغتسال وقلت إنني سمعت الله يقول ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما النساء 29 فضحك رسول الله...

¹⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/111; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 56, 142; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/58; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 1/177; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/60; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/363; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/636.

sağlıklı kişiye imamlık yapamaz ise teyemmümlü kimse de abdestli kimseye imamlık yapamaz.¹⁵¹

Şeyhain, İmam Muhammed'in teyemmümlü kimseyi yarasından sürekli kan akan kimseye kıyas etmesine itiraz etmekte, bu kimsenin sağlıklı bir bedele sahip olmadığını bildirmektedir. Teyemmümlü kimsenin ise sağlıklı bir bedel sahibi olduğu ve yukarıda da belirttiğimiz gibi mestler üzerine mesh eden kimsenin imametini gibi değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵²

Son dönem kaynaklara baktığımızda *Nîmet-i İslam*'da tercihe yer verilmeksizin doğrudan bu konudaki ihtilafı bahsedilirken, kullandığımız diğer kaynaklarda genel kural caizdir, denilip daha sonra ihtilafa yer verilmesinden bu konuda mezhepte kabul gören görüşün Şeyhain'in görüşü olduğunu çıkarıyoruz.¹⁵³

➤ **Şeyhain'a göre ayakta namaz kılan kimsenin oturduğu yerden rükû ve secde yapana uyması caiz iken, İmam Muhammed'e göre caiz değildir.**¹⁵⁴

Hanefî ulemâsı Hz.Peygamber'in (s.a.) "*İmam kefildir.*"¹⁵⁵ sözüne istinaden imamın namazının kendine uyan cemaatin namazını da içerisine aldığı ifade etmektedir. Bu sebeple bir şeyi durum itibari ile ondan daha aşağı olan değil ona eşit ya da ondan daha üstün olan içine alabilir. Bu kabulün yansımaları gereğince de imam olan kimse durum itibari ile ya cemaati ile aynı konuma ya da onlardan daha üstün bir konuma sahip olması gerekmektedir. Bundan dolayıdır ki namazı ima ile kılanın ima ile kılan imama uyması caiz iken kıraati düzgün bir kimsenin ümmî imama uyması caiz değildir. Çünkü ilkinde imam-cemaat arasında durum eşitliği söz konusuysa ikincisinde imamın durumu cemaatin durumundan daha aşağıdadır.¹⁵⁶

Şeyhain ve Şeybânî arasındaki bu konudaki ihtilaf, ayakta namaz kılmaya güç yetiren birinin zorunluluk halinde oturarak rükû ve secdeli namaz kılan imama uyup uyamayacağı

¹⁵¹ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/111; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 56,142; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/58; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/177; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/60; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/363; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/636.

¹⁵² Serahsî, *el-Mebcut*, 1/111; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 56, 142; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/177; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/363; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/636.

¹⁵³ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/84; Halebî, *Halebi Sağır*, s. 230; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.295; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/588; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam(Kitâbü'-salat)*, s.210-211.

¹⁵⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 1/188; a.mlf., *el-Hucce*, 1/122; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 1/60; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 133.

¹⁵⁵ Ebû Dâvûd, "Salât",31: "...الإمام ضامن..."; Tirmizî, "Salât",153; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât",47.

¹⁵⁶ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/213 Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 142-143.

meselesindedir. Bu meselede de görünüş itibari ile iki taraf arasında durum eşitsizliği mevcuttur. Fakat iki taraftan bu konuda farklı gerekçe ve deliller ile iki farklı görüş aktarılmıştır.

İmam Muhammed bu konuda kıyası göz önünde bulundurmuş ve Hz. Peygamber'den (s.a.) gelen “*Benden sonra hiç kimse oturarak imamlık yapmasın.*”¹⁵⁷ hadisi gereğince oturan kimsenin ayaktaki cemaate imamlığının caiz olmadığını bildirmiştir. Bu görüş aynı zamanda Hz. Ali'ye de (r.a.) isnad edilmekte ve onun “*Teyemmüm eden abdest alanlara, bağlı olan serbest olanlara imamlık yapmasın.*”¹⁵⁸ sözü bu görüşe delil sayılmaktadır. İmam Muhammed'e göre bu durumda imam özür sahibidir ve yukarıda belirttiğimiz gibi imamlık aynı durumda olan cemaatin ona uyması geçerlidir. Aksi halde durumu aynı olmayan cemaatin uyması geçerli değildir. Şeybanî bu konuda da teyemmümlünün abdestliye imam olamayacağı görüşünde olduğu gibi bu durumu akıntılı yarası olan kişinin sağlıklı kimselere imam olamayacağı hükmüne kıyas etmekte, böyle bir imameti kabul etmenin sahîh olanı zayıf olan üzerine bina etmek olacağını ve bunun da caiz olmadığını savunmaktadır. Çünkü kıyam namazın bir farzıdır ve burada muktedî bu farzı tek başına yerine getirmektedir. Bu sebeple bu muktedînin namazı geçerlidir demek onun namazının bir kısmında imama uyup bir kısmında uymadığını kabul etmek anlamına gelir ki böyle bir şey caiz değildir.¹⁵⁹

Şeyhayn ise bu konuda istihsanı göz önünde bulundurmakta ve bu şekilde olan imameti caiz görmektedir. İki imamın görüşlerine getirdikleri delil ise Hz. Peygamberden (s.a.) nakledilen şu hadistir: “*Hz. Peygamber (s.a.) sahabilerine namaz kıldırıldı. Kendisi oturuyor onlar arkada ayakta duruyorlardı. Hastalığı ağırlaşmış bitkin düşünce Resûlullah (s.a.) 'Ebû Bekir'e söyleyin, insanlara namaz kıldırın.' dedi. Hz. Aişe de (r.a.) Hz. Hafsa'ya (r.a.) başvurarak Resûlullah'a, 'Ebû Bekir yufka yürekli bir adamdır. Senin yerine geçince kendine hâkim olamaz. Keşke başkasını görevlendirdi.' diye söylemesini istedi. Bunu iki kez söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.) 'Siz Yusuf (a.s.) kıssasında anılan kadınlarsınız. Söyleyin Ebû Bekir'e insanlara namaz kıldırın.' diye emrini tekrarladı. Hz. Ebû Bekir (r.a.) namaz kıldırılmaya başlayınca, Resûlullah (s.a.) kendinde bir hafifleme hissetti. İki kişinin kolları arasında namaza çıktı. Ayaklarını sürüyerek yürüyordu. Bu şekilde mescide girdi. Hz.*

¹⁵⁷ İbn Hibban, *Sahih*, 5/471 (no:2110): “... لا يؤمن أحد بعدي جالسا...”; Darekutni, *Sünen* 2/252 (no:1485); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 3/114 (no:5075).

¹⁵⁸ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 2/352 (no: 3668): “... لا يؤمن المتطهرين...”; Darekutni, *Sünen* 1/342 (no:714).

¹⁵⁹ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/214; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 141-142; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/58-59; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/466; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/60; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/364; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/638.

Ebû Bekir (r.a.) Resûlullah'ın (s.a) geldiğini hissedince geri çekildi. Resûlullah (s.a) öne geçti ve oturdu. Hz. Ebû Bekir, namaz kılariken Resûlullah'a (s.a) uyuyordu. Cemaat Hz. Ebû Bekir'in tekbirine, Hz. Ebû Bekir de (r.a.) Resûlullah'ın (s.a) tekbirine göre tekbir alıyordu. Bu sırada Hz. Peygamber (s.a.) oturuyor, Hz. Ebu Bekir (r.a.) ise ayaktaydı.¹⁶⁰ Şeyhayn bunun Resûlullah'ın (s.a) hastalığı sırasında yaptığı en son davranışı olduğunu dolayısı ile daha önceki uygulamaları ve sözlerini yürürlükten kaldırdığını söylemektedir.¹⁶¹

el-Mebsut'ta yer alan bilgiye göre Şeyhayn, İmam Muhammed'in görüşüne delil olarak kullandığı Hz. Ali (r.a.) rivayetine de itiraz etmekte ve o rivayetin devamında "mestler üzerine mesh eden, ayaklarını yıkamış olanlara (imam olmasın)" şeklinde bir ibarenin geldiğini oysa ki mesh yapanın ayaklarını yıkayana imam olabileceği konusunda icmanın bulunduğunu kaydederek bu hadisle amel edilemeyeceğini aktarmaktadır.¹⁶² Hadis kaynaklarında yaptığımız araştırmada Şeyhayn'ın Şeybânî'ye itirazda mesnet olarak kullandığı rivayetin bu bölümüne rastlayamadık.

Bu meselede de daha önce teyemmümlü kimsenin abdestli cemaate imamlığı konusunda olduğu gibi oturarak kırdıran imamın geçerli bir bedeli vardır ve "*Asıla sahip olanın bedele sahip olana uyması geçerlidir.*"¹⁶³ ilkesi gereğince de onlara göre ayaktaki cemaate imamlığı caizdir.¹⁶⁴

Serahsî (v.483/1090) ve Kâsânî (v.578/1191) konuya dair, Şeyhayn'ın görüşünü destekler nitelikteki şu açıklamaya da yer vermektedirler: Namazda ayakta durma ve oturma arasında şekli bir yakınlık vardır. Ayakta duran kimsenin vücudunun alt ve üst her iki kısmı da dikeyken oturanın sadece alt kısmı bükülmüş, üst kısmı ise yine dikeydir. Bundan dolayı bu iki kimse dikey kısımları itibari ile birbirlerine yakınlaşmıştır. Nitekim nafile namazları bir özür olmasa bile oturarak kılmak caizdir. Dolayısı ile ayakta olanın rükû edene imamlığı caiz olduğu gibi, ayakta olanın oturana uyması da geçerlidir.¹⁶⁵

¹⁶⁰Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, s. 57; Buhârî, "Ezan", 68: "... فكان أبو بكر يصلي قائما وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي قاعدا"; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/358.

¹⁶¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/214; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 141-142; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/58-59; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/466; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/60; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/364; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/638.

¹⁶² Serahsî, *el-Mebsut*, 1/214.

¹⁶³ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/215: "الإمام صاحب بدل صحيح فاقتداء صاحب الأصل به صحيح".

¹⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/214; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 141-142.

¹⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/214; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 141-142.

Yararlandığımız sonraki dönem Hanefî kaynaklarında yer alan “Ayakta namaz kılan kimsenin oturduğu yerden rükû ve secde yapana uyması sahihdir.” ifadeleri bu konuda mezhepte kabul gören görüşün Şeyhayn’ın görüşü olduğunu göstermektedir.¹⁶⁶

D. Namaz Esnasında Namaza Engel Durumların Meydana Gelmesi

➤ **Şeyhayn’a göre imamın mescit dışındaki cemaatten birini yerine çekmesi câiz değil iken, İmam Muhammed’e göre câizdir.**¹⁶⁷

Cemaatle kılınan namazlarda imamın abdestinin bozulması halinde cemaatin namazının ifsat olmaması için imamın safları aşmadan yerine yine cemaatin içerisinde birini geçirmesi gerekir ki buna fıkıh literatüründe “*istihlaf*” denir.

Bu konuda üç imamın ihtilaf ettiği nokta, imamın yerine içi dışı dolu olan ve cemaat saflarının bitişik olduğu caminin dışındaki birisini geçirmesinin cevazı hususundadır. Şeyhayn’a göre imamın bu fiili caiz değil iken İmam Muhammed’e göre caiz sayılmaktadır.¹⁶⁸

Şeyhayn, caiz değildir görüşünün açıklama ve temelledirmesini şu şekilde yapmaktadır. Normalde kıyasa göre imamın kendine bir halife seçmeden yerinden ayrılıp makamı olan mihrabı boş bırakması, caminin içinde bile olsa namazın bozulması için bir sebeptir. Fakat caminin tamamının bir yer hükmünde sayılmasından dolayı –ki bu sebeple caminin arkasındaki birinin, imamları arasındaki saflar bitişik olmasa da imama uyması geçerlidir- bu konuda cami içerisinde kıyası terk ettik. Fakat caminin dışı, içi gibi kabul edilmediğinden burada kıyasa uygun hareket ederiz. İmama uyma konusunda caminin dışını içi gibi kabul etmemiz ise zorunluluktan dolayıdır ki caminin dolu olması gibi bir zorunluluk söz konusu olmadığında dışarıdaki kimselerin imama uyma cevazı ortadan kalkmaktadır. Bunun en bariz örneği de cuma günü cami boş olduğu halde dışarıda bitişik saftaki cemaatin içerideki yalnız imamın tekbirine uyararak cuma namazını kılsa bile namazın kılınmış

¹⁶⁶ *el-Fetâvâ’l-Hindiyye*, 1/85; Halebî, *Halebi Sağır*, s. 303; Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, s.239; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/588; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam(Kitâbü’s-salat)*, s.212.

¹⁶⁷ İbnü’s-Sââtî, *Mecma’u’l-bahreyn*, s. 133.

¹⁶⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/117 Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/224; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 226-227; Zeylâî, *Tebyînu’l-hakâik*, 1/373.

olmamasıdır. İşte istihlafta da bir zorunluluk söz konusu değildir ve imam içeriden de yerine birisini bırakabilir.¹⁶⁹

Şeyhayn, ayrıca aşağıda da belirteceğimiz üzere İmam Muhammed'in görüşüne dayanak olarak kullandığı sahrada kılınan namaz kıyasını kabul etmemekte, sahranın (veya açık alanın) namaza başlanılmadan önce tek yer konumunda olmadığını, bu konuma bitişik saflar halinde namaza başlanmasıyla geçtiğini ve tek yer konumundaki her yerin cami hükmünde olduğu ifade etmektedir. Caminin ise safların bitişik olup olmamasına bakılmaksızın en baştan beri tek yer hükmünde olduğunu, bundan dolayı imam camide iken yerine birini bırakmadan safları geçip daha sonra dönerek yerine halef bırakmasının caiz sayıldığını ifade etmektedir. Nasıl ki bu durumda namazın geçerliliği noktasında safların bitişik olması değil cami olması göz önünde bulunduruluyorsa namazın geçerliliği noktasında da aynı şeyin göz önünde bulundurulması gerektiğini bildirmektedir.¹⁷⁰

İmam Muhammed ise caizdir görüşünün temellendirmesini yaparken sadece caminin içini bir yer saymamakta, safların bitişik olduğu bütün alanları tek yer olarak almakta ve buralara da caminin içi hükmünü vermektedir. Bu hükmün çıkarımını ise sahrada cemaatle kılınan namaza kıyas ederek nasıl orada imam safları aşmadan son saftan birini yerine çektiği takdirde namaz bozulmaz ise caminin içindeki imamın da cami dışındaki cemaatten birini yerine çekmesi durumunda da bozulmaz şeklinde yapmaktadır. İmam Muhammed, Şeyhayn'ın tersine burada dışarıdaki cemaatin içerideki imama uymasının cevazını zarûrete bağlamamakta caminin içinin ve dışının aynı hükümde olmasından dolayı dışarıdaki cemaatin de içerideki cemaat gibi muamele gördüğünü ifade etmektedir. Şeybânî'ye göre imama uyma noktasında geçerli olan bu durum, imamın yerine halef bırakma noktasında da geçerlidir. Çünkü böyle bir durumda imamın yerine halef bırakması cemaatin namazının geçerli olması içindir ki buna caminin içindekiler kadar dışındaki cemaatin de ihtiyacı vardır. Kaldı ki imam şayet camiden çıkmadan dışarıdaki saflardan birine işaret etse ve o da gelip imam olsaydı onun imamlığı geçerli olacaktı. İmamın cami dışına çıkıp safları aşmadan birini yerine geçirmesini de bu durumla eşdeğer görmüş ve caiz olduğunu savunmuştur.¹⁷¹

¹⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/117 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/224; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 226-227; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/373.

¹⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/117.

¹⁷¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/117; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/224; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 226-227; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/373.

Mezhepte bu konudaki müfta bih olan görüşü tesbit için başvurduğumuz kaynaklarda geçen "...imam camiden çıkmadan veya safları aşmadan yerine birini geçirmelidir. Aksi halde cemaatin namazı ifsat olur." şeklinde gelen ifadeler bu konuda Şeyhayn'ın görüşünün daha muteber kabul edildiğini göstermektedir. Ayrıca "mescitten çıkmadan veya safları aşmadan" şeklinde gelen ibarelerden de camide kılma ile sahrada kılmanın farklı değerlendirildiğini ve Şeyhayn'ın görüşünün desteklendiğini tesbit etmekteyiz.¹⁷²

E. Nafile Namazlar

➤ **Şeyhayn'a göre vakit darlığı sebebiyle kılınamayan sabah namazının sünneti daha sonra kaza edilmezken, İmam Muhammed güneş doğduktan sonra kaza edilebileceğini bildirmektedir.**¹⁷³

Hanefilerdeki müfta bih görüşüne göre vakti çıktıktan sonra hiçbir sünnet namaz kaza edilmez. Bunun sebebi kazanın vaciplere mahsus bir durum olup sünnetleri kapsamamasıdır. Çünkü sünnet namaz, ezanla kametin arasını ayırmak için meşru kılınmıştır ve farzdan sonra kılınırsa buradaki maksat hâsıl olmaz.¹⁷⁴

Hanefî âlimler mezhebin bu görüşüne dayanak olarak Hz.Peygamber'den (s.a.) Ümmü Seleme (r.a.) aracılığıyla gelen "*İkinci namazından sonra Peygamber (s.a) benim hücreme geldi ve iki rekât namaz kıldı. Ben de 'Ya Rasulallah, bu kıldığın iki rekât namaz nedir, daha önce kıldığını görmemiştim' dedim. Peygamber (s.a.) 'Ben bu iki rekâtı öğle namazından sonra kılıyordum ama gelen bir heyet beni bundan alıkoydu ve daha sonra da ben bu iki rekâtı insanlar içinde kılmayı doğru bulmadım' dedi. Ben de 'Kaçırıldığı vakit bu namazlar kaza edilmeli mi?' dedim. Peygamber bunun üzerine 'Bu bana özel bir durumdur, ümmetime vacip değildir' dedi.*"¹⁷⁵ rivayeti -bu rivayet istifade ettiğimiz hadis kaynaklarında "Bir heyet beni alıkoydu." kısmına kadar yer almakta Hanefilerin delil olarak esas aldığı tam metin sadece *Bedâ'i'* ve *Mebсут*'da bulunmaktadır.¹⁷⁶ getirmekte ve buna kıyasla sünnetlerin vakti dışında kaza edilmeyeceğini bildirmektedir.¹⁷⁷

¹⁷² el-Fetâvâ'l-Hindiyye, 1/96; Halebî, *Halebi Sağır*, s. 266; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/601; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam (Kitâbü's-salat)*, s.257.

¹⁷³ Şeybânî, el-Câmiu's-sağır, 90-91; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 144.

¹⁷⁴ Serahsî, *el-Mebсут*, 1/162; Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1/ 287-288; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/71-72.

¹⁷⁵ Nesâî, "Kıyâmü'l-leyl",113; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât",106; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/256.

¹⁷⁶ Serahsî, *el-Mebсут*, 1/156, 162; Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1/ 287-288;

¹⁷⁷ Serahsî, *el-Mebсут*, 1/162; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/196-197; Kâsânî, *Bedâ'i'*, 1/ 287-288; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/509.

Ancak Hanefîler sabah namazının sünneti konusunda “ta’ris gecesi hadisi” olarak bilinen rivayete¹⁷⁸ istinaden kıyası terk ederek istihsanen hüküm veriyor ve sabah namazının sünnetinin farzıyla beraber kaza edileceğini söylüyorlar.¹⁷⁹

Bu konuda Şeyhayn ve Şeybânî arasındaki ihtilaf ise sabah namazının farzı olmaksızın sadece sünnetinin vaktinden sonraya kalması durumundadır. Çünkü farzı ile beraber vaktinden sonraya kalan sabah namazının sünnetinin güneş doğduktan sonra zeval vaktine kadar farzı ile beraber kaza edilebileceği konusunda üç imam da ittifak halindedir.¹⁸⁰

Şeyhayn’a göre eğer sabah namazının sünneti, farzı olmaksızın vaktinden sonraya kalmış ise kaza edilmez. İki imam bu görüşlerinin gerekçesini şöyle açıklamaktadır: Asıl itibari ile kaza, farzlara mahsus bir durum olduğu için sünnet namazların kazası yapılmamaktadır. Çünkü sünnet farzlara tabi olarak yerine getirilen bir fiildir ve bu durumda farzın edası ile sünnetin hükmü bitmiştir. Nitekim bu konudaki istihsana dayanak olan ta’ris hadisinde de belirtildiği üzere Hz. Peygamber (s.a.) o günün sabah namazını farzıyla beraber kaza etmiştir. Yani kazası yapılan sabah namazının sünneti, beraber kazaya kalan farza tabi olarak kılınmıştır. Bu sebeple sabah namazının sünneti şayet farzı ile beraber vaktinden sonraya kalmışsa öğle vakti girmeden münferid olarak veya cemaatle kaza edilir aksi durumda kaza edilmez.¹⁸¹

İmam Muhammed’e göre beraberinde farzı olsun olmasın vaktinden sonraya kalmış olan sabah namazının sünneti güneş yükseldikten sonra öğle vaktine kadar kaza edilebilir. Şeybanî güneşin doğmasından öğle vaktine kadar olan zaman dilimine gündüzün evveli hükmünü vermekte ve konunun temeli olan ta’ris hadisini ise farzı ile beraber geçirilmiş olup olmaması ayırımına tabi tutmadan Hz. Peygamberin (s.a.) o günün sabah namazını kaza etmesi

¹⁷⁸ Buhârî, “Mevâkitu’s-salât”, 35; “...سرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة فقال بعض القوم لو عرست بنا يا رسول الله قال أخاف أن تناموا عن الصلاة قال بلال أنا أوقظكم فاضطجعوا وأسند بلال ظهر إلى راحلته فغلبته عيناه فنام فاستيقظ النبي صلى الله عليه وسلم وقد طلع حاجب الشمس فقال يا بلال أين ما ألقيت علي نومة مثلها قط قال إن الله قبض أرواحكم حين شاء وردها عليكم حين شاء يا بلال قم Nesâî, “Mesâcid”, 119.

¹⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/162; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 287-288.

¹⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/162; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 287-288.

¹⁸¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/162; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/196; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 287-288; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/71-72; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, 1/511; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/65; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/454; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 2/131-132.

olarak değerlendirmektedir. Buna dayanarak da sünnetin tek başına da olsa kaza edilebileceğini söylemektedir.¹⁸²

Faydalandığımız kaynaklarda Şeyhayn'ın görüşünün onlara atıflı veya atıfsız genel görüş olarak alınması ve İmam Muhammed'in görüşünün muhalif görüş olarak zikredilmesi, sonraki dönem Hanefî meşâyihî tarafından kabul gören görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğunu göstermektedir.¹⁸³

el-Muhit'te bu konuya dair üç imama ait görüşler zikredildikten sonra Şeyhayn'ın “Kaza etse de güzel olur.” ve Şeybânî'nin “Kaza etmese de bir şey olmaz.” şeklinde ifadelerinin olduğu ve bu ifadelerin aslen bu konuda imamlar arasında esaslı bir ihtilafın olmadığını göstergesi olduğu belirtilmektedir.¹⁸⁴

Konuya dair mezhepte müftâ bih görüşün tespiti için başvurduğumuz son dönem mezhep kaynaklarında genel görüş olarak Şeyhâyn'ın, muhalif görüş olarak Şeybânî'nin görüşünün zikredilmesi, konuya dair müftâ bih görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğunu göstermektedir.¹⁸⁵ Ayrıca Tahtâvî ve İbn Âbidîn de konuya dair *el-Muhît*'in paralelinde bir bilgiye yer vermekte ve aslen bu konuda ihtilafın olmadığını, üç imamın kaza edilmemesi noktasında da kaza edilmesi durumunda bir beisin bulunmadığı hususunda hemfikir olduklarını bildirmektedirler.¹⁸⁶

➤ **Dört rekâtlık nafilâ namaz kılan bir kimse, her iki rekâtın bir rekâtında kıraat etse bir rekâtında da kıraat etmese Şeyhayn'a göre dört rekâtı kaza etmesi gerekirken İmam Muhammed'e göre sadece iki rekâtı kaza eder.**¹⁸⁷

Ulemânın ekseriyetine göre namazın farzlarından birisi de “... Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.”¹⁸⁸ âyeti ve “ Kıraatsiz namaz olmaz.”¹⁸⁹ hadisi mucebince kıraattir.¹⁹⁰ Yine

¹⁸² Serahsî, *el-Mebcut*, 1/162; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/196; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 287-288; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/71-72; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/511; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/65; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/454; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/131-132.

¹⁸³ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/162; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/196; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 287-288; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/71-72; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/511; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/65; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/454; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/131-132.

¹⁸⁴ Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/511.

¹⁸⁵ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/112; Halebî, *Halebi Sağîr*, s. 237; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.368; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/57; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam (Kitâbü's-salat)*, s.489.

¹⁸⁶ Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.368; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/57.

¹⁸⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 1/160; a.mlf, *el-Câmiu's-sağîr* s.99; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 145.

¹⁸⁸ Müzzemmil 73/20.

¹⁸⁹ Müslim, “Salat”, 396: “لا صلاة إلا بقراءة” ; Ebû Dâvûd, “Salat”, 127; Tirmizî, “Salat”, 233; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/8076, 15/9711.

ufak tefek ayrılıklar olmakla beraber çoğunluğa göre iki rekâtlı farz namazların, sünnet ve nafilâ namazlarla vitir namazının her rekâtında, üç ve dört rekâtlı farz namazların ise herhangi iki rekâtında kıraat farzdır.¹⁹¹

Bu konuda Şeyhayn ve Şeybânî arasındaki ihtilaf, dört rekâtlı nafilâ namaz kılan bir kimsenin birinci şef'in bir rekâtında ve ikinci şef'in bir rekâtında kıraati terk etmesi halinde o namazın kazasını nasıl yapacağı noktasında olmuştur. Asıl itibariyle nafilâ namazlarda kıraatin terki durumunda kazasının nasıl olacağına dair üç imam arasındaki ihtilaflar, sekiz kısımda incelenmektedir.¹⁹² Biz ise çalışmanın konusu itibariyle bunlardan Şeyhayn ve Şeybânî arasında olan yukarıdaki ihtilafı ele almaya çalışacağız.

Bu ihtilafın ana kaynağı, dört rekâtlı nafilâ namazlarda birinci şef' ifsad olduğunda namazın rükunlarından biri olan tahrîmenin batıl olup olmayacağı ve buna bağlı olarak ikinci şef'e başlamanın sahih olup olmaması konusunda üç imamın serdettiği farklı görüşlerdir. Bu konuda İmam Ebû Hanîfe'in görüşü, şayet birinci şef'in iki rekâtında da kıraat terk edilmişse tahrîme batıl olur ve ikinci şef'e başlamak sahih olmaz. Fakat iki rekâtın birinde terkedilmişse şef' ifsad olmakla beraber tahrîme batıl olmaz ve ikinci şef'e başlamak sahihtir. İmam Ebû Yûsuf'a göre ise kıraatin birinci şef'in bir veya iki rekâtında terkiyle şef' ifsad olmakla beraber tahrîme batıl olmaz ve ikinci şef'e başlamak sahihtir. İmam Muhammed'e göre ise birinci şef'in tek rekâtında bile kıraatin terki tahrîmeyi batıl kılar ve ikinci şef'e başlamak sahih değildir.¹⁹³

Yukarıdaki bilgiler ışığında ihtilafa bakacak olursak Şeyhayn'a göre dört rekâtlık nafilâ namazın her iki şef'inin birer rekâtında kıraatı terk eden kimse, o namazın kazasını dört rekât olarak yapar.¹⁹⁴ İki imamın vardığı sonuç aynı olsa da sonuca varış gerekçeleri arasında küçük farklılıklar bulunmaktadır.

¹⁹⁰ Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 110; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/47; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/57; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/272; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/97.

¹⁹¹ Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 111; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/68; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/57; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/432-433; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/97.

¹⁹² Serahsî, *el-Mebsut*, 1/160; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 293; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/356; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/436; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/105.

¹⁹³ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/160; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 293; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/356; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l- Kadîr*, 1/457.

¹⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/160; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 293-294; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/69; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/356; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/436; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l- Kadîr*, 1/458; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/105.

İmam Ebû Hanîfe'ye göre tahrîmenin butlanı fiillerin butlanı ile olur. Çünkü namaz içindeki rükûnlar, tek ibadet sayılabilmeleri için cem edilmelerinden dolayı birbirine bağlıdır. Bu sebeple burada şayet bir şef'in iki rekâtında da kıraat terk edilmiş olsaydı tahrîme, ilme'l yakîn olarak batıl olacaktı. Çünkü bu konuda ümmetin icması vardır. Fakat tek rekâta kıraatin terkiyle verilecek fasidlik hükmü Hasan Basrî'den (v.110/728) gelen “*Namazın cevazı her rekâta kıraatin bulunmasıyla olur.*” rivayetinden dolayı ictihadî bir hüküm olacaktır ki bu da ilme'l yakîni gerektirmez. Aksine bu durumda namazın sahih olması caizliğe daha yakındır.¹⁹⁵ Bu sebeple her ne kadar bir rükûnün terkiyle o rekât bozulmuş olsa da tahrîmenin butlanına değil zayıfladığına karar verilir ve ikinci rekâta başlamak sahih sayılır. İkinci şef'in bir rekâtında da kıraatin terki söz konusu olduğu için burada da bir bozulma vardır. Bu sebeple bu nafîle namazın dört rekâtı da kaza edilir.¹⁹⁶

İmam Ebû Yûsuf'un dört rekâtın da kaza edileceğine dair olan hükmünün gerekçesi şöyle açıklanmaktadır: İlk iki rekâta kıraatin terki tahrîmenin butlanını gerektirmez. Çünkü delil ile sabittir ki kıraat namazda zâid bir rükündür. Zira dilsiz, ümmî ve muktedînin namazları kıraat olmadığı halde sahihtir. Fakat tahrîme sadece birinci şef'e mahsus bir şey değildir. Aksine ikinci şef de ona bağlıdır ki şayet birinci şef de kıraat yapılmış olsaydı ikinci şef de bu tek tahrîme üzerine bina edilecekti. Bu sebeple böyle bir durumda tahrîmenin butlanına karar verememekle birlikte kıraat gibi bir rükûnün terkinden dolayı namazdaki bu rekâtlar bozulmuştur ve kazası gerekir.¹⁹⁷

İmam Muhammed'e göre ise dört rekâtlı nafîlelerin her şef'inin birer rekâtında kıraati terk eden kimse, bu namazı iki rekât olarak kaza eder. Bunun gerekçesi de Hz. Peygamberden (s.a.) gelen “*Gece namazı ikişer ikişerdir.*”¹⁹⁸ hadisine istinaden bu dört rekâttaki her bir şef'in tek başına birer namaz sayılması ve kıraatin bu şef'lerin her rekâtında farz olmasıdır. Böyle olduğu içindir ki, sabah namazının sünnetinin her rekâtında kıraat farzdır. Şeybânî'ye göre tahrîme, eda içindir ve eda fasid olduğunda tahrîme de ortadan kalkar. Bu sebeple böyle bir durumda kıraat gibi bir farzın edası, terk edilmekle fasid olmuş ve buna bağlı olarak da

¹⁹⁵ Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 293.

¹⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/160; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 293-294; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/69; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/356; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/436; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 1/458; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/105.

¹⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/160; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 293-294; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/69; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/356; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/436; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 1/458; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/105.

¹⁹⁸ Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, s. 52; Müslim, “*Salatü'l-Müsafirîn*”, 749: “... صلاة الليل مثنى مثنى...”; Tirmizî, “*Salat*”, 323, 418; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/4848, 4876.

tahrîme ortadan kalkmıştır. Binaenaleyh ikinci şef'e başlamak sahih değildir ve bu namazın kazası, bozulan ilk iki rekâtın kazası şeklinde yapılır.¹⁹⁹

İncelediğimiz kaynaklardan *Fethu'l-Kadîr* ve *el-Bahr*'da meşayihın bu konudaki tercih ettiği görüşün İmam Muhammed'in görüşü olduğu bildirilmektedir.²⁰⁰

Son dönem kaynaklarda konuya dair müftâ bih olan görüşü tespit için yaptığımız taramada *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*'de tercihe yer vermeksizin ihtilafı bahsedilmiş, diğer kaynaklarda da nafilâ namazların her rekâtında kıraatın farz olduğu ve terkinin namazı ifsad edeceği bilgisi yer almakla birlikte ihtilafa konu olan ayrıntı hakkında bilgiye yer verilmemiştir.²⁰¹

➤ **Şeyhayn'a göre dört rekâtlı nafilâ namaz kılan bir kimsenin namazı ilk iki rekâtın sonunda oturmasa da geçerli iken İmam Muhammed, bu kimsenin namazının bozulacağı yönünde görüş bildirmiştir.**²⁰²

Nafilâ namazlar da dâhil olmak üzere namazın vaciplerinden birisi de kâ'de-i ûlâ yani ilk oturuştur. Bu sebeple ilk oturuşu bilerek terk eden, kötü bir iş yapmış olurken, yanılarak terk edene sehiv secdesi gerekir.²⁰³ Üç Hanefî imam arasında ilk oturuşa dair ihtilaf, dört rekâtlı nafilâ namaz kılmaya niyet eden bir kimsenin ilk oturuşu yapmadan üçüncü rekâta kalkması halinde namazının akibeti hakkındadır.

Şeyhayn'a göre ilk oturuşu yapmaksızın üçüncü rekâta kalkan kimsenin namazı istihsânen geçerlidir. Şeyhayn bu durumu farz namaza kıyas etmiş ve nasıl tek oturuşla dört rekâtlı farz namazın edası caiz ise nafilâ namazın edasının da caiz olduğunu bildirmişlerdir. Çünkü nafilâ namazın hükmü farz namazın hükmünden daha hafiftir ve farzın hükümlerine tâbi olabilir. Binaenaleyh ilk oturuşu terk eden kimsenin namazı batıl olmamakla birlikte vacibin terkenden dolayı sehiv secdesi yapılması gerekir.²⁰⁴

¹⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/160; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 293-294; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/69; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/356; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/436; İbnü'l Hümam, *Fethu'l -Kadîr*, 1/458; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/105.

²⁰⁰ İbnü'l Hümam, *Fethu'l -Kadîr*, 1/458; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/105.

²⁰¹ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/114; Halebî, *Halebi Sağır*, s. 173; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.182-183; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam (Kitâbü's-salat)*, s.98.

²⁰² Şeybânî, *el-Asl*, 1/188; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 145-146.

²⁰³ Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 163; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/356; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/479; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/77.

²⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/183; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 292-294; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/497; Zeylâî, *Tebyînü'l-Hakâik*, 1/436; İbnü'l Hümam, *Fethu'l-Kadîr*, 1/504-505; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/77.

İmam Muhammed ise bu hususta kıraatin terki konusunda olduğu gibi nafîle namazların her şef'inin başlı başına birer namaz olmasını göz önünde bulundurmıştır. Bu sebeple nafîle namazlarda her şef'in sonundaki oturuşları farz namazlardaki son oturuşa kıyas etmiş, terkini sabah ve cuma namazının son oturuşlarının terki gibi değerlendirerek namazı geçersiz kılacağı yönünde görüş bildirmiştir.²⁰⁵

Meselenin girişinde de yer verdiğimiz “Nafîle namazlar da dâhil olmak üzere namazın vaciplerinden birisi de kâ'de-i ûlâdır.” şeklindeki genel ifadeden meşayihın çoğunluğunun bu konudaki tercihinin Şeyhayn'ın görüşü yönünde olduğunu çıkarmaktayız.²⁰⁶

Konuya dair mezhepteki müftâ bih görüşün tespiti için incelediğimiz son dönem eserlerinde yer alan “zâhiru'r-rivaye” ve “sahihdir” ifadeleri ile “bu konuda farz, vacip ve nafîleler arasında bir ayırım yoktur”, diyerek ilk oturuşun namazın vacipleri arasında sayılması, bu meselede Şeyhayn'ın görüşünün müftâ bih olduğunu göstermektedir.²⁰⁷

F. Hasta Namazı

➤ **Şeyhayn, bir özürden dolayı oturarak namaz kılmaya başlamış bir kimsenin sonradan ayağa kalkabilecek duruma gelmesi halinde namazın kalanını öncesine bina etmesinin yeterli olacağını söylerken İmam Muhammed, bu kimsenin namazına yeniden başlaması gerektiği yönünde görüş bildirmiştir.**²⁰⁸

Ulema “*Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzerine yatarak Allah'ı anarlar...*”²⁰⁹, “*Allah kimseye gücünün üstünde bir şey yüklemeyiz.*”²¹⁰, “*Gücünüz yettiğince Allah'tan korkun.*”²¹¹ ayetleri ve Hz. Peygamberin (s.a.) hastalığı sırasında ziyaretine gittiği İmran b. Husayn'ın hasta haliyle namazı nasıl kılması gerektiğine dair sorusuna verdiği “*Namazını ayakta kıl. Gücün yetmezse oturarak kıl. Buna da gücün yetmezse yan üstü yatarak imâ ile kıl. Buna da güç yetiremezsen Allah senin özrünü kabul etmeye en layıktır.*”²¹² şeklindeki

²⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/183; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 292-294; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/497; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/436; İbnü'l Hümam, *Fethu'l- Kadîr*, 1/504-505; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/77.

²⁰⁶ Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 163; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 1/356; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/479; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/77.

²⁰⁷ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/118; Halebî, *Halebi Sağîr*, s. 186; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.202; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/465; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam(Kitâbü's-salât)*, s.138; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 145.

²⁰⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 1/223; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 152-153.

²⁰⁹ Âl-i İmrân 3/191.

²¹⁰ Bakara 2/286.

²¹¹ Teğâbün 64/16.

²¹² Ebû Dâvûd, “*Salât*”,170; Tirmizî, “*Salât*”,274: “...صل قائما فان لم تستطع فقايدا فان لم تستطع فعلى جنب...” ; İbn Mâce, “*İkâmetü's-Salât*”,139.

cevabına istinaden hasta bir kimsenin namazını ayakta durmaya gücü yettiği takdirde ayakta, ayakta durmaya gücü yetmemesi durumunda ima ile oturduğu yerden, buna da gücü yetmediği takdirde ise yattığı yerden imâ ile kılması gerektiğini söylemiştir.²¹³

Bu konuda üç imam arasındaki ihtilaf, namazına oturduğu yerden rükû ve secdeyi ima ile yaparak başlayan hasta bir kimsenin namaz içerisinde sağlığına kavuşup namazın rükûnlarını ayakta yapabilme kudretine kavuşması halinde namazının akıbeti hakkında olmuştur. Burada namazına rükû ve secdeyi oturduğu yerden ima ile yaparak başlaması kaydı, yattığı yerden ima ile başlanan namazların, sıhate kavuşulması durumunda yeniden kılınması gerektiği konusunda üç imamın da ittifak etmesindedir.²¹⁴

Şeyhayn'a göre namazına rükû ve secdeyi oturduğu yerden ile yaparak başlayan hasta bir kimse, namaz içerisinde sıhhatine kavuşması halinde namazının sonunu başına bina eder; yani yeniden kılmasına gerek yoktur. İmam Muhammed ise bu kimsenin namazını yeniden kılması gerektiğini bildirmektedir.²¹⁵

Üç imam arasında cereyan eden konuya dair ihtilafın temeli, daha önce ele aldığımız, ayakta olan bir kimsenin oturan imama iktidası noktasındaki görüşlerine dayanmaktadır. Biz konuya dair ayrıntılı malumatı daha önce zikrettiğimiz için tekrara düşmemek adına burada yeniden zikretmeyeceğiz.

Şeyhayn'a göre nasıl ayaktaki kimsenin, namazını oturduğu yerden rükû ve secdeyi ima ile yaparak kılan imama uyması caiz ise namazı içerisinde sağlığına kavuşan kimsenin de namazının sağlıklı olarak ayakta kıldığı bölümünü oturarak kıldığı bölümüne bina etmesi caizdir.²¹⁶

İmam Muhammed'e göre ise ayakta olan kimsenin oturarak namazını kılan imama uyması caiz olmadığı gibi namazı içerisinde sonradan sağlığına kavuşmuş hastanın da namazının sonunu başına bina etmesi caiz değildir ve yeniden kılması gerekmektedir.²¹⁷

Tahtâvî, *Reddû'l-muhtâr* ve *Nîmet-i İslam*'da yer alan bilgilerde konuya dair mezhepte kabul gören görüşün ayakta olanın oturana iktidası konusunda olduğu gibi Şeyhayn'ın görüşü olduğu bildirilmektedir.²¹⁸

²¹³ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/212; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 106; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/264; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/77; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/488; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/198.

²¹⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/218; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 108; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/264.

²¹⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/218; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 106; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/264; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/77; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/488; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/205.

²¹⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/218; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 106; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/264; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/77; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/488; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/205.

²¹⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/218; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 106; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/264; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/77; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/488; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/205.

Konuya dair imamların ayrıldığı nokta ise namazdan sonra muktedînin tilavetinden dolayı tilavet secdesinin yapılıp yapılmayacağı hususudur. Şeyhayn'a göre böyle bir durumda imam ve cemaatin namaz içinde olduğu gibi namazdan sonra da tilavet secdesini yapmalarına gerek yoktur. İmam Muhammed'e göre ise secde ayetini duyan kimseler namaz içinde tilavet secdesini yapmamakla beraber namazdan sonra bu secdeyi eda etmeleri gerekmektedir.²²⁵

Şeyhayn, görüşünün temellendirmesini yaparken muktedî kimsenin hacr altındaki kimse gibi olduğunu, binaenaleyh nasıl hacr altındaki kimsenin tasarrufları geçersiz ise muktedînin namaz içerisindeki tasarrufu olan bu kıraatinin de geçersiz olacağını bildirmektedir. Ayrıca Hz. Peygamberden (s.a.) gelen “*Kime birisi imam olursa imamın kıraati onun kıraatidir.*”²²⁶ rivayetini de imam ve muktedî arasındaki velayet ilişkisinin delili olarak getirerek imamın yüklenmesinden dolayı muktedînin kıraatinin geçersizliği görüşünü desteklemekte ve geçersiz bir fiilin de sonuç doğurmayacağını ileri sürmektedir. Bu sebeple secde ayetinin kıraatinden dolayı yapılan tilavet secdesinin gerekliliğinin bu durumda söz konusu olmadığını ifade etmektedir.²²⁷

el-Mebcut ve *Bedâ'i*'de yer alan bilgilere göre Şeyhayn'ın görüşünü temellendirdiği ikinci gerekçe ise şöyledir: Bu secde, namaza katılan birisinin kıraatinden kaynaklandığı için namazla ilgili bir fiildir ve namazla ilgili olan fiil, şayet namaz içerisinde yapılmıyorsa namaz dışında da yapılamaz. Bu sebeple de muktedînin kıraatinden dolayı tilavet secdesi namaz içerisinde eda edilemediği gibi namaz dışında da eda edilmez.²²⁸

İmam Muhammed'e göre ise bu durumda tilavet secdesini vacip kılan sebepler -kıraat ile sema- gerçekleşmiştir ve muktedînin kıraatinin yasaklanmış olması, tilavet secdesinin vacipliğine engel değildir. Şeybânî, görüşünün temeline cünüp kimsenin kendisine kıraat yasak olmasına rağmen secde ayetini okuması halinde bu özel durumunun tilavet secdesinin vacipliğine engel olmamasını almıştır. Ona göre muktedî ve onu işitenler, namaz içerisinde tilavet secdesini eda edemeseler de kendilerine bu secde vacip olmuştur ve secdeye engel olan

²²⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, 2/10; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 187; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/78;Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/114; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/75; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/500-501; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/210.

²²⁶ Ebu Yusuf, *el-Âsâr*, s. 23 (no:113); Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/168 (no:86); İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”,13: “ من كان له إمام فقرأه الإمام له قراءة ” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/12.

²²⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, 2/10; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 187; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/78;Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/114; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/75; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/500-501; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/210.

²²⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, 2/10; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 187.

durum -namaz içerisinde bulunma durumu- ortadan kalktığı zaman onu eda etmeleri gerekmektedir.²²⁹

Şeyhayn, Şeybânî'nin muktedînin kıraatini cünüp kimsenin kıraatine kıyaslamasına itiraz etmekte, bunların farklı değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü muktedî hacr altında olup kendisine onun adına tasarrufta bulunacak bir veli atanmışken, cünüp kimsenin kendisi yerine kıraati üstlenecek böyle bir veliye sahip olmadığını ve okuyuşunun sonuç doğurmasından dolayı kendisine secdenin vacip olduğunu bildirmektedirler.²³⁰

Konuya dair incelediğimiz kaynaklarda üç imam arasındaki ihtilafa yer verilmekle beraber sonraki meşayihün tercihinin hangi görüş yönünde olduğuna dair özel bir bilgiye rastlayamadık.

Son dönem kaynaklara baktığımızda konuya dair genel kural olarak hem kıraatte bulunan muktedînin hem de onu işitenlerin üzerine tilavet secdesinin vacip olmayacağını zikredilmesi, bu konuda mezhepte müftâ bih görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğunu göstermektedir.²³¹

H. Yolcu Namazı

➤ **Şeyhayn'a göre kıraat etmeksizin iki rekât namaz kılan yolcu kimse teşehhütten sonra ikamete niyet etse namazı, dört rekâta dönüşür ve kalan iki rekâtında yapacağı kıraatle tamamlanmış olurken, İmam Muhammed'e göre bu kimsenin namazı fasid olur ve yeniden kılması gerekir.**²³²

En belirgin ilkelerinden birisi de kolaylaştırma olan İslam dininde bazı özel durumlarda hükümlerin uygulanması hususunda birtakım kolaylıklar sağlanmış ve ruhsatlar verilmiştir. Bu özel durumlardan birisi de tabiatı itibari ile bünyesinde birçok sıkıntı ve meşakkati barındıran yolculuk hali yani seferîliktir.

²²⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/10; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 187; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/78; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/114; Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 1/75; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/500-501; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/210.

²³⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/10; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 187; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/114; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/500-501; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/210.

²³¹ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/133; Halebî, *Halebi Sağır*, s. 298; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.394-395; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/105; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam(Kitâbü's-salât)*, s.522; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 213.

²³² Şeybânî, *el-Asl*, 1/288-289; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 154.

Hanefilere göre vatanında veya vatani hükmündeki bir yerde oturan mukîm bir kimse bulunduğu yerden çıkıp kabile içindeki deve yürüyüşü veya yaya yürüyüşü ile en az üç günlük mesafedeki bir yere gitmeye niyet ederse seferî olur ve onun hükümlerine tâbi olur. Hanefî fakihleri, mesafe tayininde bulunurken Hz. Peygamber'den (s.a.) “ *Mukîm kimse, mestleri üzerine tam bir gün bir gece, yolcu ise üç gün üç gece mesh eder.*”²³³ ve “ *Kadının, yanında kocası veya mahremi olmadıkça üç günden uzun yola çıkması helal olmaz.*”²³⁴ rivayetlerine dayanmışlardır.²³⁵

Yukarıda da belirttiğimiz gibi seferî kimseye birtakım kolaylıklar getirilmiştir. Bunlardan birisi de literatürümüzde “kasr-ı salât” olarak yer alan dört rekatlı farz namazların ikişer rekât olarak kılınmasıdır.²³⁶ Üç imam arasındaki konuya dair ihtilaf, seferî kimsenin kıraatsiz olarak kıldığı iki rekât farz namazın teşehhüdünden sonra ikamete niyet etmesi durumunda namazının akıbeti hakkında olmuştur.

Şeyhain'a göre bu durumdaki bir kimse şayet namazın ikinci şef'inde kıraatte bulunursa farzı yerine getirmiştir ve namazı istihsanen geçerli olur. İki imama göre bu durumda namazın bozulması hükmü farzın değişip değişmemesine göre değerlendirilir. Şöyle ki seferî kimse şayet vakti içerisinde ikamete niyet ederse iki rekât olarak kılınan dört rekâtli namazların farzı değişip ikamet halindeki aslına rücu etmiştir ve öğle namazının farzı gibi kılınması gerekmektedir. Binaenaleyh ikamet halinde dört rekâtli namazların ilk iki rekâtında kıraatin terkiyle namazın bozulduğuna hükmedilmeyeceğinden ve herhangi iki rekâtında kıraatin yapılmasıyla farz yerine getirilmiş olacağından mezkur meseledeki kimsenin namazı da ikinci şef'de yapacağı kıraat ile tamamlanmış olur. Burada namaz içerisinde birinci şef'in teşehhüdünden sonra yapılan niyet, ikinci şef'in ilk rekâtının secdeyle bağlanmasına kadar ertelenmediği müddetçe namazın başında yapılan niyet gibi kabul edilir.²³⁷

İmam Muhammed ise seferî kimsenin öğle namazını yani dört rekâtli namazını mukim kimsenin sabah namazı gibi değerlendirmektedir. Nasıl ki mukim kimsenin iki rekatlık sabah

²³³ Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, s. 16; Tirmizî, “Tahâret”, 71; Nesâî, “Tahâret”, 87: “ *يأمرنا أن يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام.*”

²³⁴ Müslim, “Hac”, 1338: “ *لا تسافر المرأة ثلاثا إلا ومعها ذو محرم.*”

²³⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, 1/235; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 93; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/80; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/124; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/79; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/506; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/226.

²³⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/148-149; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 91; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/80; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/123; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/79; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/509; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/229.

²³⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, 2/104; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 99-100; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/144-148.

namazının her iki rekâtında veya bu iki rekâtın birinde kıraati terk etmesi durumunda namazının batıl olduğuna hükmedilirse sefer halindeki kimsenin kıraatsiz kıldığı farz namazının da fesadına hükmedileceğini savunmaktadır. Şeybani bu meselede Şeyhayn'ın hilafına ikamete niyetle farzın değişmesi ihtimalini dikkate almamakta ve bu kimsenin ikamete niyetinin namazının bozulmasına engel olmayacağını bildirmektedir.²³⁸

İstifade ettiğimiz kaynaklarda yaptığımız taramada *el-Mebsut*, *Bedai ve el-Muhîtü'l-Burhânî*'de²³⁹ konuya dair sadece ihtilaftan bahsedip tercihe yer verilmediğini, *Tebyînü'l-hakâik* ve *el-Bahrü'r-raik*²⁴⁰ gibi eserlerde ise ihtilaftan bahsetmeksizin genel kural olarak Şeyhayn'ın görüşünün aktarıldığını tespit etmekteyiz. Bu da bizde meşayih'in bu konudaki reyinin Şeyhayn'ın görüşü yönünde olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Konuya dair müftâ bih görüşü tespit için başvurduğumuz muahhar kaynaklarda seferî kimsenin vakit içerisinde ikamete niyetiyle namazının dört rekâta çıkacağı ve ilk rekâtın birinde veya her ikisinde terk edilen kıraatin sonraki rekâtlarda yerine getirilmesiyle namazının tamam olacağına dair bilgiler yer almaktadır.²⁴¹ Bu da bize bu konuda mezhepte müftâ bih olan görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğunu göstermektedir.

I. Cuma Namazı

➤ **Şeyhayn'a göre halife veya Hicaz emiri hacca iştirak etmiş ise Mina'da Cuma namazı kılınabilirken İmam Muhammed, bu kimseler hacca iştirak etse bile Mina'da Cuma namazının kılınmayacağı yönünde görüş bildirmiştir.**²⁴²

Cuma namazının geçerli olması için, mükellefte aranan şartların dışında edasının sıhhati için de birtakım şartlar gerekli görülmüştür. Hanefî ulemasına göre bu şartlardan biri Hz. Peygamber'e (s.a.) dayandırılan “*Cuma ve bayram namazı yalnız câmi yani kalabalık ve teşkilatlı şehirde (veya kasabalarda) kılınır*”²⁴³ hadisine istinaden Cuma namazının kılınacağı yerin şehir veya şehir hükmünde olmasıdır. Binaenaleyh zâhiru'r-rivayeye göre Cuma namazı

²³⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/104; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 99-100; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/144-148.

²³⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/104; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 99-100; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/144-148.

²⁴⁰ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/509; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-raik*, 2/230.

²⁴¹ Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.346; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/129; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam(Kitâbü's-salât)*, s.526; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 189.

²⁴² Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s.112; a.mlf., *el-Hucce*, 1/431; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 159-160.

²⁴³ Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, s. 60; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 3/167, 168, 301 (no: 5175, 5177, 5719): “ لا جمعة ولا لا شريعة إلا في مصر جامع ” ; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 1/439(no:5059); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 3/254 (no:5615)

ancak kalabalık ve teşkilatlı şehirlerde ve bu şehirlere bitişik köylerde ikamet eden kimselere farzdır.²⁴⁴

Kalabalık şehir tanımının altı ulema tarafından çeşitli görüşlerle doldurulmakla birlikte mezhepte muteber olan yaklaşım, “Kamu (had) cezalarının uygulanması ve hükümlerin yürürlüğe konulup uygulanması için bir yönetici ve hâkimin bulunduğu yer.” şeklinde olanıdır.²⁴⁵ *el-Muhit*’te Serahsî’ye (v.483/1090) istinaden bu tanıma ticaret yapmak için çarşıların bulunması ile halife veya valinin bulunmadığı zaman gerekli hallerde halka fetva verebilecek bir müftünün bulunması da eklenmiştir.²⁴⁶

Hanefî âlimlere göre Cuma namazının sıhhat şartlarından bir diğeri de Cuma namazının farziyetine delil olarak kabul edilen Hz. Peygamber’den (s.a.) gelen “...*Biliniz ki Allah Teâlâ size şu makamımda, bu günümde, bu ayımda, bu yılımda kıyamete kadar Cuma’yı farz kıldı. Artık kim zalim veya adil bir devlet başkanı bulunmasına rağmen, onu (Cuma’yı) değersiz görerek, hakkını küçümseyerek terk ederse Allah onun iki yakasını bir araya getirmesin. Dikkat edin! Onun namazı, zekatı, hacı, orucu ve iyiliği yoktur. Ancak tevbe ederse başka! Allah da tevbesini kabul eder.*”²⁴⁷ rivayetinin “Artık kim zalim veya adil bir devlet başkanı bulunmasına rağmen...” kısmına istinaden halifenin izninin bulunmasıdır.²⁴⁸

Hanefî üç imam arasında konuya dair ihtilaf, hac mevsiminde Mina’da Cuma namazının kılınıp kılınamayacağına dairdir. İhtilafın temelini ise Mina’nın hac mevsiminde şehir hükmünde sayılıp sayılmayacağı oluşturmaktadır.

Şeyhain’a göre hac mevsiminde Mina’da kılınan namaz geçerlidir. Çünkü iki imama göre; bir yerde halife, Irak emiri, Hicaz emiri, Mekke emiri ister mukim olarak ister de seferî olarak bulunup cemaatle Cuma namazını kılıyorsa orada kılınan namaz sahihtir. Çünkü Cuma namazının şartlarından biri olan halifenin izni bizzat cematın içinde bulunmasıyla gerçekleşmiştir. İkincisi ise Mina esas itibari ile köy olsa da hac mevsiminde kendisine

²⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/23; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/162; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 259; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/82; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 2/173; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/82; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/523; İbnü’l Hümmam, *Fethu’l Kadîr*, 2/54; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 2/245.

²⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/23; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 259; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/82; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/523; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 2/245.

²⁴⁶ Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 2/173.

²⁴⁷ İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 78: “... واعلموا أن الله قد افترض عليكم الجمعة في مقامي هذا في يومي هذا في شهري هذا من عامي: 78: هذا إلى يوم القيامة فمن تركها في حياتي أو بعدي وله إمام عادل أو جائر استخ بها أو جودا لها فلا جمع الله له شمله ولا برك له في أمره ألا ولا صلاة له ولا زكاة له ولا حج له ولا صوم له ولا بر له حتى يتوب فمن تاب تاب الله عليه...”

²⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/25; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/162; Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 259; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 2/177-178; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/82; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/525; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 2/252.

çarşıların taşınması ve içinde hadlerle hükümleri uygulayacak valinin bulunmasıyla şehirleşmektedir ve Cuma namazının sıhhat şartlarından olan “kalabalık şehir” vasfını kazanmaktadır.²⁴⁹ Şeyhayn bu konuda Mina’yı asıl vasfiyle değil hac mevsimine mahsus geçici vasfiyle değerlendirip ona göre hüküm vermekte ve burada kılınan Cuma namazının sahih olacağını savunmaktadır.

İmam Muhammed ise Mina’yı Arafat gibi değerlendirmektedir. Arafat’ın çöl olduğu, kendisinde insanların toplanmasıyla şehirleşmeyeceği ve burada kılınan Cuma namazının cemaatin içinde halife veya onun tayin ettiği emir bulursa bile sahih olmayacağı konusunda üç imamın da ittifakı vardır.²⁵⁰ Şeybânî, Mina’da kılınan Cuma namazının da Arafat’ta kılınan namaz gibi sahih olmayacağını savunmaktadır. Çünkü ona göre her ne kadar bünyesinde evler bulursa da Mina da kalabalık bir yer değil bir köydür.²⁵¹ İmam Muhammed, Şeyhayn’ın aksine Mina’ya vasfi konusunda hac mevsimine dair bir ayrıcalık tanımamakta ve hüküm konusunda asıl vasfını göz önünde bulundurmaktadır.

Taradığımız kaynaklarda açık açık herhangi bir tercihe yer verilmesi de konuya dair bilgi ve ihtilafın “Mina hac mevsiminde şehirdir, Arafat değil.” alt başlığı altında verilmesi meşayih tarafından Şeyhayn’ın görüşünün muteber kabul edildiğini göstermektedir.

Son dönem kaynaklarda fetvaya esas olan görüşün tespiti için yaptığımız taramada da mezhepte müfta bih görüşün Şeyhayn’ın görüşü olduğunu görülmektedir.²⁵²

➤ **Şeyhayn’a göre Cuma namazının teşehhüdünde imama yetişen bir kimse namazını iki rekât olarak tamamlarken İmam Muhammed, bu kimsenin namazını dört rekât olarak kılması gerektiğini söylemektedir.**²⁵³

Cuma namazının eda şartlarından birisi de “ *Cuma günü namaza çağrıldığınızda Allah’ı anmaya koşunuz.* ”²⁵⁴ ayetine istinaden cemaattir.²⁵⁵ Hatta bazı kaynaklarda cemaatin

²⁴⁹ Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 259; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/82; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 2/176-177; Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/525; İbnü’l Hümmam, *Fethu’l-Kadîr*, 2/54; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 2/249.

²⁵⁰ Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 259; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/82; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 2/176-177; Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/525; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 2/249.

²⁵¹ Kâsânî, *Bedâ’i*, 1/ 259; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/82; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 2/176-177; Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/525; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 2/249.

²⁵² *el-Fetâvâ’l-Hindiyye*, 1/145; Halebî, *Halebi Sağîr*, s. 316; Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, s.419; İbn Âbidîn, *Reddü’l -muhtar*, 2/143; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam(Kitâbü’s-salât)*, s.534.

²⁵³ Şeybânî, *el-Asl*, 1/364; İbnü’s-Sââtî, *Mecma’u’l-bahreyn*, s. 161.

²⁵⁴ Cuma 62/9.

dikkate alınarak bu namaza Cuma namazı isminin verildiğini ifade eden bilgiler yer almaktadır.²⁵⁶

Hanefî üç imam arasında konuya dair ihtilaf, Cuma namazında cemaate imam teşehhütteyken yetişen kimsenin namazının akıbeti hakkında cereyan etmektedir. Şeyhayn'a göre bu kimse namazını iki rekât olarak tamamlarken Şeybânî bu durumda olan kişinin namazını dört rekât olarak tamamlaması gerektiğini söylemektedir.

Şeyhayn'a göre bu kimse, Cuma namazının farz olan niyetini ederek imama uymuştur -öyle ki şayet öğle namazına niyet etmiş olsaydı imama iktidasi sahih olmayacaktı- ve Cuma namazının tahrimesinde de cemaate ortak olan mesbuk kimsedir. Bu sebeple Cuma namazına yetişmiştir. İki imam, bu görüşlerine delil olarak Hz. Peygamber'den (s.a.) gelen "...Yetiştiginizi kılınız. Kaçırduğınızı ise kaza ediniz."²⁵⁷ şeklindeki rivayeti getirmekte ve bu kimsenin, imama teşehhüdünde yetiştiği Cuma namazının kaçırıldığı iki rekâtını kaza ederek namazını tamamlayacağını ifade etmektedir.²⁵⁸

İmam Muhammed ise bu kimsenin durumuna ihtiyatla yaklaşarak namazı hakkında ne tam olarak Cuma namazı ne de tam olarak öğle namazı denilebileceğini savunmaktadır. Çünkü ona göre bu namaz, bazı şartlarının kaçırılmış olmasından dolayı bir yönüyle Cuma bir yönüyle öğle namazıdır. Şeybânî bu görüşünün temeline Hz. Peygamber'den (s.a.) gelen "*Kim Cuma namazından bir rekâta yetişirse, Cuma'ya yetişmiş olur. Cemaate otururlarken (ka'dede) yetişirse dört rekât olarak kılar.*"²⁵⁹ rivayetini almaktadır. Bu sebeple imama Cuma namazının teşehhüdünde uyan bir kimsenin namazının öğle namazı olması ihtimaline karşı onu dört rekâtlı olarak kılması gerektiğini, Cuma namazı olma ihtimaline binaen de bu dört rekâtın birinci şef'inin sonunda oturmasının farz olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda

²⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/24; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/162; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 266; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/82; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/181-182; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/83; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/531.

²⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/24; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 266; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/83; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/181-182.

²⁵⁷ Buhârî, "Cuma", 21; Müslim, "Mesâcid", 602; Ebû Dâvûd, "Salât", 49; Tirmizî, "Salât", 244; Nesâî, "Mesâcid", 351: "ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا" İbn Mâce, "Mesâcid", 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/192,194.

²⁵⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2/968; Serahsî, *el-Mebsut*, 2/35; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 266; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/84; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/206-207; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/535; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/270.

²⁵⁹ Darekutni, *Sünen* 2/321 (no:1604); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 3/287 (5736): "من أدرك من الجمعة ركعة فليصل إليها: أخرى فإن أدركهم جلوساً صلى أربعاً".

Cuma namazı olma ihtimalinin bir yansıması olarak son iki rekâtı nafîle olacağı için her rekâta kıraat okunması gerektiğini savumaktadır.²⁶⁰

Şeyhayn, Şeybânî'nin ihtiyata dayanan ihtimalli açıklamasına itiraz etmekte; öğle ve Cuma namazının muhtelif namazlar olduğunu bildirmektedir. Biaenaleyh bu kimsenin namazına öğle namazı denmesi durumunda Cuma namazının tahrimesi üzerine öğle namazının binasının söz konusu olacağını ve bunun da mümkün olmadığını savunmaktadır. Şayet bu kimsenin namazı Cuma namazıdır denirse o zaman da Cuma namazının dört rekât olamayacağını söylemektedir.²⁶¹

Meşayihın konuya dair tercihinin hangi görüş yönünde olduğunu tespit için kaynaklarda yaptığımız taramada yalnızca ihtilaftan bahsedildiğini ve herhangi bir tercihe yer verilmediğini tespit ettik. Fakat birçok görüşte olduğu gibi asıl görüş olarak Şeyhayn'ın görüşünün veriliş muhalif olarak Şeybânî'nin görüşünün aktarıldıktan sonra ihtilafın ayrıntılarının aktarılması, meşayihın bu konudaki tercihinin Şeyhayn'ın görüşü yönünde olduğu izlenimini vermektedir.

Konuya dair mezhepte fetvaya esas olan görüşün tespiti için taradığımız bazı kaynaklarda yer alan “ Cuma namazına teşehhüdünde bile yetişen, o namazı Cuma namazı olarak tamamlar.” şeklindeki ve benzeri ifadeler fetvanın Şeyhayn'ın görüşüne göre verildiğini göstermektedir.²⁶²

➤ **Şeyhayn'a göre tertip sahibi bir kimse, Cuma namazını kılarken sabah namazını kılmadığını hatırlasa Cuma namazını kaçıracağından korksa bile onu bozup önce kılmadığı sabah namazını kaza edip daha sonra da öğle namazını kılarken İmam Muhammed, bu durumdaki kimsenin önce Cuma namazını tamamlayıp daha sonra sabah namazını kılması gerektiğini söylemektedir.²⁶³**

²⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2/970; Serahsî, *el-Mebsut*, 2/35; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 266; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/206-207; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/535; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/270.

²⁶¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/35; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 266; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/270.

²⁶² *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/149; Halebî, *Halebi Sağîr*, s. 320; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.427; İbn Âbidîn, *Reddü'l -muhtâr*, 2/157; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam(Kitâbü's-salât)*, s.548; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 179.

²⁶³ Şeybânî, *el-Asl*, 1/354, 358; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 161-162.

Cuma namazının eda şartlarından birisi olarak da vakit sayılmış ve bu vakit de öğle namazının vakti olarak belirlenmiştir.²⁶⁴ Ancak ulema arasındaki bu konudaki ihtilaf, üzerinde duracağımız görüşün de temelini oluşturan Cuma namazının bu vakitte vucubiyetinin nasıllığına yani Cuma günü namaz kılınan vaktin farzının öğle namazı mı yoksa Cuma namazı mı olduğuna dair olmuştur.

Şeyhain'a göre mazeret sahibi olan veya olmayan bütün mükellefler için o vaktin farzı asıl itibari ile öğle namazıdır. Fakat bu mükelleflerden mazereti olmayan ve Cuma namazı vucubiyet şartlarını taşıyan kimse için Cuma namazını kılmakla kendisinden öğle namazının sakıt olması emredilmiştir. Mazereti olan kimsenin ise Cuma namazını kılması ile kendisinden öğle namazının düşmesi ruhsattır ve bu ruhsata binaen Cuma namazı öğle namazının yerine geçerek farz hükmünü alır. Öyle ki bu kimse şayet ruhsatı terk ederse emir azimete geri döner ve öğle namazı farz olur.²⁶⁵

İmam Muhammed'den ise bu konuya dair iki rivayet aktarılmaktadır. Bunlardan birincisi, vaktin farzının Cuma namazı olduğu fakat ruhsat olarak öğle namazının kılınmasıyla Cuma namazının mükelleften düşeceği yönünde olan rivayet; ikincisi ise bu vaktin farzının öğle namazı mı yoksa Cuma namazı mı olduğunun belirlenmediği ve bunun tayinini mükellefin fiilinin yapacağı yönündeki rivayettir. Yani ikinci rivayete göre bir kimse o vakit içerisinde öğle namazını kılsa vaktin farzı öğle namazı, Cuma namazını kılsa vaktin farzı Cuma namazı olur.²⁶⁶

Bu bilgiler ışığında Cuma namazı sırasında üzerinde sabah namazı borcu olduğunu hatırlayan tertip sahibi kimsenin durumunu inceleyecek olursak bu konu ulema arasında üç yönden ele alınmıştır:

Birincisi, şayet bu kimse sabah namazının kazası ile uğraştığı takdirde Cuma namazını kaçırmak gibi bir ihtimale sahip değilse Cuma namazını keser ve üzerinde bulunan sabah

²⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/24; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/159; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 268; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/82; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/180; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/83; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/528; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/256.

²⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/33; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/159; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 268; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/172; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/267.

²⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/33; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/159; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 268; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/172; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/267.

namazının kazasını yapıp daha sonra Cuma namazını kılar. Çünkü tertip Hanefî mezhebince vaciptir ve bu kimsenin tertibe riayet etmesi gerekir.²⁶⁷

İkincisi, eğer bu kimsenin sabah namazının kazasıyla uğraştığı takdirde Cuma namazının vaktini kaçırma gibi bir ihtimali varsa bu durumda Cuma namazını tamamlar. Çünkü vakit darlığı sebebiyle tertip ondan düşmüştür.²⁶⁸ Bu iki durumun hükmü hususunda üç imam arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

Şeyhayn ve Şeybânî arasında ihtilafa mevzu olan üçüncü durum ise bu kimsenin sabah namazının kazasıyla uğraşması durumunda vakti değil de Cuma namazını kaçırma ihtimalinin bulunması durumudur.²⁶⁹

Şeyhayn'a göre bu durumdaki kimse tıpkı birinci durumdaki kimse gibi tertibe riayet ederek Cuma namazını kesip sabah namazının kazasını kılmalı ve daha sonra da vaktin farzı olan öğle namazını eda etmelidir. İki imamın bu görüşünün temelini yukarıda da ifade ettiğimiz gibi o vaktin farzı olarak öğle namazını kabul etmeleri oluşturmaktadır. Onlara göre Cuma namazı diğer günlerdeki öğle namazı gibidir. Nasıl tertip sahibi kimse diğer günlerde öğle namazını kılarken üzerinde sabah namazı borcu olduğunu hatırlayınca vakti değil de cemaati kaçıracağından korkması halinde öğleyi kesip önce sabahın kazasını kılıyorsa bugün de Cuma namazını kesip sabahın kazasını kılar. Çünkü burada vaktin farzının aslını kaçırma durumu söz konusu değildir. Binaenaleyh bu kimse böyle yapmakla hem vacip olan tertibe riayet etmiş olmakta hem de vaktin farzını zamanında eda etmektedir.²⁷⁰

İmam Muhammed'e göre ise bu kimse ikinci durumda olduğu gibi başladığı Cuma namazını tamamlar ve kendisinden tertip düşer. Çünkü Şeybânî'ye göre bu Cuma namazı başlangıç itibari ile sahihtir ve yukarıda bahsettiğimiz kendisine ait iki rivayete de uygun olarak vaktin farzıdır. İmam Muhammed bu durumu normal günde sabah namazını kılarken üzerinde borç olan yatsı namazını hatırlayan ama yatsının kazasıyla uğraşırken güneşin doğmasından korkan kimsenin durumuna benzetmektedir. Hatta Cuma namazını kaçırma riski olanın yatsıyla uğraşması halinde sabah namazını kaçırma riski olandan daha öncelikli olduğunu bildirmektedir. Çünkü orada namazın aslının kaçırılmasının söz konusu olmadığını

²⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/31; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/161; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 258; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/172; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/535; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/267.

²⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/31; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/161; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 258; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/172; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/535; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/267.

²⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/31; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/161; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 258; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/172; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/535; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/267.

²⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/31-32; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 258; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/173.

sadece vaktinin kaçırıldığını Cuma namazının kaçırılması durumunda ise hem aslının hem de vaktinin kaçırıldığını söylemektedir.²⁷¹ Şeybânî'nin bu görüşünün altında da Cuma namazı kılınan vaktin farzını Cuma namazı olarak görmesi yatmaktadır.

Kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla meşayihın bu konuda “Muhtar kavi budur.” gibi açık ifadelerine rastlayamamakla birlikte bazı kaynaklarda Şeyhayn'ın görüşünün genel görüş olarak verilir İmam Muhammed'in görüşünün muhalif görüş olarak verilmesi, muteber görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Mezhepteki müfta bih görüşü belirlemek için başvurduğumuz kaynaklardan sadece *Halebi Sağır*'de genel kural olarak Şeyhayn'ın görüşü verilmekle beraber diğer kaynaklarda ihtilafa ve hükmü hakkında bir bilgiye rastlanamamıştır.²⁷²

III. ORUÇ

A. Orucu Kaza Etmeyi Gerektiren Durumlar

➤ Şeyhayn'a göre belli bir gün oruç tutmayı adanmış olan kimse, adadığı orucu o gün gelmeden tutsa adak borcundan kurtulmuş olurken İmam Muhammed'e göre bu caiz değildir.²⁷³

Fıkıh literatüründe “nezir” ismiyle yer alan ve kişinin mükellef olmadığı halde mübah olan bir işi ibadet kastıyla kendisine vacip kılması olarak bilinen adağa ulema tarafından büyük önem atfedilmiştir. Serahsî (v.483/1090) “Söz verdiğiniz zaman, Allah'ın ahdini yerine getirin.”²⁷⁴ ayetine istinaden “Biliniz ki adağın gereği, verilen sözü yerine getirmektir.” demektedir, adakta bulunan kimsenin Allahu Teâlâ ile sözleşme yaptığını ve verdiği bu sözde durması gerektiğini söylemektedir.²⁷⁵ Yine adağını yerine getiren topluluğu öven “O kullar, şiddeti her yere yayılmış olan bir günden korkarak verdikleri sözü yerine getirirler.”²⁷⁶ ayeti ve verdiği sözü yerine getirmeyen bir topluluğu kötüleyen “Onlardan kimi de eğer lütuf ve keremiyle bize verirse mutlaka sadaka vereceğiz ve elbette biz salihlerden olacağız, diye Allah'a söz verdi. Fakat Allah lütuf ve kereminden onlara verince onda cimrilik ettiler ve yüz

²⁷¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/31-32; Kâsânî, *Bedâ'i*, 1/ 258; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/173.

²⁷² Halebî, *Halebi Sağır*, s. 321.

²⁷³ Şeybânî, *el-Asl*, 2/300-301; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 209.

²⁷⁴ Nahl 16/91

²⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/128.

²⁷⁶ İnsan 76/7.

çevirerek dönüp gittiler.”²⁷⁷ ayetleri ulemanın bu konudaki görüşlerine temel aldıkları delillerdir.²⁷⁸

Yukarıda da belirttiğimiz gibi adak, ibadet niteliği taşıyan fillerde olur. Bunlardan da Hz. Peygamber’den (s.a.) gelen “*Kim Allah’a itaat etmeyi adarsa Allah’a itaat etsin. Kim de Allah’a isyan etmeyi adanmışsa ona isyan etmesin.*”²⁷⁹ rivayetine binaen kendisinde sadece Allah hakkının bulunduğu ve ona yakınlaşma kastıyla yapılan hac, oruç, namaz, sadaka veya itikâf türü ibadetlerle adak yapılabilir.²⁸⁰

Adakta bulunurken kişi adağın zamanını, adak sadakaysa bunu vereceği kişiyi, adakta bulunacağı yeri, miktarı belirleyebilir. Fakat Hanefî fakihlerin genel kanaatine göre burada nâziri bağlayan, adadığı şeyi yerine getirmektir. Diğer saydığımız sınırlama niteliğindeki teferruatların ehemmiyeti yoktur. Bu fikir birliği Hanefî uleması tarafından birçok ibadette sağlanmışken namaz ve oruçta konuya dair ihtilaf çıkmıştır.²⁸¹

Şeyhayn ve Şeybânî arasındaki konuya dair ihtilaf da zamana izafe edilerek adanan orucun adanan vakitten evvel yerine getirilmesi ile kişiden oruç borcunun düşüp düşmemesi noktasında olmuştur. Mesela “Allah için recep ayında oruç tutmak üzerime borç olsun.” diyen ve recep ayı girmeden bir ay oruç tutan kimsenin durumu için Şeyhayn, tuttuğu oruçtan dolayı kendisine vacip olan adak borcundan kurtulmuş olacağını söylerken İmam Muhammed ise bunun caiz olmadığını ve bu kimseden borcun düşmediğini söylemektedir.²⁸²

Şeyhayn’a göre adakta bulunan kimse, adağıyla adadığı ibadetin aslını üstlenmiştir, zamanını değil. Burada da oruç adandığı an o kişinin zimmetinde sabit olmuştur ve bu kimse, üzerindeki borcu hemen de yerine getirebilir; erteleme yoluna da gidebilir. Çünkü orucun ibadet niteliği, nefsin isteklerine set koyan bir amel olmasıdır; adanmış olması onun bu niteliğine bir etki etmez, sadece mübah hükmünü vacip hale getirir. Nâzire tanınan adanan vakte kadar erteleme ise bir gereklilik değil, bu kimse için rahatlaktır ki ibadetlerde imkân dâhilinde sürekliliğin esas olduğu da dikkate alınırsa ertelenmesi değil acil yapılması daha evladır.²⁸³ Şeyhayn bu orucu nisap miktarına ulaşmış fakat üzerinden bir yıl geçmeyen malın

²⁷⁷ Tevbe 9/75-76.

²⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/128.

²⁷⁹ Buhârî, “Eymân”, 27: “من نذر أن يعصيه فلا يعصه ومن نذر أن يعطي الله فليطعه” ; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 19; Tirmizî, “Nüzûr”, 18; Nesâî, “Nüzûr”, 4; İbn Mâce, “Kefârât”, 16.

²⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/129; Kâsânî, *Bedâ’i*, 5/ 82; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/76.

²⁸¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/129; Kâsânî, *Bedâ’i*, 5/ 93.

²⁸² Serahsî, *el-Mebsut*, 3/130; Kâsânî, *Bedâ’i*, 5/ 93; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l- Burhânî*, 2/577.

²⁸³ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/130; Kâsânî, *Bedâ’i*, 5/ 93.

verilen zekâtı ile Ramazan Bayramı gelmeden önce verilen fitir sadakasına kıyas etmekte, nasıl bunların vaktinden önce verilmesi caiz ise adanan orucun da vaktinden evvel tutulmasının caiz olacağını söylemektedir.²⁸⁴

Şeybânî ise kişinin kendisine vacip kıldığı bu ibadeti Allahu Teâlâ'nın ona vacip kıldığı diğer ibadetlere benzetmekte ve nasıl onlarda vakte riayet etmek gerekliyse adanan ibadette de gerekli olduğunu savunmaktadır. İmam Muhammed burada adanan orucu, Allah'ın belirli zamanda farz kıldığı namaz ile Ramazan orucuna kıyas etmekte ve nasıl ki bunların vaktinden evvel edası caiz değilse adak orucunun da vaktinden evvel tutulmasının caiz olamayacağını söylemektedir. Yine bu kimsenin normalde mübah olan bir ibadeti vakitle beraber kendisine vacip hale getirdiğini ifade etmekte, buna örnek olarak da geceleyin oruç adağının geçerli olmamasını getirmektedir. Çünkü geceleyin nafîle oruç tutmak meşru değildir. Bu da göstermektedir ki bir vakitte meşru olan orucu başka bir vakitte tutmak meşru değildir. Bu konuda da kişinin adadığı oruç kendisine izafe edilen zamanla meşrudur ve o vakitte tutulmalıdır.²⁸⁵

Şeyhayn bu durumu hükme bağlarken ibadetler arası nitelik farkı gözetmeden salt ibadet olmasına göre değerlendirme yaparken Şeybânî, zamana izafe edilen adağın ifası noktasında mâlî ve bedenî ibadet ayırımına gitmekte ve bu ikisine farklı hüküm vermektedir. Binaenaleyh vakte dayalı adanan sadakanın vaktinden önce ödenmesine cevaz verirken vaktinden önce tutulan adak orucunu caiz görmemektedir.²⁸⁶

İhtilafa dair ayrıntılı bilgiye çalışmamızda istifade ettiğimiz kaynaklardan sadece *el-Mebcut* ve *Bedai*'de ulaştık. Bu iki eserde özellikle de *el-Mebcut*'ta Şeyhayn'ın görüşünün mezhebin genel görüşü olarak aktarılması, meşayih'in bu konudaki tercihinin Şeyhayn'ın görüşü yönünde olduğu izlenimini vermektedir.

Konuya dair müfta bih görüşün tespiti için muahhar kaynaklarda yaptığımız araştırmada da fetvanın Şeyhayn'ın görüşüne göre verildiği ve İmam Muhammed'in görüşünün muhalif görüş olarak aktarıldığı tespit edilmiştir.²⁸⁷

²⁸⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, 3/129-130-131.

²⁸⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, 3/130; Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/ 93.

²⁸⁶ Serahsî, *el-Mebcut*, 3/130; Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/ 93.

²⁸⁷ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/210; Tahtâvî, *Hâşiyetü't Tahtâvî*, s.574; İbn Âbidîn, *Reddül -muhtâr*, 2/436; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam(Kitâbü's-savm)*, s.97.

B. Ramazan Orucunun Kazası

➤ Şeyhayn'a göre belirli bir ayda oruç tutmayı adayan hasta bir kimse bir müddet iyileşse o ayın tamamını kaza etmek zorundayken İmam Muhammed, bu kimsenin sağlıklı olduğu gün kadarını kaza etmesi gerektiğini söylemektedir.²⁸⁸

İslam dininin kolaylık ilkesinin bir yansıması da oruç tutamayacak kadar hasta veya oruç tuttuğu takdirde hastalığının artma riski olan bir kimsenin durumunda tecelli etmektedir. Zira bu kimseye “*Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'an'ın indirildiği aydır. Öyle ise sizden ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun. Kim o anda hasta veya yolcu olursa (tutamadığı günler sayısınca) başka günlerde kaza etsin. Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez...*”²⁸⁹ ayetine istinaden sıhhatine kavuşana kadar orucunu erteleme ve sıhhate kavuşunca kaza etme ruhsatı verilmiştir.²⁹⁰

Bu konuda Şeyhayn ve Şeybânî arasındaki ihtilaf ise belirli bir ayda oruç tutmak için adakta bulunan hasta bir kimsenin, bu aydan sonra bir müddet sıhhatine kavuştuktan sonra vefat etmesi durumunda bu orucun telafisinin nasıl yapılacağı hususundadır.

Kaynaklarda yaptığımız incelemede bu ihtilafın delil ve dayanaklarından ziyade iki tarafın ihtilafının ramazanda hasta olan kimsenin durumu hakkında mı yoksa belirli adak orucunun vaktinde hasta olan kimsenin durumu hakkında mı olduğunun ele alındığını tespit etmekteyiz. Hemen hemen bütün kaynak eserlerde, Tahâvî'ye (v.321/933) dayandırılan ramazan ayında hasta olup belli bir müddet sağlığına kavuştuktan sonra vefat eden kimsenin orucunun kazasını nasıl yapacağı konusunda Şeyhayn ve Şeybânî arasında ihtilafın varlığına dair bilgilerin yanlış olduğu, bu konuda üç imamın ittifak halinde olduğu ve iki taraf arasındaki ihtilafın adak mevzuunda olduğu bilgisi yer almaktadır.²⁹¹

²⁸⁸ İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-Bahreyn*, s. 213.

²⁸⁹ Bakara 2/185.

²⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/137; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/358; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 94,96; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/124; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/566; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/134; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/189; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/492.

²⁹¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/91; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 104; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/124; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/566-567; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/190; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/496.

Şeyhayn'a göre belli bir ayda oruç tutmayı adayan ve o ayda hasta olan kimse daha sonrasında bir gün bile sıhhatine kavuştuktan sonra vefat ederse o ayın tamamını kaza etmesi ve bu bir aylık orucun fidyesini vasiyet etmesi gerekir.²⁹²

İmam Muhammed ise bu durumdaki kimsenin sıhhatli olduğu günlerin kazasını yapması gerektiğini, dolayısı ile bu günlerin fidyesini vasiyet etmesi gerektiğini söylemektedir.²⁹³

Daha önce de belirttiğimiz üzere kaynaklarda ihtilafa dair tarafların delil ve dayanaklarına yer verilmediği gibi meşayihın hangi görüşü tercih ettiğine dair bir ayrıntıya rastlanamamıştır.

Konuya dair müfta bih görüşü tespit için sonraki dönem eserlerde yaptığımız taramada bu eserlerden *Hâşiyetü't-Tahtâvî*'de tercihe yer verilmeksizin yalnızca tarafların ihtilafından bahsedildiğini tespit ettik.²⁹⁴ Fakat diğer eserlerde umûmî fetva olarak Şeyhayn'ın görüşü serdedilip İmam Muhammed'in görüşünün muhalif görüş olarak zikredilmesinden mezhepte konuya dair müfta bih görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğu anlaşılmaktadır.²⁹⁵

²⁹² Serahsî, *el-Mebcut*, 3/91; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 104; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/124; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/566-567; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/190; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/496.

²⁹³ Serahsî, *el-Mebcut*, 3/91; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 104; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/124; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/566-567; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/190; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/496.

²⁹⁴ Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.566.

²⁹⁵ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 2/210; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/438; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 339.

İKİNCİ BÖLÜM

MÂLÎ VE MÂLÎ-BEDENÎ İBADETLERDE ŞEYHAYN-ŞEYBÂNÎ İHTİLAFI

Bu bölümde fûru fıkıh eserlerinde yer alan sıralama takip edilerek Şeyhayn ve Şeybânî arasında vuku bulmuş olan mâlî ve mâlî-bedenî ibadetlere dair ihtilaflı görüşler incelenecek.

I. ZEKÂT

A. Zekâtla İlgili Genel Meseleler

➤ Şeyhayn'a göre zekât, sadece nisap miktarı malda terettüp ederken İmam Muhammed nisap miktarı malın yanında afvda (bir nisap miktarı ile bir sonraki nisap miktarı arasındaki fazlalık) da terettüp edeceğini söylemektedir.²⁹⁶

İslamın beş temel esasından biri de “*Namazı kılın, zekâtı verin.*”²⁹⁷, “*Mü'minlerin mallarından zekât al ki onları temizleyip mallarını çoğaltasın.*”²⁹⁸, “*Hasat günü ürünün hakkını ödeyin.*”²⁹⁹ gibi ayetler ve Hz. Peygamber'den (s.a.) gelen “*İslam beş temel üzerine kurulmuştur: Allah'tan (c.c.) başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın rasulü olduğuna şahitlik etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Kâbe'yi haccetmek ve ramazan orucunu tutmak.*”³⁰⁰ ile Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken buyurduğu “*Onlara, Allah'ın kendilerine zenginlerden alınıp fakirlerine verilecek bir sadaka (zekât) farz kıldığını öğret.*”³⁰¹ emrini içeren rivayetlerine istinaden kitap, sünnet ve icmayla sabittir ki kula bahşedilen malın şükrü niteliğinde farz kılınan zekâttır.³⁰²

²⁹⁶ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 1/102; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 179.

²⁹⁷ Bakara 2/10.

²⁹⁸ Tevbe 9/103.

²⁹⁹ En'am 6/141.

³⁰⁰ Buharî, “İman”, 1: 1; Müslim, “İman”, 5; Ebû Dâvûd, “Salât”, 49; Tirmizî, “İman”, 3; Nesâî, “İman”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/484 (no:5672), 10/213 (no:6015).

³⁰¹ Buharî, “Zekât”, 62; Müslim, “İman”, 7; İbn Mâce, “Zekât”, 1: 1; Nesâî, “İman”, 1.

³⁰² Serahsî, *el-Mebcut*, 2/149; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/263; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 4; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/382; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/99; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/18; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/353.

Yukarıda aktardığımız ayet ve hadislerin de ifade ettiği gibi zekâtın farz olma sebebi maldır. Bununla birlikte bir malın zekâta mevzu olabilmesi için bazı şartları haiz olması gerekir ki o şartlardan birisi de nisap miktarına ulaşmış olmasıdır.³⁰³

Şeyhayn ve Şeybânî arasındaki konuya dair ihtilaf ise malda nisap miktarından fazlasının da (afv) bulunması halinde zekâtın sadece nisap miktarı malda mı yoksa tamamında mı terettüp edeceğine dair olmuştur. İmam Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf zekâtın yalnızca nisap miktarı malda gerekli olduğunu söylerken İmam Muhammed tamamında gerekli olduğunu söylemektedir.

Bu ihtilafın uygulamada yansıması, zekât malının telef olması durumunda kendini göstermektedir. Söz gelimi bir kimsenin dokuz devesi olsa ve bunların üzerinden bir yıl geçtikten sonra dört tanesi telef olsa Şeyhayn'a göre nisapta bir azalma söz konusu olmadığı için bu kimsenin vereceği zekât miktarı, beş devenin zekâtı olan bir koyundur. Şeybânî ise bir koyunun bu kimsenin dokuz devesinin tamamının zekâtı olduğunu ve telef durumunda bu koyundan telef olanların hissesinin düşülüp kalan beş devenin hissesi olan koyunun değerinin dokuzda beşinin zekât olarak verileceğini söylemektedir. Konuya müteallik verilen birçok örnekten bir diğeri de bir kimsenin üzerinden bir yıl geçmiş yüz yirmi koyunu olur da bunlardan seksen tanesi telef olursa Şeyhayn'a göre zekât bir tam koyun, İmam Muhammed'e göre bir koyunun üçte biridir.³⁰⁴

Şeyhayn, görüşlerinin temelini Hz. Peygamber'in (s.a.) “*Beş sâime devede bir koyun zekât vardır. On oluncaya kadar fazlasında bir şey yoktur.*”³⁰⁵ rivayetini almakta ve bu hadiste nisaptan fazlasında zekâtın olmadığını açıkça beyan edildiğini söylemektedir.³⁰⁶ İki imam konunun aklî delillendirmesini yaparken de afv –*Mebсут*'ta bu kelimenin yerine “vekâs” kelimesi kullanılmıştır.³⁰⁷ nisaba tâbî iken nisabın ne ismi ne de hükmüyle afva muhtaç ve tabi olmadığını, binaenaleyh şayet bir mal asıla ve tâbî olana şâmil ise helak durumunda ondaki eksilmenin asıldan değil tâbîden olacağını ifade etmektedir. Şeyhayn, bu

³⁰³ Serahsî, *el-Mebсут*, 2/149; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 15; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/95; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/383; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/99; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/18; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/353.

³⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1144; Serahsî, *el-Mebсут*, 2/176; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 23; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/101; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/453-454; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/102; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/54-55; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 2/197; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/381.

³⁰⁵ Çalışmada kullanılan ana hadis kaynaklarında bu rivayet tespit edilememiştir.

³⁰⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1144; Serahsî, *el-Mebсут*, 2/176; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 23; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/101; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/102; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/54-55; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/381.

³⁰⁷ Serahsî, *el-Mebсут*, 2/176.

durumu mudârabe akdine benzetmekte; nasıl ki bu akitte kârdan sonra gelen malın helakî durumunda helak olan kısım ana paradan değil kârdan hesap edilirse buradaki helakın da afv kısmından hesap edilip nisabı etkilemeyeceğini söylemektedir.³⁰⁸

Şeybânî ise görüşüne dayanak olarak Hz. Peygamber'den (s.a.) gelen “ *Dokuza kadar beş sâime deve de bir koyun (zekât) vardır.*”³⁰⁹ rivayetini almakta ve burada Hz. Peygamber'in (s.a.) bir koyunu sadece beş deve için değil dokuz devenin tamamının zekatı olarak belirlediğini söylemektedir.³¹⁰ İmam Muhammed görüşünün aklî delillendirmesini yaparken de nisaptan fazla olan malın nâmi (artırıcı) mal olduğunu ve nâmi malda da mutlaka zekâtın cereyan ettiğini belirtmektedir. Fakat buradaki fazlalık sebebiyle ayrı bir zekâtın belirlenmediğini, bunun da verilmesi için belirlenen zekâtın malın tamamı için geçerli olduğunun göstergesi olduğunu ifade etmektedir. Şeybânî bu durumu üç şahitli bir hadisede hâkimin üçüncü şahidin şahitliğine ihtiyacı olmamasına rağmen hükmü bu üç kişinin şahitliğine istinaden vermesine benzetmekte ve burada da zekât malın tamamında sabit olduğu için telef olan miktarın zekâtı ile beraber telef olacağını kalan malın da zekâtı ile beraber kalacağını söylemektedir.³¹¹

İhtilafın detaylarını incelemede kullandığımız kaynaklarda tarafların görüş ve delilleri hakkında bilgilere yer verildiği tespit edilip meşayihın tercihlerinin hangi görüş yönünde olduğuna dair bir bilgiye rastlanamamıştır.

Konuya dair mezhepte kendisi ile fetva verilen görüşü tespit için son dönem kaynaklarda yaptığımız taramada tercih edilen görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğunu tespit edilmiştir.³¹²

³⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/176; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 23; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/101; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/453-454; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/102; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/54-55; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/381.

³⁰⁹ Bu rivayet çalışmada kullanılan ana hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

³¹⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/176; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 23; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/101; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/453-454; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/102; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/54-55; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/381.

³¹¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/176; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 23; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/101; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/453-454; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/102; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/54-55; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/381.

³¹² *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/180; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.591; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/283.

➤ Şeyhayn, ölçülebilir ve tartılabilir mallarda zekâtın farz olduğu mal ile zekât borcunun ödeneceği malın aynı cins olması durumunda mutlak olarak miktar eşitliğini göz önünde bulundururken İmam Muhammed, borcun fakir için en faydalı olanla ödenmesi gerektiğini söylemektedir.³¹³

Hanefî ulemasına göre nafîle olarak tasadduk edilebilen her mal ile zekât da eda edilmiştir.³¹⁴ Zekât malı ayn veya deyn olabilir. Ayn, kendisinde faizin cereyan etmediği hayvan ve uruz olabileceği gibi kendisinde faizin cereyan ettiği keyliyyat ve vezniyyat da olabilir.³¹⁵

Şayet zekât olarak verilecek mal, hayvanlardan veya uruzdan olursa ister misli ister kıymeti verilsin onlarda gözetilmesi gereken husus, Hz. Peygamber'den gelen “*İnsanların mallarının en değerlilerini almaktan sakınız.*”³¹⁶ hadisine binaen bu malların vasat (orta halli) olanlarından seçilmesidir. Şayet mal sahibi zekâtını en iyisinden vermeyi seçerse bu, fazlındandır; üzerine vacip oluşundan değil.³¹⁷ Bununla birlikte bir kimsenin zekât borcu olan vasat iki koyun yerine besili bir koyun vermesi veya aşağı kalitede iki elbise yerine daha kaliteli bir elbise vermesi caizdir. Çünkü mübadelelerde miktar farkı ribevî mallarda gözetilir ve hayvanlar ile uruz ribevî mallardan değildir. Yani ribevî grubundan olmayan malın zekât borcunda kendisi verildiğinde kıymetinin vasatlığı, kendi yerine başkası verildiğinde de kalite farkı göz önünde bulundurulur.³¹⁸

Yine ribevî mallarda zekâta konu olan mal ile zekât borcunun ödeneceği mal farklı cinslerden olursa burada da dikkate alınacak hususun malın kıymeti olduğu noktasında ulemanın icması vardır.³¹⁹ Mesela altın zekatı, aynı değerde Türk lirası ile de verilebilir.

Hanefî üç imam arasındaki ihtilaf ise zekât malının ribevî mallar grubunda sayılan keyliyyat ve vezniyyattan olup zekâtının da kendi cinsinden verilmesi durumunda itibar edilmesi gerekenin miktar mı yoksa kıymet mi olduğu konusundadır.

Şeyhayn'a göre ölçülebilir ve tartılabilir mallarda zekât borcu malın kendi cinsinden verilecekse itibar, malın mutlak olarak miktarıdır ve kıymetinin bir önemi yoktur. Mesela bir kimse, ticaretini yaptığı ve kıymeti iki yüz dirhem olan iki yüz ölçek kaliteli buğdayın

³¹³ İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 184.

³¹⁴ Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 41.

³¹⁵ Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 41.

³¹⁶ Zeyleî, *Nasbu'r-riye*, 2/361: “... لا تأخذوا من حزرات أموال الناس...”.

³¹⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, 2/158; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/309; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 42; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/100; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 2/62; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/386.

³¹⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/309; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 41.

³¹⁹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/309; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 41.

zekâtı olan beş ölçek buğdayı kalitesiz buğdaydan verse bu iki imama göre bu kimse zekât borcunu ödemiştir. Yine aynı şekilde iki yüz dirhem kaliteli gümüşün zekâtını beş dirhem kalitesiz gümüş olarak verse bu kimse zekât borcundan kurtulmuştur.³²⁰

Hanefî iki imamın bu görüşlerinin dayanağı ribevî mallar hakkında Hz. Peygamber'den (s.a.) gelen “*Onun iyisi de kötüsü de birdir(eşittir).*”³²¹ hadisidir. Onlara göre bu hadis ribevî malların aynı cinslerinin karşılıklı değişimlerinde kalitenin önemli olmadığını göstergesidir.³²²

Şeybânî ise bu konuda salt miktar eşitliğini kabul etmemekte, bunun yanında fakirin maslahatının da göz önünde bulundurulması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre malda asıl değer kalitedir ve şer'an kalitenin yok sayılması, faiz cereyan etme şüphesinden kaynaklanmaktadır ki bu şüphe karşılıklı mübadelelerde olur. Binaenaleyh bu kural, zekâta işletilmez ve zekâtın asıl maksadı olan “fakir hakkı” ön planda tutularak onun için en faydalı olanla bu borcun ödenmesi gerekir. Bu sebeple İmam Muhammed, Şeyhayn'ın aksine iki yüz dirhem kaliteli gümüşün zekâtının beş dirhem kalitesiz gümüşle ödenmesini fakirin menfaatine uygun olmayacağı için caiz görmemekte ve bu borcun yine kaliteli gümüşten beş dirhem olarak ödenmesi gerektiğini savunmaktadır.³²³

Hanefî üç imamın fikrî ihtilafını en güzel yansıtan misal ise ağırlığı iki yüz dirhem olan fakat işçiliğinden dolayı kıymeti üç yüz dirhem tutan gümüş bir kabın zekâtı konusundaki yaklaşımlarıdır. Şeyhayn, bu kabın zekâtı olarak kıymetini hiç dikkate almaksızın ağırlığının kırkta biri olan beş dirhem verilmesi gerektiğini söylerken Şeybânî, bu durumda kırkta bir hesaplamasının kıymet üzerinden yapılmasının fakir için daha faydalı olacağını ve bu kabın zekâtı olarak yedi buçuk dirhem verilmesi gerektiğini savunmaktadır.³²⁴

Müracaat ettiğimiz kaynaklarda meşayihın tercihinin hangi görüş olduğuna dair bilgi olarak sadece *Bedâ'i*'de “Sahih olan budur.” denilerek Şeyhayn'ın görüşüne işaret edildiğini görülmektedir.³²⁵

Mezhepte müfta bih görüşün tespiti için sonraki dönem kaynaklarda yaptığımız taramada ise genel görüş olarak ribevî malların zekâtının kendi cinsinden verilmesi

³²⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/203; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/309; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 42; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/387-388; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/74-75; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/395.

³²¹ Zeyleî, *Nasbu'r- raye*, 4/34: “جيدها ورديتها سواء”.

³²² Serahsî, *el-Mebsut*, 2/158; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/309; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 42; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/387-388; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/74-75; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/395.

³²³ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/158; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/309; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 42; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/387-388; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/74-75; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/395.

³²⁴ *Tuhfetü'l- fukahâ*, 1/309; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 42.

³²⁵ Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 42.

durumunda miktara itibar edileceğinin aktarılması,³²⁶ bu konuda Şeyhayn'ın görüşünün muteber olduğunu göstermektedir.

C. Öşür (Toprak Ürünlerinin Zekâtı)

➤ Şeyhayn, öşür arazisini ticaret amacıyla alan kimsenin sadece öşür vermesi gerektiğini söylerken İmam Muhammed'e göre bu kimsenin hem öşür hem de ticaret malı zekâtı vermesi gerekmektedir.³²⁷

İslamda zekât türlerinden birisi de “ *Ey iman edenler! Kazandıklarınızın ve sizin için yerden çıkardıklarınızın en iyilerinden infak edin.*”³²⁸, “*Hasat günü ürünün hakkını, zekâtını verin.*”³²⁹ ayetleri ve Hz. Peygamber'den (s.a.) rivayet edilen “ *Yağmur ve nehir sularıyla sulanan toprak ürünlerinde onda bir (uşr), kova (el emeği) ile sulananlarda yirmide bir (nusu' l uşr) vardır.*”³³⁰ hadisine istinaden kitap, sünnet ve icmayla sabit olan ve tarım ürünlerinin zekâtı olarak verilen öşürdür.³³¹

Öşürün farziyeti hususunda hem mükellefte hem de zekâtın mahalli olan malda birtakım şartlar aranmaktadır. Hanefî ulemasına göre bu şartlardan birisi de zekâta tabi olan malın yetiştiği arazinin öşür arazisi olmasıdır. Çünkü ulema, haraç arazisinde öşür olmayacağını belirtmekte ve bir topraktan hem öşür hem de haraç alınamayacağını ifade etmektedir.³³²

Hanefî üç imam arasındaki iftilaf ise öşür arazisini yetiştirdiği ürünün ticaretini yapmak için alan bir kimsenin öşürün yanında ticaret malı zekâtını da verip vermeyeceği hususunda olmuştur. Şeyhayn'a göre bu kimseye o araziden sadece öşür vermesi farz iken İmam Muhammed, öşürün yanında ticaret malı zekâtını da vermesi gerektiğini söylemektedir.

Şeyhayn, görüşünü temellendirirken öşür ve haracın ürün veren arazinin vergisi olduğunu, öyle ki bu sebeple bunlardan bahsedilirken “arazinin öşrü”, “arazinin haracı”

³²⁶ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/178; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.590; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam (Kitâbü's-zekât)*, s.16.Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 367.

³²⁷ İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 192.

³²⁸ Bakara 2/267

³²⁹ En'am 6/141

³³⁰ Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, s. 90; Buhârî, “Zekât”, 55; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 11; Tirmizî, “Zekât”, 14; Nesâî, “Zekât”, 26; İbn Mâce, “Zekât”, 17; Dârimî, “Zekât”, 29; Malik, Muvatta, “Zekât”, 33; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/400 (no:1241): “ *فيما سقت السماء ففيه العشر وما سقي بالغرب والدالية ففيه نصف العشر* .”

³³¹ Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 53; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/475; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/113; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/102; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/312.

³³² Serahsî, *el-Mebcut*, 2/207; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 57; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/313.

ifadelerinin kullanıldığını söylemektedir. Yine burada alınması planlanan ticaret malı zekâtının mahallinin de nâmi bir mal yani oşür arazisi olduğunu ifade etmekte ve bu durumda tek bir mal üzerinden her biri başlı başına Allahü Teala'nın hakkı olarak farz kılınan iki zekâtın alınmasının söz konusu olduğunu aktarmaktadır. Şeyhayn, burada tek mal üzerinde Allah'ın iki hakkının tahakkuk etmeyeceğini bildirerek bunun caiz olmadığını savunmaktadır. İki imama göre nasıl hayvanlarda ayrı ayrı hem saime hem de ticaret malı zekâtı alınmazsa burada da hem oşür hem de ticaret malı zekâtı alınmaz. Oşür veya haraçla ticaret malı zekâtının malik olunan tek bir malda birleşme imkânının olmadığı görüşünü benimseyen Şeyhayn, mezkûr meselenin çözümüne ilişkin açıklamasını yaparken oşür veya haracın bu arazinin lazım yani ayrılmaz vergisi olduğunu ve bunların mal sahibinin ticarete niyetiyle sakıt olmayacağını söylemektedirler. Çünkü bu vergiler arazinin özünde varken ticaret malı zekâtının farziyetinin malikin niyetine bağlı olduğunu, bu sebeple oşürün ticaret malı zekâtının önünde ve tercihte öncelikli olduğunu, binaenaleyh bu araziden alınacak tek zekâtın oşür olacağını bildirmektedir.³³³

İmam Muhammed ise bu meseleye farklı bir açıdan bakarak Şeyhayn'ın aksine bu araziden hem oşürün hem de ticaret malı zekâtının alınacağını söylemektedir. Şeybânî, görüşünü temellendirirken bu meselede zikredilen zekât çeşitlerinin mahallerinin birbirinden farklı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre oşürün konusu araziden alınan ürün iken zekâtın konusu ticaret malıdır ki o da arazinin kendisidir ve Şeyhayn'ın söylediğinin aksine, malik olunan bir malda Allah'ın iki hakkının tahakkuk etmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Şeybânî, bu sebeple bu iki zekâttan birinin farz oluşunun diğerinin farz oluşuna engel teşkil etmeyeceğini söylerken bu durumu oşürle borcun birleşmesi gibi değerlendirmektedir.³³⁴

İhtilafa dair teferruatlarda bize kaynaklık eden eserlerde mezhebin umûmi görüşü olarak ticaret için satın alınan oşür arazisinden sadece oşür alınacağını, onda başka zekâtın tahakkuk etmediğinin, bu meselede “zâhir” rivayetin bu olduğunun zikredilmesi ve Şeybânî'nin görüşünün muhalif görüş olarak yer alması, meşayihın bu meseledeki tercihinin Şeyhayn'ın görüşü yönünde olduğunu göstermektedir.

³³³ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/207; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 57; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/102; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/118.

³³⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 2/207; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 57; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/102; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/118.

Konuya dair müfta bih görüşü tespit için sonraki dönem eserlerde yaptığımız taramada bunlardan sadece *Reddü'l-muhtar*'da mesele hakkında bilgiye rastlanılmıştır. Yine orada da "zâhir" rivayetin Şeyhain'in görüşü olduğu bilgisi yer almaktadır.³³⁵

C. Fitre

➤ **Şeyhain'a göre küçük çocuk ve akıl hastalarının malından velileri onların ve kölelerinin adına fitre verebilirken İmam Muhammed, verilemeyeceğini söylemektedir.**³³⁶

İslamda mâlî ibadetlerden birisi de Ramazan Bayramı'na yetişip temel ihtiyaçları haricinde nisap miktarı mala malik olan Müslüman bir kimsenin hem kendisi hem de velayeti altındaki kişiler için yerine getirmesi vacip olan fitır sadakasıdır. Fitır sadakasının vacip olmasının delilleri, İbn Ömer'den (r.a.) gelen "*Rasûlüllah (s.a.); Müslümanlardan kadın, erkek, küçük, büyük, hür ve köleye bir sâ' hurma yahut bir sâ' arpa miktarında fitır sadakasını farz kalmıştır.*"³³⁷, Abdullah b. Sa'lebe el-Advî'den (r.a.) gelen "*Küçük, büyük her hür ve köle için yarım sa' buğdayı yahut bir sa' kuru hurmayı ya da bir sa' arpayı (fitre) veriniz.*"³³⁸ rivayetleridir.³³⁹

Yukarıda tarifte de yer aldığı gibi fitreyle mükellef olan kimsenin bazı şartları haiz olması gerekmektedir. Bu şartlardan birisi Hz. Peygamber'den (s.a.) gelen "*Geçimini sağladığınız kimseler için fitre verin.*"³⁴⁰ rivayetine binaen aynı zamanda fitrenin vacip olma sebebi de olan velayet ve bakmakla yükümlülüktür ki bu sebeple fitır sadakasına "baş sadakası" da denmektedir. Bir kimsenin kendisi dışındaki fertlerin fitır sadakasını vermekle yükümlü olması için o fertlerin bu kimsenin velayeti altında olan ve bakmakla yükümlü

³³⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/275.

³³⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 2/250; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 1/124; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 199.

³³⁷ Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, s. 64; Buharî, "Zekât", 70: "فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من من"; Ebû Dâvûd, "Zekât", 17, 19; Tirmizî, "Zekât", 35, 75; Nesâî, "Zekât", 32; İbn Mâce, "Zekât", 21; Dârimî, "Zekât", 27; Malik, Muvatta, "Zekât", 52; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/222 (no:5302, 5339).

³³⁸ Ebû Dâvûd, "Zekât", 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/67 (no:23663): "...أدوا صاعا من بر أو قمح بين اثنين أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حر وعبد وصغير وكبير".

³³⁹ Serahsî, *el-Mebcut*, 3/102; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 69; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/113; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/123; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/133; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 2/282; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/437.

³⁴⁰ Bu hadisin lafzı çalışmada kullanılan hadis kaynaklarında furu eserlerinden farklı olarak "Hz. Peygamber fitır sadakasını bakmakla yükümlü olunan kadın, erkek, hür, köle üzerine (onlar için verilmesini) farz kıldı." şeklinde yer almaktadır. Darekutni, *Sünen* 3/66 (no:2077, 2078); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 4/271 (7682, 7685): "...فرض زكاة الفطر على الحر والعبد والذكر والأنثى ممن تمونون".

olduğu kişilerden olması gerekir. Bu şarta istinaden de bir kimse velayeti altında bulunan küçük çocuklarının da fitresini vermek ile yükümlüdür.³⁴¹

Hanefî üç imam arasındaki ihtilaf ise bir kimsenin, velayeti altındaki küçük çocuğunun malı olması durumunda bu çocuğun fitresini çocuğun kendi malından verip veremeyeceği hususunda cereyan etmektedir. Şeyhayn, malı bulunması halinde babanın çocuğun fitresini çocuğun kendi malından verebileceğini söylerken İmam Muhammed'e göre baba kendi malından bu çocuğun fitresini öder, şayet çocuğun malından öderse onu tazmin etmesi gerekir.

Şeyhayn, bu meselede istihsan yapıp fitr sadakasının başkası sebebiyle bir kimseye vacip olmasından dolayı onda vergi anlamının olduğunu ve bu yönüyle nafakaya benzediğini söylemektedir. Bu sebeple nasıl malı olması halinde çocuğun nafakası kendi malından karşılanabilirse fitresi de kendi malından verilebilir. Ayrıca iki imam fitreyi dini bir temizlik olması açısından sünnet ettirmeye kıyas etmekte ve onun giderleri gibi fitrenin de çocuğun kendi malından karşılanabileceğini savunmaktadır. Onlara göre çocuğun fitresinin sorumluluğunu kendi malı olması durumunda babadan düşürmek aynı zamanda babanın hakkını korumaktır. Şeyhayn'a göre bu durumda çocuğun malından kendi fitresi verilebileceği gibi şayet varsa kölesinin fitresi de verilebilir ve bu meselede akıl hastaları da küçük çocuk gibi değerlendirilir.³⁴²

İmam Muhammed ise kıyasen fitrenin malın zekâtı gibi bir zekât türü olduğunu ve bu sebeple küçüğe vacip olmayacağını savunmaktadır. Ayrıca fitrenin ibadet yönünün daha ağır bastığını ve çocuk nasıl namaz, oruç gibi ibadetlerin kendisine vacip olmasına ehil değilse fitr sadakasının da kendisine vacip olmasına ehil olmadığını, bu sebeple emrin muhatabının çocuk değil baba olduğunu söylemektedir.³⁴³

Şeyhayn ve Şeybânî'nin bu meseledeki görüş ayrılığının temelini fitr sadakasının vacip olması için ehliyet şartının gerekli olup olmaması konusundaki farklı yaklaşımları oluşturmaktadır. Zira Şeyhayn, fitrenin vergi yönünün ağır bastığını söyleyerek onunla

³⁴¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/103; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 70, 71; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/113; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/123; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/133; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 2/284; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/438.

³⁴² Serahsî, *el-Mebsut*, 3/104; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/70; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/113; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/590-591; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/124; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/134; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 2/286.

³⁴³ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/104; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/70; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/113; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 2/590-591; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/124; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/134; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 2/286.

yükümlülük için akıllı ve ergen olmanın şart olmadığını söylerken Şeybânî, fitrenin ibadet yönüne vurgu yaparak emre muhatap olanda akıl ve ergenliği şart koşturmaktadır.³⁴⁴

Meşayihın konuya dair tercihinin hangi görüş yönünde olduğu hakkında kaynaklarda yaptığımız araştırmada çoğunda, sadece ihtilafa yer verilip herhangi bir tercihin belirtilmediği, *el-İhtiyar*'da ise tercih edilen görüş olarak Şeyhayn'ın görüşü verilip Şeybânî'nin muhalif olduğuna işaret edilmiştir.

Muahhar kaynaklarda “Baba, velayeti altındaki zengin çocuğunun fitresini çocuğun malından verebilir.” şeklinde yer alan bilgiler bu konuda mezhepteki müfta bih görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğunu göstermektedir.³⁴⁵

II. HAC

A. Haccın Farziyeti

➤ **Şeyhayn'a göre hac, dar vakitli bir farzdır ve üzerine farz olan kişinin farz olduğu sene bu görevi yerine getirmesi gerekirken İmam Muhammed, haccın geniş vakitli bir farz olduğunu ve farz olduktan sonra ömrün herhangi bir döneminde yerine getirilebileceğini söylemektedir.**³⁴⁶

İslamın beş temel esasından bir diğeri de “*Yol bulmaya gücü yeten kimselerin Beytullah'ı haccetmeleri, Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır.*”³⁴⁷ ayeti ve Hz. Peygamber'den (s.a.) gelen “*İslam beş temel üzerine kurulmuştur: Allah'tan (c.c.) başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın rasulü olduğuna şahitlik etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Kâbe'yi haccetmek ve ramazan orucunu tutmak.*”³⁴⁸, “*Kim kendisini Beytullah'a ulaştıracak azık ve binek bulur da haccetmeden ölürse, ister Yahudi ister Hristiyan olarak*

³⁴⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, 3/104; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/70; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/113; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 2/590-591; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/124; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/134; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 2/286.

³⁴⁵ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/192; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.595; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/361; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 380.

³⁴⁶ İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 219.

³⁴⁷ Âl-i İmrân 3/97.

³⁴⁸ Buhârî, “İman”, 1: *صوم والحج وإيتاء الزكاة وإقامة الصلاة وإيماناً بالله وإيماناً برسول الله وأن محمداً رسول الله وإلا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإيماناً بالله وإيماناً برسول الله وأن محمداً رسول الله وإيماناً بالله وإيماناً برسول الله وأن محمداً رسول الله*; Müslim, “İman”, 5; Ebû Dâvûd, “Salât”, 49; Tirmizî, “İman”, 3; Nesâî, “İman”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/484 (no:5672), 10/213 (no:6015).

ölsün.”³⁴⁹ hadislerine istinaden kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olan ve hem malî hem de bedenî yönü bulunan hac ibadetidir.³⁵⁰

Hanefî üç imam arasında vâki olan ihtilaf, yukarıda delillerle farzlığı sabit olan hac ile mükellef olan bir kimsenin bu görevini hemen mi yerine getirmesi gerekir yoksa zamana bırakabilir mi, yani haccın fevrî mi ömrî mi olduğu noktasında olmuştur.

Her ne kadar Ebû Hanife'den farklı bir görüş nakledilse de kaynaklardaki hâkim yaklaşıma bakılırsa Şeyhayn'a göre hac fevrîdir ve gerekli şartları taşıyan hac yükümlüsünün önündeki ilk hac mevsiminde bu ibadetini îfâ etmesi gerekir. Aksi takdirde bu kimse günahkâr olur ve fasık sayılması sebebiyle mahkemede şahitliği geçerli olmaz. Şeybânî ise haccın ömrî (müterâhî) olduğunu, ölüm sebebiyle borcun ortadan kalkma durumu olmadığı sürece ertelenebileceğini, bu sebeple erteleyenin günahkâr olmayacağını savunmaktadır. Ona göre şayet erteleyen kimse görevini îfâ etmeden ölürse o zaman günahkâr olur.³⁵¹

Şeyhayn görüşünün temellendirmesini yaparken, her ne kadar haccın farz olduğunun delili sayılan “*Yol bulmaya gücü yeten kimselerin Beytullah'ı haccetmeleri, Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır.*”³⁵² ayeti haccın farzlığının keyfiyeti açısından mutlak olsa ve fevre de terâhîye de ihtimali olsa da Hz. Peygamber'den (s.a.) gelen “*Kim kendisini Beytullah'a ulaştıracak azık ve binek bulur da haccetmeden ölürse, ister Yahudi ister Hristiyan olarak ölsün.*”³⁵³ hadisinin imkan sahibi kimsenin bu görevini hemen yerine getirmesi gerektiğine delil olduğu görüşündedir. Çünkü hadisin metninde yer alan “*imkâna sahip olup haccetmeyen*”³⁵⁴ ibaresindeki “ف” tâkibiyyedir ve fasılasız gelmiştir ki bu da emrin hemen yerine getilmesinin delilidir. Binaenaleyh imkânlar elverişli olduktan sonra ilk yıl, belirlenmiş hac aylarının girmesiyle haccı yapmak için kesin vakit sayılır. Bu durumda haccı gelecek yıllara ertelemek namazı vaktinden sonraya veya orucu vaktinden sonraya ertelemek gibi olur ki bu da ihmal sayılır. Çünkü imkân olan ilk vaktin çıkmasıyla bir sonraki hac aylarına kadar bu görevi îfâ etmek imkânsız hale gelmektedir ve mükellefin bir sonraki îfâ etme zamanına

³⁴⁹ Tirmizî, “Hacc”, 3: “من ملك زادا وراحلة تبلغه إلى بيت الله ولم يحج فلا عليه أن يموت يهوديا أو نصرانيا”

³⁵⁰ Serahsî, *el-Mebusut*, 4/2; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/379; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 118; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/132; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/139; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/537.

³⁵¹ Serahsî, *el-Mebusut*, 4/164; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/380; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 119; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/132; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 3/11; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/139; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/236-237; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 2/411, 412, 413, 414; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/542.

³⁵² Âl-i İmrân 3/97.

³⁵³ Tirmizî, “Hacc”, 3: “من ملك زادا وراحلة تبلغه إلى بيت الله ولم يحج فلا عليه أن يموت يهوديا أو نصرانيا”

³⁵⁴ Bu hadisin bahsedilen ibarenin bulunduğu şekildeki metnine faydalanılan hadis kaynaklarında rastlanılamamış olup sadece *Bedâ'i*'de yer aldığı tespit edilmiştir. Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 119: “من ملك زادا وراحلة تبلغه إلى بيت الله الحرام فلم يحج فلا عليه أن يموت يهوديا أو نصرانيا”

ömrünün yetip yetmeyeceği şüphelidir. Ayetteki mutlaklık da ikinci yılda ifa etme ihtimalinden dolayıdır ki buna gücün yetip yetmeyeceğinin bir garantisi yoktur. İki imam bir kimsenin vehme dayalı bir yolla güç sahibi olamayacağını ve bu vakti geçirmesi ile hac vaktini geçirmiş olacağını ifade etmektedir. Şeyhayn, hac vaktinin bütün dünyanın değil mükellef kimsenin ömrünün bir parçası olduğunu ve bu kimsenin ölüm ihtimaline binaen ulaştığı ilk fırsatta görevini yerine getirmesi gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca onlara göre ibadetler söz konusu olduğunda mutlak ifadenin fevre hamledilmesi ihtiyata daha uygundur.³⁵⁵

İmam Muhammed ise görüşünü temellendirirken haccın farziyetine delalet eden “*Yol bulmaya gücü yeten kimselerin Beytullah’ı haccetmeleri, Allah’ın insanlar üzerindeki hakkıdır.*”³⁵⁶ ayetinin mutlak bir ifadeyle geldiğini ve Allahü Teala’nın “*Hac bilinen aylardadır...*”³⁵⁷ ayeti ile haccın vaktini açıkladığını bunun da mutlak olarak haccın ömür boyunca belli aylarda eda edilebileceğinin delili olduğunu söylemektedir. Şeybânî, haccın farzlığı ile ilgili mutlak olarak gelen ayeti fevre yorumlamanın mutlakın takyidi anlamına geleceğini, bunun da delil olmadan yapılmasının caiz olmayacağını belirtmektedir.³⁵⁸

Şeybânî’nin görüşünü dayandırdığı bir başka delil de Hz. Peygamber’in (s.a.) haccı, haccın farz oluşuna delil olan ayetin nüzulünden sonraya tehir etmesidir. Çünkü haccın farzlığına delil olan ayet hicri altıncı yılda inmesine rağmen Hz. Peygamber (s.a.) hac görevini hicri onuncu yılda ifa etmiştir. İmam Muhammed, Hz. Peygamber’in bu fiilini haccın fevrî değil ömrî oluşuna yormakta ve bütün ömrün hac yapılmasının vakti olduğunu ifade etmektedir. Fakat haccın yapılmasının bütün ömrü kaplayamayacağını, binaenaleyh burada hac için kastedilen bütün vaktin namaz için kastedilen bütün vakit gibi olduğunu, nasıl vaktini kaçırmamak suretiyle namazın edası ertelenebilirse kendi vakti içerisinde haccın edasının da ertelenebileceğini söylemektedir.³⁵⁹

Meşayihın meseleye dair tercihlerinin tespiti için yaptığımız araştırmada kaynaklarda haccın, farz olma şartlarını taşıdıktan sonra derhal vacip olacağı yönünde bilgilere yer verilmesini takiben sonraki tercihlerinin Şeyhayn’ın görüşü yönünde olduğu anlaşılmaktadır.

³⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/164; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/380; Kâsânî, *Bedâ’i*, 2/ 119; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/132; Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/236-237; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 2/542.

³⁵⁶ Âl-i İmrân 3/97.

³⁵⁷ Bakara 2/197.

³⁵⁸ Kâsânî, *Bedâ’i*, 2/ 119.

³⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/164; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/380; Kâsânî, *Bedâ’i*, 2/ 119; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/132; Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/236-237; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 2/542.

Ayrıca bu eserlerde bazı Hanefî ulemanın İmam Muhammed'in haccın farzlığına delalet eden ayetin nüzülü ile Hz. Peygamber'in haccının zamanına dair yaptığı bağlantıya itirazlarına da yer verilmiştir.

Bunlardan ilki hicri altıncı yılda nâzil olan ayetin “*Yol bulmaya gücü yeten kimselerin Beytullah'ı haccetmeleri, Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır.*”³⁶⁰ ayeti olmadığı ve bu ayetin hicretin onuncu yılında indiği, hicretin altıncı yılında inen ayetin ise “*Hac ve umreyi Allah için tam eda edin.*”³⁶¹ ayeti olduğu, bu ayetin ise başlanılan haccın tamamlanmasını emrettiği ve ilk defa farz kılınmasına delil olmayacağını belirtmeleridir. Ayrıca Hanefî fakihleri haccın ertelenmesinin, vaktini kaçırmada sakıncalı olduğunu ve Hz. Peygamber'in ise bu vakti kaçırmayacağından emin olduğunu söylemektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in gönderiliş amacı insanlara dînî hükümleri bildirmektir ve hac da dinin ana temellerinden birisidir. Dolayısıyla o, haccı insanlara kendi fiiliyle açıklamadan ölmeyeceğinden emindi. Yine ulemanın yaptığı bir diğer itiraz da Hz. Peygamber'in haccının ertelenmesinin özne dayalı olduğu ve onun bu ertelemesinin haccın fevren yapılmasının efdaliyetini ortadan kaldırmaya delil olmayacağı yönündedir.³⁶²

Son dönem kaynaklarında yer alan “Hac fevrî bir farzdır.” genel ifadesinin ardından tarafların ihtilafına yer verilmesi bu konuya dair mezhepte müfta bih görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğunu göstermektedir.³⁶³

B. İhrama Giriş

➤ **Şeyhayn'a göre aynı anda iki hac için niyet eden kimsenin niyeti iki hac için geçerli olurken İmam Muhammed'e göre bu kimsenin niyeti tek hac için geçerli olur.**³⁶⁴

Hanefî fakihlerine göre hac ibadetine başlamanın şartı, bir kimsenin sair zamanda mübah olan bazı fiil ve davranışları hac ve umrenin sonuna kadar kendisine haram kılması

³⁶⁰ Âl-i İmrân 3/97.

³⁶¹ Bakara 2/196

³⁶² Serahsî, *el-Mebcut*, 4/164; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 119; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/236-237; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/542.

³⁶³ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/216; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.597; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/457; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam (Kitâbü'l-hac)*, s.24; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 396.

³⁶⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 2/528, 536; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 220.

anlamına gelen ihrama girmiş olmaktır. İhrama girme ise iki rüknü olan niyet ve telbiyenin yerine getirilmesiyle olur.³⁶⁵

Şeyhayn ve Şeybânî arasındaki konuya dair ihtilaf ise aynı anda iki hacca niyet eden kimsenin niyetinin iki hac için mi yoksa tek hac için mi geçerli olacağı hususundadır. Şeyhayn, bu kimsenin niyetinin iki hac için geçerli olacağını söylerken İmam Muhammed, bu niyetin geçerliliğinin tek hac için olduğunu belirtmektedir.³⁶⁶

İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf görüşlerinin temellendirmesini yaparken bu iki ihram arasında başlangıç itibari ile bir çelişkinin olmadığını, bu sebeple ikisinin de eşit olduğunu fakat uygulamada sadece birinin sabit kaldığını ifade etmektedir. Yani onlara göre ihramın, fiillerin edası ile bir bağlantısı yoktur ve çelişki iki ihramda değil eşit iki fiilin edası sırasında meydana gelmektedir. Bu sebeple aynı anda aynı iki fiilin edası mümkün olmadığı için niyet edilen iki hactan biri sakıt olmakta, diğeri sabit kalmaktadır. Şeyhayn, ihramın ilk etapta rükun değil şart olduğunu ve namaz için şart koşulan taharet gibi değerlendirilmesi gerektiğini, nasıl iki namazı kılmak için abdest alınabilirse iki hac veya iki umre için de ihrama girilebileceğini savunmaktadır. İki imam, buradaki ihramı yerine getirme ile bağlantılı olmaksızın hac ve umreyi üstlenme nedeni olarak görüp adak gibi değerlendirmekte ve bunun sahih olduğunu savunmaktadır. Şeyhayn, İmam Muhammed'in mesele hakkında namaz ve oruca yaptığı kıyası kabul etmemekte; namaz ve oruçta başlama o ibadeti yerine getirmekten sayılırken burada ihramın eda ile irtibatlı olmadığını söylemektedir.³⁶⁷

İmam Muhammed ise ihram her ne kadar başlangıçta şartlardan sayılsa da bazı hükümlerde rükun olarak kabul edilir, demektedir. Bu sebeptir ki haccı kaçıran kimsenin ertesi yıl haccı yapmaya kadar ihramda devam etme hakkı yoktur. Şeybânî'ye göre şayet ihram Şeyhayn'ın dediği gibi namaz için gerekli olan taharet gibi değerlendirilebilseydi haccı kaçıran kimsenin yıl boyu ihramda kalması da söz konusu olabilirdi. İmam Muhammed, burada ihramı haccın şartı olmaktan ziyade rüknü gibi değerlendirmekte ve haccın diğer fiilleri mertebesinde görmektedir. Binaenaleyh nasıl aynı anda iki namaz veya iki oruç için niyet edilemez ve edilen niyet sadece biri için geçerli olursa iki hac veya umre için edilen

³⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/6; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/394-395; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 160-161; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/135; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 3/11; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/141; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/538.

³⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/115; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 170; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 3/79; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/300-301; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/90.

³⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/115; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 170; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 3/79; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/300-301; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/90.

niyet de sadece biri için geçerli olur, demektir. Çünkü nasıl bir kimsenin aynı anda iki hac için Arafat'ta vakfe yapması veya aynı anda iki umre tavafı yapması mümkün değilse iki hac veya umre için ihrama girmesinin de mümkün olmayacağını ifade etmektedir.³⁶⁸

Bu ihtilafın yansması, bu iki ihrama niyet ettikten sonra av hayvanını öldüren kimsenin cezası hususunda tezahür etmektedir. Şeyhayn'a göre bu kimseye iki ihram niyeti de sahih olduğu için iki ceza gerekirken Şeybânî, bu kimsenin tek ihram niyetinin sahih olduğunu ve cezasının da tek olacağını söylemektedir.³⁶⁹ Bu konuya dair bir diğer örnek de iki hac ya da iki umreye niyet edip bunları îfâ için Mekke'ye doğru yola çıkan kimsenin yolda muhsar olması halinde üzerine vacip olan kurbanlar hususudur. Şeyhayn'a göre bu kimseye ceza olarak birincisi iki ihramın birinin reddinden dolayı, ikincisi sahih ihramdan çıkış sebebiyle olmak üzere iki kurban gerekirken İmam Muhammed, bu ihramlardan birini sahih kabul ettiği için bu kimse için bir kurbanın gerekli olduğunu savunmuştur.³⁷⁰

İstifade ettiğimiz kaynaklarda iki tarafın mesele hakkındaki ihtilafı ayrıntılarıyla aktarılmış fakat açık tercihe yer verilmemiştir. Bununla birlikte konuya dair bağlantılı hükümlerde Şeyhayn'ın görüşünün genel görüş olarak verilip üzerine hükmün bina edilmesinden meşayihın bu meseledeki tercihinin Şeyhayn'ın görüşü olduğunu göstermektedir. Mesela *el-Mebsut*'ta yer alan iki niyetten sonra kazaya kalan haccın iki hac, iki umre şeklinde kaza edileceği veya umrenin iki umre şeklinde kaza edileceğine dair bilgilerin atıfsız beyan edilmesi buna örnektir.³⁷¹

Son dönem kaynaklarda müfta bih görüşün tespiti için yaptığımız araştırmada bu konuda hangi görüş ile fetva verildiğine dair açık bir bilgiye rastlanılamamıştır.

➤ **Şeyhayn'a göre ihrama girecek kimsenin mutlak olarak yani her türlü kokulanması güzelken İmam Muhammed, bu kimsenin izi kalacak kokularla kokulanmasının mekruh olduğunu söylemektedir.**³⁷²

Haccın sünnetlerinden birisi de ihrama girecek kimsenin ihramdan önce güzel koku sürünmesidir.³⁷³

³⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/115; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 170; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 3/79; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/300-301; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/90.

³⁶⁹ Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 170.

³⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/116.

³⁷¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/116.

³⁷² İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 219.

Şeyhayn ve Şeybânî arasındaki konuya dair ihtilaf ise ihramdan önce sürülen kokunun niteliği hususundadır. Şeyhayn bu kimsenin mutlak olarak yani istediği her türlü kokuyu sürebileceğini söylerken Şeybânî, bedende gözle görülecek şekilde izi kalacak kalıcı koku kullanmasını mekruh görmektedir.³⁷⁴

Şeyhayn, görüşlerinin temelinde Hz. Aişe'den (r.a.) gelen “Peygamber’e (s.a.) ihrama girmeden önce ihrama gireceği için, Beytullah’ı ziyaret tavafı yapmadan önce de ihramdan çıktığı için koku sürüyordum.”³⁷⁵ “Peygamber (s.a.) ihrama girdikten sonra saçlarının ayrıldığı yerlerde misk kokusunun beyazlığını görüyordum.”³⁷⁶ ve “Biz Peygamberle (s.a.) beraber alınlarımıza misk sürmüş olduğumuz durumda çıkıyorduk. Sonra ihrama giriyorduk. Terliyorduk. Misk yüzümüze akıyordu. Peygamber (s.a.) de bunu görüyor ve kerih bulmuyordu.”³⁷⁷ rivayetleri almakta ve ihrama girecek kimsenin istediği kokuyu sürünebileceğini söylemektedir.³⁷⁸

İmam Muhammed ise daha önce ihrama girecek kimsenin kokulanması hususunda Şeyhayn ile aynı görüşte iken sonradan, izi kalacak kokuların sürülmesini kerih görmüştür. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Şeybânî, görüşünü değiştirmesini şöyle açıklamaktadır: “Ben bu hususta (yani ihramlının istediği kokuyla kokulanması) hiçbir beis görmüyordum. Fakat çok fazla koku kullanan ve hoşlanılmayan şeyler yapan bazı kimseleri gördüm. Bu sebeple bunu kerih gördüm.”³⁷⁹

Aynı zamanda Hz. Ömer ve Hz. Osman’a da nisbet edilen Şeybânî’nin görüşünün delili ise Hz. Peygamber’in (s.a.) üzerinde koku bulaşmış bir cübbe ile kendisine umre hakkında soru sormaya gelen kimseye “Cübbeni çıkar, kokuyu da –veya sarılığı da- yıka.

³⁷³ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/3; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/401; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 144; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/134; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 3/14; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/143; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/251; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/562.

³⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/3; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/401; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 144; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/134; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 3/14; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/143; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/251; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/562.

³⁷⁵ Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, s. 97; Buhârî, “Hac”, 18: “كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه حين يحرم ولحله قبل أن يطوف بالبيت”; Müslim, “Hac”, 31; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 9; Tirmizî, “Hac”, 77; Nesâî, “Menâsik”, 42; Malik, Muvatta, “Hac”, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/307 (no:2547).

³⁷⁶ Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, s. 97; Buhârî, “Hac”, 18; Müslim, “Hac”, 39; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 10: “كأنى أنظر إلى ”; İbn Mâce, “Menâsik”, 18.

³⁷⁷ Bu rivayet metni ana hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

³⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/4; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 144; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/134; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 3/14; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/143; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/251; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/562.

³⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/4; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 144; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/134; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 3/14; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/143; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/9; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/562.

*Haccında yaptığın şeyleri umrende de yap.*³⁸⁰ şeklinde verdiği cevaptır. Şeybânî'ye göre burada Hz. Peygamber (s.a.), bu kimseye ihrama gireceğinde üzerindeki kokudan arınmasını emretmiştir. Bu da ihramlı kimsenin üzerinde izi görülen kokunun bulunmasının hoş olmadığını göstermektedir.³⁸¹

Ayrıca İmam Muhammed görüşünün akli temellendirmesini yaparken ihramdan önce izi görülecek şekilde aşırı sürülen koku, ihrama girdikten sonra bu kimsenin teriyle beraber bulunduğu yerden başka bir yere geçebilir. Bu da geçtiği yer için baştan sürünme olur ki ihramlı kimsenin koku sürmesi zaten caiz değildir.³⁸²

Şeyhayn, Şeybânî'nin görüşüne itiraz etmekte ve delil olarak kullandığı bedevî hadisini de bu kimsenin kullandığı fazla koku sebebiyle üzerindeki giysinin vers ve za'feranlı elbise gibi olmasından dolayı Hz. Peygamber'in bu kimseye kokuyu mekruh gördüğü şeklinde yorumlamaktadır. Çünkü za'feranlı elbise kullanımı, erkekler için ihram dışında da caiz değildir.³⁸³

Kullandığımız kaynaklarda mezkûr mesele hakkında Şeyhayn'ın görüşünün mezhebin genel görüşü olarak alınması ve İmam Muhammed'in görüşünün zayıf bulunması, bu konuda meşayihın tercihinin iki imamın görüşü yönünde olduğunu göstermektedir.

Son dönem kaynaklarda yaptığımız incelemede de ihramın sünnetleri arasında kullanılan kokunun aynının yani maddi yapısının ve izinin kalması veya kalmaması gibi bir ayrıntıya yer verilmeksizin güzel kokularla kokulanmanın zikredilmesi, fetvanın Şeyhayn'ın görüşüne göre verildiğini göstermektedir.³⁸⁴

C. İhram Cezaları

➤ Şeyhayn'a göre ihramlı kimse farklı el ve ayaklarından toplamda beş tane tırnak keserse her tırnak için bir sadaka vermesi gerekirken İmam Muhammed, bu kimseye ceza kurbanı gerektiğini söylemektedir.³⁸⁵

³⁸⁰ Buharî, "Umre", 10; Müslim, "Hac", 6; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 28: "اغسل عنك أثر الخلق أو قال أثر الصفرة واخلع الجبة عنك واصنع في عمرتك ما صنعت في حجتك". Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/481 (no:17965).

³⁸¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/4; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 144; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/9.

³⁸² Serahsî, *el-Mebsut*, 4/4; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 144; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/134.

³⁸³ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/4; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 144.

³⁸⁴ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/254; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.600; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/481; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 401.

³⁸⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 2/436; a.mlf., *el-Câmiu's-sağîr*, s.155; Mevsilî, *el-Muhtâr*, 1/163; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 243.

İhramın tanımında da bahsettiğimiz gibi ihramlı kimseye sair zamanda mübah olan bazı fiiller, ihrama girmesiyle kendisine yasak hale gelmekte ve literatürde “cinâyât” olarak isimlendirilen bu yasak fiileri yapması sebebiyle kendisine birtakım cezalar gerekmektedir.

Hanefî fakihlerine göre bu yasaklardan birisi de başı tıraş etme gibi süslenme ve rahatlama anlamı taşıyan tırnak kesmedir. Hanefî fukahasının çoğunluğuna göre şayet ihramlı kimse el ve ayaklarının tamamının veya bir el ya da ayağının birinin bütün tırnaklarını keserse bu kimseye ceza kurbanı/dem gerekir. Şayet kesilen tırnak sayısı beşten daha az olursa da bu durumda kestiği her tırnak için sadaka vermesi gerekir.³⁸⁶ Bu konuda Şeyhayn ve Şeybânî de ittifak halindedir.

Üç Hanefî imam arasında ihtilafa mevzu olan husus ise kesilen beş tırnağın farklı uzuvlarda olması durumudur. Şeyhayn bu durumda ihramlı kimsenin kesilen tırnakların beşten az olması durumunda olduğu gibi her bir tırnak için sadaka vermesi gerektiğini söylerken Şeybânî, ceza kurbanı kesmesinin gerekli olduğunu savunmuştur.³⁸⁷

Şeyhayn, görüşünün temellendirmesini yaparken ceza kurbanının gerekliliğinin kamil bir elin tırnaklarının kesilmesi halinde meydana geldiğini çünkü ihramlıya yasak olan rahatlama ve süslenmenin ancak bu şekildeki bir kesmede hasıl olacağını ifade etmektedir. İki imama göre ayrı ayrı uzuvlardaki tırnakların bazılarının kesilip bir kısmının bırakılması ise çirkin bir durumdur ve kalp, bununla daha çok uğraştığı için bir rahatlama söz konusu olmamakta; görünüm olarak da çirkin olduğu için süslenme sayılmamaktadır. Binaenaleyh bu kimsenin ihram suçunu tam olarak işlemiş sayılmadığını ve kendisine ceza kurbanı gerekmediğini, kestiği her tırnak için yarım sa' buğdayı yani bir fitr sadakası miktarını sadaka olarak vermesinin yeterli olacağını bildirmektedir. Yine bu görüşlerinin yansıması olarak Şeyhayn'a göre her bir uzuvdan dörder olmak üzere toplamda on altı tırnağını kesen ihramlı kimseye de dem değil, her tırnak için bir yoksulu doyurması vaciptir. Şayet sadaka miktarı bir demin parasal miktarına ulaşırsa o zaman bu ihramlı kimse, dem ve sadaka arasında muhayyerdir. Bunlardan istediği ile borcunu öder.³⁸⁸

Şeybânî ise dem cezasına mahal/sebeup olan kâmil bir elde bulunan tırnak sayısının beş olduğunu ve bunun da bütün uzuvlardaki (yani el ve ayaklardaki) tırnakların dörtte birini

³⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/77; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/421; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 194; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/159; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 3/49; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/163; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/361; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/21.

³⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/77; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/421; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 194; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/159; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 3/49; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/163; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/361; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/21.

³⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/77; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 194; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 3/49; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/163; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/361; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/21.

oluşturduğunu ifade etmektedir. Buna binaen de başın tıraş edilmesinde olduğu gibi burada da esas alınacak şeyin mahal değil miktar olduğunu söylemektedir. Ona göre ceza kurbanının vacip olması hususunda nasıl başın belli bir noktasından dörtte birinin tıraş edilmesiyle farklı noktalardan toplamda dörtte bir miktarının tıraş edilmesi arasında bir fark gözetilmezse burada da kesilen tırnakların farklı uzuvlardan veya aynı uzuvdan olması arasında fark yoktur.³⁸⁹

Meşayihın bu meselede tercihinin hangi görüş yönünde olduğunu tespit için yaptığımız araştırma sonucu kaynaklarda genel görüş olarak Şeyhayn'ın görüşünün aktarılıp muhalif görüş olarak Şeybânî'nin görüşüne yer verilmesi, sonraki ulemanın Şeyhayn'ın görüşünü tercih ettiğini göstermektedir.

Son dönem kaynaklarda yaptığımız incelemede aynı uzuvdan beşten az tırnak kesilmesi halinde -velev ki farklı uzuvlardan kesilen toplam tırnak sayısı on altıya ulaşsın- kesen ihramlı kimsenin üzerine sadakanın vacip olacağına dair yer alan bilgiler, mezhepte konuya dair müfta bih görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğunu göstermektedir.³⁹⁰

➤ **Şeyhayn'a göre bir el/ayak tırnaklarını bir mecliste diğer el/ayak tırnaklarını başka mecliste kesen ihramlı kimseye ayrı ayrı ceza kurbanı vacip iken İmam Muhammed, bu kimse için şayet iki meclis arasında ceza kurbanı kesmemişse tek ceza kurbanının yeterli olacağını söylemektedir.**³⁹¹

Hanefî üç imam arasında ihramlı kimsenin tırnak kesmesine dair bir diğer ihtilaf da muhrimin tırnaklarını farklı meclislerde kesmesi durumunda kendisine vacip olan dem sayısı hususundadır.

Şeyhayn, bu kimseye mutlak olarak tırnakları farklı meclislerde kesilen kâmil her uzuv adedince dem gerektiğini söylerken Şeybânî, şayet bu meclisler arasında herhangi bir ceza kurbanı kesilmemiş ise hepsi için bir ceza kurbanının yeterli olacağını söylemektedir.³⁹²

³⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/77; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 194; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/159; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 3/49; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/163; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/361; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/21.

³⁹⁰ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/244; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.610; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/556.

³⁹¹ Şeybânî, *el-Asl*, 2/436; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 243.

³⁹² Serahsî, *el-Mebsut*, 4/78; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 194; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/159; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 3/49; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/360-361; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 3/39; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/21.

Şeyhayn, görüşünün temellendirmesini yaparken ceza kurbanının kâmil bir organın tırnaklarının bir mecliste kesilmesi ile vacip olduğunu esas almakta ve tırnakları farklı mecliste kesilen her organ için birer dem kesilmesi gerektiğini söylemektedir. İki imama göre bu fiiller değişik yerlerde yapılmış ve her biri diğerinden bağımsız olarak işlenmiş kâmil bir suçtur. Binaenaleyh nasıl bir mecliste tıraş olup başka bir mecliste tırnak kesilmesi halinde her bir fiil için ayrı ayrı dem gerekiyorsa burada da kesilecek demlerin müteaddit olması gerektir. Şeyhayn bu hükmü verirken ihram cezalarının ibadet yönünün daha ağır bastığını, bu sebeple tedahül (iç içe girme, kaynaşma) esasıyla hareket edilmeyip herbirinin müstakil olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Yine Şeyhayn'a göre aynı maksat farklı yere sahip bir fiil hükme bağlanırken aynı mecliste meydana geliyorsa maksat birliği, farklı meclislerde meydana geliyorsa yerlerin farklılığı ön planda tutulur ve buna göre hüküm verilir. Bu görüşlerine örnek olarak da bir kimse secde ayetini aynı mecliste defalarca okusa bile üzerine sadece bir secde vacip olurken farklı meclislerde okuması halinde her mecliste okuması sebebiyle ayrı ayrı secdenin vacip olmasını getirmektedir.³⁹³

İmam Muhammed göre ise şayet arada ceza vermeden uzuvlarındaki tırnakları ayrı ayrı meclislerde keserse hepsi için tek dem kesmesi yeterlidir. Çünkü burada cezaya sebep olan suçlar, tek sebebe dayanmaktadır ki o da ihram yasaklarından birinin çiğnenmesidir. Binaenaleyh sebep tek olduğu için cezasının da tek olacağını söylemektedir. Şeybânî bu görüşünü temellendirirken vacibin tedâhül esası üzerine kurulduğunu ve tedâhül esası üzerine kurulan meselelerde oruç yeme kefaretinde olduğu gibi suç ister aynı mecliste ister farklı meclislerde işlensin cezanın tek olacağını ileri sürmektedir. İmam Muhammed'in bu görüşünü desteklediği bir diğer örnek de başın tamamının tıraş edilmesi durumunda cezası hususunda tıraşın bir mecliste ya da ayrı ayrı meclislerde yapılmasının fark etmemesidir.³⁹⁴

Kâsânî (v. 587/1191), konuyu ele alırken Şeyhayn'ın meclis ihtilafını cins ihtilafı gibi değerlendirirken Şeybânî'nin cins ittifakından dolayı meclis ihtilafını da ittifak gibi değerlendirdiğini söylemektedir.³⁹⁵

Kaynaklarda konu, iki tarafın ihtilafı şeklinde ele alınmış ve meşayih tarafından tercihin hangi tarafın görüşü yönünde olduğu hakkında bilgiye yer verilmemiş olduğu tespit edilmiştir.

³⁹³ Serahsî, *el-Mebcut*, 4/78; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 194; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/159; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 3/49; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/360-361; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 3/39; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/21.

³⁹⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, 4/78; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 194; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/159; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l- Burhânî*, 3/49; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/360-361; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 3/39; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/21.

³⁹⁵ Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/194.

Son dönem kaynaklarda yer alan ihramlı kimsenin el ve ayak tırnaklarını kestiği meclislerin müteaddit olması durumunda ceza kurbanının da müteaddid olacağı yönünde yer alan bilgiler, mezhepte konuya dair fetvaya esas olan görüşün Şeyhayn'ın görüşü olduğunu göstermektedir.³⁹⁶

D. İhramlının Avlanması

➤ **Şeyhayn'a göre avlanma yasağını çiğneyen muhrime verilecek cezanın keyfiyeti konusunda muhrimin kendisi takdir yetkisine sahipken İmam Muhammed, bu konudaki takdir yetkisinin hakemlere ait olduğunu söylemektedir.**³⁹⁷

Hanefî fakihlerine göre ihramda cinâyât türlerinden birisi de “*Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av hayvanını öldürmeyin. Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır. (Bu ceza), Kâ'be'ye ulaştırılmak üzere öldürdüğünün dengi olup içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan veya yoksulları yedirmek suretiyle keffaret yahut onun dengi oruç tutmaktır. (Bu) yaptığı işin kötü sonucunu tatması içindir. Allah geçmiştekileri affetmiştir. Fakat kim bir daha böyle yaparsa Allah ondan intikam alır. Allah, mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir. Sizin için de yolcular için de bir geçimlik olmak üzere deniz avı yapmak ve deniz ürünlerini yemek sizlere helal kılındı. Kara avı ise ihramlı olduğunuz sürece size haram kılındı. Huzurunda toplanacağınız Allah'a karşı gelmekten sakının.*”³⁹⁸ ayetlerine istinaden karada yaşayan av hayvanlarının avlanmasıdır. Bu yasağı çiğneyen muhrime verilecek ceza da ayette belirtildiği şekilde üç türdür. Bunlar: Avlanmış hayvanın değeri hesap edilerek iki adil bilirkişi tarafından kıymeti belirlenen bir kurbanlık hayvanın alınıp kesilmesi veya belirlenen kıymet miktarının fitır sadakası miktarına bölünerek yoksullara dağıtılması ya da kıymetin bölündüğü her fitır sadakası sayısınca oruç tutulmasıdır.³⁹⁹

Hanefî üç imam arasındaki konuya dair ihtilaf ise avlanan muhrimin bu üç ceza çeşidinden hangisi ile cezasını ödeyeceğine kimin karar vereceği hususunda olmuştur. Şeyhayn, burada karar yetkisinin muhrimin kendisinde olacağını söylerken İmam

³⁹⁶ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/244; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/550; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam(Kitâbü'l-hac)*, s.79.

³⁹⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 2/439; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 243.

³⁹⁸ Mâide 5/95-96

³⁹⁹ Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 198; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/165; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/166; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/378; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/51.

Muhammed, avlanan hayvanın kıymetini belirlemede olduğu gibi bu konuda da yetkinin iki adil hakeme ait olduğunu söylemektedir.⁴⁰⁰

Şeyhayn'a göre bu konuda iki adil hakeme duyulan ihtiyaç avın değerini belirlemek içindir ve değer belirlendikten sonra artık bu durum, ihramlı üzerine vacip olan bir kefarettir. Binaenaleyh yemin kefaretinde olduğu gibi burada da ceza türünü tercih, vacibi yerine getirecek olana yani muhrime aittir. İki imamın konuyu kıyas ettiği bir diğer mesele de telef olan şeylerde de ödenecek şeyi belirleyen ile ödenecek şeyin değerini belirleyenlerin farklı taraf olmasıdır.⁴⁰¹

İmam Muhammed ise görüşünü avlanma yasağını çiğneyen muhrime cezayı vacip kılan Mâide suresinin 95. ayetinin açık ifadesine dayandırmaktadır. Şeybânî ayette geçen “hedyen” kelimesinin “yahkümü” kelimesini açıklamak için fethalı (mansub) olarak geldiğini veya “yahkümü” kelimesinin tümleci olarak geldiğini ve bunun da belirlemenin iki hakeme ait olduğuna işaret ettiğini söylemektedir. Ona göre burada Allahü Teâlâ'nın ayette iki adil kişinin fiilini hüküm olarak isimlendirmesi, bu iki kişinin vereceği hükümde borçlandırma hakkı bulunduğu fakat vacibin aslını borçlandırmanın onlara ait olmadığı açık delilidir. Buradan da anlaşılmaktadır ki borcun ödeme şeklini belirleme hakkı, bu iki adil kimseye aittir.⁴⁰²

Kaynaklarda konuya dair gerek genel olarak Şeyhayn'ın görüşü esas görüş olarak ele alınıp Şeybânî'nin görüşünün muhalif görüş olarak verilmesi gerekse *el-Muhîr*'te “sahih olan budur.” diye açıkça zikredilmesi meşayihın bu konudaki tercihinin Şeyhayn'ın görüşü yönünde olduğunu göstermektedir.

Muahhar kaynaklarda av yasağını çiğneyen muhrimin cezasını bu üç ceza türünden dilediği ile ödeyebileceğine dair bilgiler de fetvanın Şeyhayn'ın görüşüne göre verildiğini göstermektedir.⁴⁰³

⁴⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/84; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 198; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/165; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîr*'- *Burhânî*, 3/36; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/378; İbnü'l Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, 3/73; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/51.

⁴⁰¹ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/84; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/165; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîr*'-*Burhânî*, 3/36; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/378; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/51.

⁴⁰² Serahsî, *el-Mebsut*, 4/84; Merğınânî, *el-Hidâye*, 1/165; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/378.

⁴⁰³ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/244; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s.610; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/564; Mehmet Zihni Efendi, *Nîmet-i İslam(Kitâbü'l-hac)*, s.72; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 414.

➤ **Şeyhayn'a göre muhrimin avladığı hayvan ister şeklen benzeri olan hayvanlardan olsun isterse olmasın her hâlükârda cezası kıymeti ile de ödenirken İmam Muhammed, şayet bu hayvan benzeri olan hayvanlardan ise cezası şeklen benzeri ile ödenir demektir.**⁴⁰⁴

Hanefî üç imam arasındaki avlanma yasağı konusundaki ihtilafı bir diğer mesele de cezanın kurban olarak ödenmesine karar verilmesi halinde dikkate alınacak hususun öldürülen hayvanın kıymetinin mi yoksa mislinin mi göz önünde bulundurulacağıdır.

Şeyhayn'a göre öldürülen hayvan ister benzeri olan hayvanlardan olsun isterse benzeri olmayanlardan olsun, her hâlükârda kıymet esas iken İmam Muhammed, öldürülen hayvanın benzeri olan hayvanlardan olması durumunda kıymete bakılmaksızın şeklen benzeri ile cezanın ödenmesi gerektiğini söylemektedir. Binaenaleyh Şeybânî'ye göre avlanan hayvan devekuşu ise cezası bedene, vahşi merkep ise inek, ceylan ise koyun, tavşan ise keçi, Arap tavşanı ise oğlak ile ödenir.⁴⁰⁵

Şeyhayn, görüşünün temellendirmesini yaparken İbn Abbas'ın "misil"i değer ile açıklayan görüşünü benimsemekte ve fikhî anlamının da bunu desteklediğini savunmaktadır. İki imam, hayvanın kendi cinsinden misli olamayacağını ifade etmekte, bundan dolayı da kul hakları söz konusu olduğunda av hayvanının misliyle değil değeriyile ödendiğini ve bu durumun Allah haklarının ödenmesinde de geçerli olduğunu söylemektedir. Şeyhayn, bu görüşünün açıklamasını yaparken mümâseletten (iki şey arasındaki benzerlik) yola çıkarak bir devekuşunun bile başka bir devekuşunun misli olamayacağını, dolayısıyla bedeninin devekuşuna "misil" sayılmasının hiç kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Onlara göre cezaya delil olarak getirilen ayette yer alan "misil" kelimesi, müşterek (lafzı tek ama anlamı çok) isimlerdendir ve burada da şeklen benzerliğin kabul edilmesi mümkün olmadığı için bu kelime anlam açısından benzerliğe yani değere hamledilir.⁴⁰⁶

İmam Muhammed ise sahabenin çoğunluğunun görüşünü benimseyerek burada dikkate alınması gerekenin değer değil şekil olduğunu belirtmektedir. Çünkü ayette geçen "misil" kelimesinin anlamı, asıl şeye hem şekil hem de anlam itibari ile benzeyen şeydir.

⁴⁰⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 2/441; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn*, s. 247.

⁴⁰⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/2045; Serahsî, *el-Mebsut*, 4/82; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 198; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/166; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 3/36; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/378; İbnü'l Hümam, *Fethu'l-Kadîr*, 3/73; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/52.

⁴⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/83; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/ 198-199; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/166; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 3/36; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/378; İbnü'l Hümam, *Fethu'l Kadîr*, 3/76; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/52.

Kıymet ise bir şeyin şekil bakımından misli olmayan ama sadece anlam açısından onun misli olan şeydir. Gerçek anlamdan mecaza yönelmek ise ancak gerçeğe göre iş yapmanın imkânsız olduğu durumlarda geçerlidir. Şeybânî bu açıklamalara istinaden ayette “Mine’n-neam” ifadesinin kullanılmasıyla dikkate alınan hususun sadece şekil açısından benzerlik olduğunun ortaya çıkmış bulunduğunu dolayısıyla burada asıl olanın kıymet değil şekil olduğunun tebeyyün ettiğini belirtmektedir. Sahabenin çoğunluğunun da bu konuda hemfikir olduğunu bildirmektedir.⁴⁰⁷

Şeyhayn ise Şeybânî’nin mezkûr ayette yer alan “Mine’n-neam” ifadesine dair yaptığı açıklamaya itiraz etmekte ve burada takdîm ve te’hîrin olduğunu söylemektedir. İki imamın bu görüşüne göre “Mine’n-neam” ifadesinin ayetteki yeri “hedyen” kelimesinden öncedir ve bu sebeple ayetin anlamı “İçinizden kim bile bile onu (ihramlı iken av hayvanını) öldürürse öldürdüğü şeyin misli kadar olduğuna iki adil kimsenin hükmedeceği ehlî hayvanlardan olup Kabe’ye ulaşacak bir kurban cezası vardır.” şeklinde verilmelidir. İki imam sahabenin uygulamasının da değeri göz ardı etme üzerine olmadığını bunun o zamanın şartlarının bir gereği olduğunu söylemektedir. Çünkü sahabe, hayvan sahipleri idi ve onlar için para yerine hayvan ödemeleri daha kolaydı. Nitekim Hz. Ali’nin ğurre si ödenmiş çocuk hakkında söylediği “Köle köle ile cariye cariye ile çözülür.” sözü de bunu göstermektedir.⁴⁰⁸

Kaynaklarda yer alan bilgilerde yalnızca ihtilaftan bahsedildiği tespit edilmiş olup meşayihın bu konuya dair tercihinin hangi görüş yönünde olduğuna dair bir bilgiye rastlanamamıştır.

Son dönem kaynaklarda yer alan, cezanın avlanan hayvanın kıymetine göre verileceğine dair bilgiler, bu konuda mezhepte müfta bih görüşün Şeyhayn’ın görüşü olduğunu göstermektedir.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/83; Kâsânî, *Bedâ’i*, 2/ 198-199; Merġinânî, *el-Hidâye*, 1/166; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, 3/36; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/378.

⁴⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, 4/83; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/378.

⁴⁰⁹ *el-Fetâvâ’l-Hindiyye*, 1/247; Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, s.610; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/563.

SONUÇ

Mezhepler, her ne kadar kurucusu olan şahsa nispet edilse ve sistematığı ağırlıklı olarak onun görüşleri etrafında şekillense de sistem içerisindeki diğer fakihlerin de mezhebe katkıları inkâr edilemez ölçüdedir. Bu fakihlerin görüşleri her zaman aynı yönde seyretmemiş, onlardan hem kurucu imama hem de birbirlerine muhalif görüşler sadır olmuştur.

Şeyhayn-Şeybânî arasındaki ihtilaflı görüşler açısından ele alınan bu çalışmada da görüldü ki iki taraf arasında temel ibadetlerde ciddi sayılabilecek ihtilaflar bulunmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla otuz yedi ihtilaflı görüşün yirmi altı tanesi temizlik ve bedenî ibadetler alanında on bir tanesi ise mâlî ve mâlî-bedenî ibâdetler alanındadır. Öyle ki Şeyhayn'a göre geçerli olan bir ibadet Şeybânî'ye göre bâtil olabilmektedir. Mesela içerisinde devlet başkanı veya vekilinin bulunduğu bir topluluğun hac mevsiminde Mina'da kıldığı Cuma namazı Şeyhayn'a göre sahih iken Şeybânî'ye göre bâtil sayılmaktadır.

Çalışmamızda elde ettiğimiz veriler bize bu ihtilafların sebepleri olarak farklı delillerden hareket etmeleri, farklı yöntem tercih etmeleri, farklı furu ilkelerini benimsemeleri, farklı yönlerden/açılardan istidlalde bulunmaları ve kavaidin takip edilmesi noktasında örf, zaruret ve fesâdu'z-zamanı dikkate almalarını göstermektedir.

İmamların görüşlerinin temellendirilmesinde aklî delillere de yer vermesi taabbüdî alanın rasyonel izahlara tamamen kapalı olmadığını göstermektedir. Mesela avlanma yasağını çiğneyen muhrime verilecek cezayı belirleyen ayette geçen “misil” kelimesinin izahında Şeyhayn'ın Şeybânî'ye aklî gerekçelerle itiraz etmesi bu örneklerdendir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi tercih ehli içerisinde sayılan meşâyihın, taraflardan birinin görüşünü benimseyerek mezhep içi istikrarın sağlanmasında büyük katkılarının olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında meşâyihın tercihlerinde şu iki hususun etkili olduğu görülmektedir:

a) İbâdât sahasında İmam Ebû Hanîfe'nin dolayısıyla Ebû Yûsuf'un görüşünü öncelemek

b) Tercihî Müslümanlar için uyulması daha kolay görüşten yana kullanmak yani tercihlerde teysîri göz önünde bulundurmamak. Çalışma içerisinde ele aldığımız müsta'mel suyun sıfatı konusundaki tercihini yukarıda da vurguladığımız gibi ibâdât alanındaki ihtilaflı

meselerde Ebû Hanîfe'nin görüşünü öncelemesine rağmen Şeyhayn'ın görüşü yönünde değil de Şeybânî'nin görüşünden yana kullanması bunun en belirgin örneğidir.

İhtilafı görüşlerle ilgili bir diğer önemli nokta da mezhep içerisinde hangi görüşün fetvaya uygun bulunup tercih edildiğidir. İbn Âbidîn, mezhep imamlarının muhalefeti durumunda hangi görüşün tercih edildiği/edileceği noktasında bilgi verirken ister öğrencilerinden biri onunla beraber olsun isterse olmasın Ebû Hanîfe'nin tercih ettiği görüşün öne alınacağını, imamın tercihinin olmadığı durumda ise Ebû Yûsuf'un görüşünün öncelikli olduğunu aktarmaktadır. Çalışma içerisinde incelediğimiz görüşlerden sadece birinde Şeybânî'nin görüşüyle fetva verilip diğerlerinde Şeyhayn'ın görüşünün fetvaya esas alınması da bu bilgiyi teyit etmektedir.



BİBLİYOGRAFYA*

- Abdurrezzak**, Ebu Bekr b. Hemmâm (v. 211/826), *el-Musannef*, I-XI, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403.
- Bardakoğlu**, Ali, "Hanefî Mezhebi" *DİA*, XVI, 1-21, TDV Yayınları, İstanbul 1997.
- Bayder**, Osman, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-*, Maarif Mektepleri Yayınları, Ankara 2018.
- Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî (v. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed b. Abdülkadîr Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- Bilmen**, Ömer Nasûhi (v.1971), *Büyük İslam İlmihali*, Yasin Kitabevi, İstanbul 2012.
- Buhârî**, Burhanüddîn Mahmud b. Ahmed b. Abdilaziz (v. 616/1219), *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I-XI, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2003.
- Burhânüşşerîa**, Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullah (VII-VIII./XIII-XIV. yüzyıl), *Muhtasaru'l-Vikâye fî mesâili'l-Hidâye*, I-II, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004.
- Cevherî**, İsmail b. Hammad (v.400/1009), *Sihah*, I-VII, Daru'l Kitabü'l İzzî, Kahire 1956.
- Dârekutnî**, Ali b. Ömer (v. 385/995), *Sünenü Dârekutnî*, I-VI, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004.
- Ebu Yusuf**, Yakub b. İbrahim el-Ensârî (v.182/798) *Kitâbü'l Âsâr*, I-II, thk. Ebu'l Vefâ, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ty.
- Ebû Zehra**, Muhammed (v.1974), *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskioglu, Can Kitabevi, Konya ty.
- el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I-VI, Dâru'l-Fikr 1310.
- Halebî**, İbrahim (v.956/1594), *Halebi Sağîr*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ty.
- İbn Âbidîn**, Muhammed Alâuddin (v.1252/1836), *Reddü'l- muhtar ale'd-Dürri'l Muhtar*, I-VI, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- İbn Ebî Şeybe**, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed (v. 235/849), *el-Musannef*, I-VII, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtim Muhammed (v. 354/965) *Sahîh-i İbn Hibbân*, I-XVIII, thk. Şuayp Arnavut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1988.
- İbn Manzûr**, Muhammed b. Mükerrrem (v.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XVIII, Dâru Sâdir, Beyrut ts.

* Çalışmada kullanılan hadis kaynaklarından kütübü't- tis'a içerisinde yer alan eserlere *Concordance*'a uygun baskıları kullanıldığı için burada yer verilmemiştir.

- İbn Nüceym**, Zeynüddîn Ömer b. İbrâhîm (v.970/1563), *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1997.
- İbnü'l-Hümâm**, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd (v. 861/1457), *Fethu'l-Kadîr*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- İbnü's-Sââtî**, Ebu'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî (v. 694/1295), *Mecmau'l-bahrayn ve mülteka'n-neyyirayn*, thk. İlyas Kaplan, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2005.
- Kâsânî**, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (v. 587/11191), *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi*, I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1986.
- Kaya**, Eyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonraki Fikhî İstidlal*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜİF Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001.
- Kefevî**, Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa (v. 1095/1684), *el-Külliyât*, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1998.
- Kîrânevî**, Ahmet, *Ebu Hanîfe Ashâbuh*, Dâru'l Fikir, Beyrut, 1989.
- Koca**, Ferhat, "Hanefî Mezhebinde Ebu Hanîfe ile Ebu Yusuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları" 143-160, Ekev Akademi Dergisi, Erzurum, 2004.
- Kudûrî**, Ebû'l Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (v.428/1037), *et-Tecrîd*, I-XII, thk. Muhammed Ahmed Sirac ve Ali Cuma Muhammed, Dâru's-Selam, Kâhîre 2006.
- Mehmet Zihni Efendi**, (v.1913), *Nîmeti İslam*, Amire Matbaası, İstanbul 1316.
- Mergînânî**, Ali b. Ebi Bekir (v.593/1197), *el-Hidâye Şerh Bidâ-yeti'-Mübtedî*, I-IV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Mevsilî**, Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (v.683/1284), *el-Muhtâr li'l-fetvâ (el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr ile birlikte)*, 1 mücelledde I-V, ta'lik: Mahmûd Ebû Dakîka, Çağrı Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr (el-Muhtâr li'l-fetvâ ile birlikte)*, 1 mücelledde I-V cild, ta'lik: Mahmûd Ebû Dakîka, Çağrı Yayınları, İstanbul 2012.
- Mv.F.(el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye)**, "İhtilaf", II, 291-303, Vizârâtü'l-Evkaf ve's-Şuûnü'l-İslamiyye, Kuveyt 1992.
- Özen**, Şükrü, "Hilaf", *DİA*, XVI, 527-538, TDV Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, "İhtilaf", *DİA*, XVI, 565-568, TDV Yayınları, İstanbul 2000.
- Semerkandî**, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (v. 539/1144) , *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1994.
- Serahsî**, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed (v.483/1090), *el-Mebsut*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.

- Şeybânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen (v.189/805), *Kitâbü'l Âsâr*, I-II, thk. Ebu'l Vefa Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ty.
- _____, *el-Câmiu's-sağîr (en-Nâfiu'l-kebîr* ile birlikte), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1406.
- _____, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, thk: Mehdî Hasan Keylânî el-Kâdirî, I-IV, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403.
- _____, *Kitâbü'l-Asl*, tashih ve ta'lik: Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, I-V, İdâratü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Karatşi, ty.
- Taberânî**, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (v. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XXV, thk. Hammadî b. Abdilmecid, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ty.
- Tahtâvî**, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl (v. 1231/1816), *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâkı'l-felâh*, Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Kahire ty.
- Taş**, Aydın, *Muhammed eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2003.
- Uğur**, Seyit Mehmet, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2019.
- Uzunpostalcı**, Mustafa, "Ebu Hanife" *DİA*, X, 131-138, TDV Yayınları, İstanbul 1994.
- Yaman**, Ahmet, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, "Fetvâ ve Mezhep: Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ- Mezhep İlişkisi" 5-34, MÜİFD, İstanbul, 2015.
- Zeylaî**, Ebu Muhammed Cemâlüddîn Abdullah (v.762/1360), *Nasbu'r-riye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, I-IV, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-reyyân, Beyrut 1997.
- Zeylaî**, Fahrüddîn Osman b. Ali (v.743/1342), *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2000.