

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

**İBADETLER BAĞLAMINDA SERAHSÎ'NİN HANEFÎ
MEZHEBİNDEKİ TERCİHLERİ VE GEREKÇELERİ**

Munibah JOULHA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ

KONYA-2021

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

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Munibah JOULHA		
	Numarası	18810601091		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/İSLAM HUKUKU		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	İBADETLER BAĞLAMINDA SERAHSÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİNDEKİ TERCİHLERİ VE GEREKÇELERİ			

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.

Munibah JOULHA

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



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Munibah JOULHA		
	Numarası	18810601091		
	Ana Bilim Dalı / Bilim	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ		
Tezin Adı	İbadetler Bağlamında Serahsî'nin Hanefî Mezhebindeki Tercihleri ve Gerekçeleri			

“İbadetler Bağlamında Serahsî'nin Hanefî Mezhebindeki Tercihleri ve Gerekçeleri” isimli bu tez, bir giriş, iki bölüm ve bir istatistik ve değerlendirmeden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun önemi, sınırları ve araştırmanın yöntemi ile kaynakları belirtilmiştir. Birinci bölümde Mâverau'n-Nehir bölgesinin önde gelen fakihlerinden Serahsî'nin hayatı, hocaları, talebeleri, eserleri ve mezhep içindeki konumu ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise Serahsî'nin Meksûr isimli eseri dikkate alınarak ibadet fıkı bağlamındaki tercihleri ve tercihlerin gerekçeleri tespit edilmeye çalışılmış ve neticede derli toplu bir bilgi sunulmaya gayret edilmiştir. Bununla birlikte ihtiyaç görülen yerlerde de kısa değerlendirmeler yapılmıştır. Son olarak istatistik ve değerlendirme bölümünde Serahsî'nin hangi konuda hangi imamın görüşünü benimsediği, hangisini tercih etmediği maddeler halinde yazılmış ve böylece Serahsî'nin fikhî tavrı ortaya koyulmaya çalışılarak Hanefî mezhebi içerisindeki konumuna değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Serahsî, Meksûr, Hanefî âlimler, Tabaka.

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

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Munibah JOULHA		
	Student Number	18810601091		
	Department	Basic İslamic Sciences/İslamic Law		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ		
Title of the Thesis/Dissertation	Serahsi's Preferences and Justifications In The Hanafi In The Law Of Worship			

Serahsi's Preferences and Justifications In The Hanafi In The Law Of Worship sect consists of an introduction, two chapters, statistics and an evaluation. In the introduction part, the importance and limits of the subject and the method and sources of the research are stated. In the first part, the life, teachers, students, works and position of Serahsî, who is one of the leading scholars of the Maverau'n- Nehir region, are mentioned.

In the second part, taking into account his work named Meksûtu- it was tried to determine the views and preferences of Serahsî in the subject of the fiqh of worship, and was presented in a compact form. However, short evaluations were made where needed. Lastly, in the statistics and evaluation section, it is mentioned the ideologies of the imams which Serahsî has adopted as well as the ones he didn't. Thus, mentioning Serahsî's position in the Hanafi sect by trying to reveal his regal attitude.

Keywords: Serahsî, Meksût, Hanafi scholars, Stratum.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR.....	XII
ÖNSÖZ.....	XIII
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI.....	1
II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI.....	2
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE KAYNAKLARI.....	2
IV. GÜNÜMÜZDE YAPILAN ÇALIŞMALAR.....	4
BİRİNCİ BÖLÜM	7
1.1. SERAHSÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ	7
1.1.1. Adı ve Nesebi.....	7
1.1.2. Öğrenim Hayatı ve İlmî Kişiliği	8
1.1.3. Yaşadığı Dönemin Tarihi Arka Planı ve Hapis Hayatı.....	10
1.1.4. Eserleri	11
1.1.5. Hanefî Mezhebinin Silsilesindeki Yeri	15
1.2. HANEFÎ MEZHEBİ MÜTEKADDİMÛN-MÜTEAHHİRÛN DÖNEMİ VE ÖZELİKLERİ	16
1.2.1. Mezhep Kavramı ve Oluşum Süreci	16
1.2.2. Mütেকaddimûn-Müteahhirûn Dönemi ve Özellikleri	18
1.2.3. Mütেকaddimûn-Müteahhirûn Dönemi Âlimleri.....	20
1.3. TABAKATU'L-FUKAHA.....	23
1.3.1. Bazı Hanefî Tabakat Kitapları	24
1.3.2. Hanefîlerin Fukaha Taksimi	25

İKİNCİ BÖLÜM.....	30
İBADET FIKHI BAĞLAMINDA SERAHSÎ'NİN TERCİH ETTİĞİ GÖRÜŞLER.....	30
2.1. NAMAZA GİRİŞ.....	30
2.1.1. Niyetin Kapsamı	30
2.1.2. Namazda Son İki Rekâta Kıraat.....	31
2.1.3. Rükûdan Doğrulma Anındaki Tesbihat, Zikirler	33
2.1.4. Namazda Öf Demek.....	34
2.1.5. Secdede Burnu Yere Değdirmeme.....	36
2.2. NAMAZA BAŞLAMA.....	37
2.2.1. İmamlıkta Tercih Sırası.....	38
2.2.2. İmamın Solunda Tek Kişinin Durması	39
2.3. ABDEST VE GUSÛL	40
2.3.1. Gusûlde Kadının Kâkülleri	40
2.3.2. Eşek ve Katırın Salya ile Terleri.....	42
2.3.3. Kedinin Artığı	43
2.3.4. Mâ-i Müsta'melin Durumu	45
2.3.5. İdrar Bulaşan Elbisenin Durumu	47
2.3.6. Eti Yenmeyen Kuşların Dışkılarının Hükmü.....	49
2.3.7. Kurbağa, Balık ve Yengecin Suda Ölmesi Durumu	50
2.3.8. Kuyunun İçine Fare, Kedi, Tavuk, Koyun ve İnsan Düşüp Ölmesi	51
2.3.9. İçinde Farenin Öldüğü Kuyudan Abdest Alma Meselesi	53
2.3.10. Islak Üç Parmak ile Mesh Yapmak.....	54
2.3.11. İhtilâm Olmadan Yaşlık Görme Durumu.....	55
2.3.12. Büyük veya Küçük Havuz Ölçüleri	56
2.3.13. Müstehâzanın Abdestinin Bozulma Zamanı	57
2.3.14. Koyun ve Deve Dışkısının Kuyuya Düşmesi.....	58

2.3.15.	Hurma Şırası ile Abdest Alınması.....	59
2.4.	KUYULAR.....	61
2.4.1.	Fare Düşen Kuyudan Çekilen İlk Kovanın Başka Bir Kuyuya Dökülmesi Durumu.....	61
2.4.2.	Cünüp Kişinin Üç Farklı Kuyuda Yıkanması	63
2.5.	TEYEMMÜM.....	64
2.5.1.	Kâfirin Teyemmüm Ettikten Sonra Müslüman Olması ve Bu Teyemmüm İle Namaz Kılması	64
2.6.	NAMAZ VAKİTLERİ.....	65
2.6.1.	Namaz Kılınması Mekruh Olan Vakitler	65
2.6.2.	Gece Nafilelerinde Selâm	66
2.6.3.	Farzdan Sonra Sabah Namazının Sünnetini Kaza Etmek	67
2.7.	NAMAZIN BOZULMASI.....	68
2.7.1.	Ümminin Namazda Kur'ân Öğrenmesi	68
2.7.2.	Dört Rekâtlı Nafilede, İkinci Rekâta Oturmama Durumu	69
2.7.3.	Ta'dili Erkân	70
2.7.4.	Namazda Yılan ve Akrep Öldürmek.....	72
2.7.5.	Namaz Kılanın Üzerine İdrar Sıçraması	72
2.7.6.	Namazda Uyuyup İhtilâm Olma Durumu.....	74
2.7.7.	Namazda Kadının Baldırının Açılmasının Ölçüsü	74
2.7.8.	Namazda Dışarıdan Gelen Haberlere 'Subhanallah', 'Elhamdulillah' Diyerek Cevap Verme.....	75
2.7.9.	Filin Kemiğinin Temiz Olması	77
2.7.10.	Namaz Kılınan Odada Resmin Durumu.....	78
2.8.	İMAM OTURURKEN CEMAATİN AYAKTA DURMASI	78
2.9.	SEHV SECDELERİ.....	79
2.9.1.	İlk İki Rekâta Fatıha Sûresini Okuyup Zamm-ı Sûre Okumayı Unutma Durumu.....	80

2.10. BİNEK ÜZERİNDE NAMAZ.....	80
2.11. RÜKÛ TİLAVET SECDESİNİN YERİNİ TUTMASI	81
2.12. CUMA NAMAZI.....	82
2.12.1. Hutbe	82
2.12.2. Hutbe Sırasında Teşmit ve Selâm Alma	83
2.13. CUMA, CEMAAT VE BAYRAM NAMAZLARINDA KÖLENİN DURUMU	84
2.14. YOLCUNUN, MUKÎM İMAMIN ARKASINDAKİ NAMAZI.....	85
2.15. KORKU NAMAZI	86
2.16. CENAZE ve CENAZE NAMAZI	87
2.16.1. Ölü Doğan Çocuğun Durumu	87
2.16.2. Ölünün Teneşir Üzerine Koyuluş Keyfiyeti.....	88
2.16.3. Cenaze Namazının Tekbirleri.....	89
2.16.4. Cenaze Namazına Sonradan Gelen Kimsenin Durumu	90
2.16.5. Cenazenin Namazı Kılınmadan Defnedilmesi Durumu.....	91
2.16.6. Farklı Durumdaki Kadınların Kocalarının Ölüsünü Yıkaması	92
2.17. NEVÂDİRÜ'S-SALÂT	92
2.17.1. Unutma Durumunda Tertip	92
2.17.2. Yatsı Namazını Kıldıktan Sonra Ergen Olan Çocuğun Durumu	94
2.18. CUMA NAMAZI.....	94
2.18.1. Bir Şehirde Birden Fazla Yerde Cuma Namazının Kılınması.....	95
2.19. TERAVİH NAMAZI.....	97
2.19.1. Teravih Namazı	97
2.19.2. Teravih Namazında Kıraat Miktarı	98
2.19.3. Oturarak Teravih Namazı Kılmak.....	99
2.19.4. Teravih Namazının Kılınacağı En Uygun Zaman Dilimi	100
2.20. ZEKÂT	100

2.20.1.	Elinde Zekât Vermesi Gereken Bintü Mehâz Bulunmayan Kimse..	101
2.20.2.	Yavruların Zekâtı	102
2.20.3.	Yükümlünün, Zekâtı Verdiğini İddia Etmesi Durumu.....	103
2.20.4.	Sâime Hayvanlar Üzerinde Yıl Geçtikten Sonra Sorumlu Kişi Zekâtı Vermeden Hayvanların Telef Olması	104
2.20.5.	Gümüşte Nisabı Aşan Miktarın Zekâtı.....	104
2.20.6.	Kira Gelirinin Zekâtı	105
2.20.7.	Definde Zekât	106
2.20.8.	Allah Yolunda Cihat Edenlere Zekât	107
2.20.9.	Dağda Bulunan Ceviz ve Bademin Öşrü	109
2.20.10.	Ölü Araziye İşleyerek Mâlik Olma	109
2.20.11.	Altın ve Gümüşün Karma Durumda Bulunması Hâli	110
2.20.12.	1000 Beyaz Dirhem ve 1000 Siyah Dirhemden, 1000 Beyaz Dirhem Zekâtını Sene Dolmadan Vermek.....	111
2.20.13.	Alacağın Zekâta Sayılması.....	112
2.20.14.	Bağışından Dönülen Malın Zekâtı Meselesi	113
2.20.15.	Benî Tağlib Kabilesinden Alınan Öşür Miktarı	114
2.20.16.	Zekâtı Gerektirecek Bir Bedelle Mağsub Arazinin Kiraya Verilmesi ve Zekâtı Meselesi	115
2.20.17.	Müslümanın, Öşür Arazisini İçindeki Olgunlaşmamış Ekinle Beraber Gayrimüslime Satması	116
2.20.18.	Telef Olan Develerin Hangisi Olduğu Bilinmediği Takdirde Zekâtın Nasıl Verileceği Meselesi	117
2.21.	ORUÇ	118
2.21.1.	ORUCUN AHKÂMI.....	118
2.21.1.1.	Oruçlu İken İstifra Edenin Durumu.....	118
2.21.1.2.	Oruçlu İken İdrar Yoluna İlaç Koyma Meselesi.....	119
2.21.1.3.	Ziyafetin Nafile Orucu Bozmak İçin Özür Sayılması.....	121

2.21.1.4. Anal İlişkide Kefaret Durumu.....	122
2.21.1.5. Hac Borcu Olduğu Zannıyla İhrama Giren Kimse.....	122
2.21.1.6. Zihar Kefareti İçin Oruç Tutan Kişinin Gündüz Unutarak Veya Gece Bilerek İlişkide Bulunması Durumu.....	123
2.21.1.7. Ramazan Ayında Akıl Sağlığını Yitiren Ve Yıllar Sonra Yine Ramazan Ayında Akıl Nimetine Kavuşan Kimsenin Durumu.....	125
2.12.1.8. Oruç Ve Namaz Borcu Olan Kimsenin Durumu.....	126
2.12.1.9. Oruçlu İken Taze Misvak Kullanmak.....	127
2.22. İTİKÂF.....	128
2.22.1. İtikâfta Kısa Süreli Dışarı Çıkma.....	128
2.22.2. Hasta iken İtikâf Adayıp Yerine Getiremeden Vefat Eden Kimsenin Durumu	130
2.23. ADAKTA YEMİNE NİYET ETMEK	131
2.24. ORUCU BOZUP KAZA ve KEFARET GEREKTİREN ŞEYLER-KEFÂRETİ DEĞİL SADECE KAZAYI GEREKTİREN ŞEYLER-RÜ'YETÜ HİLÂLDE CAİZ OLAN ve OLMAYAN TANIKLIK.....	132
2.24.1. Oruçlunun Hindistan Eriği Yutması.....	132
2.24.2. Kapalı Havada Ramazan Hilâlini Gördüğünü Söyleyen Kimse	133
2.24.3. Ramazan Ayını Otuz Güne Tamamlayıp Tamamlamama Meselesi	134
2.24.4. “Günlerin Orucu Allah için borcum olsun” Diyen Kimsenin Oruç Tutacağı Gün Sayısı.....	135
2.25. HAYIZ.....	136
2.25.1. Hayız Kanının En Az Süresi	136
2.25.2. Mürâhikanın Durumu.....	137
2.26. YENİ ÂDET GÖRMEYE BAŞLAYAN KIZIN ÂDETİNİ BELİRLEME.	139
2.26.1. Hayız Kanının Düzensiz, Temizliği İse Düzenli Olması.....	139
2.27. HAYIZ GÜNLERİNDE ARTMA ve EKSİLME	140
2.27.1. Hayız Günü Artan Kadının İbadetteki Durumu.....	140

2.28. ÂDET GÜNLERİNİN UNUTULMASI	141
2.28.1. Kadının Âdet Günlerini Unutması.....	141
2.29. HAYIZ HESABIYLA İDDET BEKLEYEN VE İDDETİNİN BİTTİĞİNİ SÖYLEYEN KADIN	143
2.30. HAC.....	144
2.30.1. İHRAM.....	145
2.30.1.1. İhrama Girmeden Önce Koku Sürmenin Hükümü.....	145
2.30.1.2. Safâ Ve Merve'nin Arasındaki Vadide Koşmanın Aslı.....	146
2.31. TIRAŞ OLMAK	147
2.31.1. Başın Tıraş Edilmesi	147
2.31.2. Muhsarın Tıraşı	148
2.31.3. Bıyığı Tıraş Etmek	149
2.32. AVLANMA CEZASI	149
2.33. MUHSAR	151
2.34. HEDY KURBANINDA MUTLAK NİYET	152
2.35. ÖLEN BİR KİMSENİN VEYA BAŞKASININ YERİNE HAC CETMEK 153	
2.35.1. Kâbe'ye Yönelikten Sonra Niyet Edemedi Bayılan Kimsenin Durumu	154
2.35.2. Kadın ile Birlikte Hac Yolculuğuna Çıkan Mahrem'in Masraf Durumu.	155
2.36. HAREMDE AVLANMA	156
İSTATİSTİK ve DEĞERLENDİRME	158

KISALTMALAR

as.	: Aleyhisselâm
b.	: bin, İbn.
bkz.	: Bakınız.
cc.	: Cellecelâlühü.
c.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
Hz.	: Hazreti.
ktp.	: Kütüphane.
nr.	: Numara.
ö.	: Ölüm tarihi.
ra.	: Radıyallahu anh.
r.anhum.	: Radıyallahu anhum.
r.anha.	: Radıyallahu anha.
s.	: Sayfa.
sa.	: Sallallahu aleyhi ve sellem.
thk.	: Tahkik eden.
ts.	: Tarihsiz.
vb.	: Ve benzeri.
yy.	: Yayın yeri yok.

ÖNSÖZ

Fıkıh ilmi, Müslümanların pratik hayatını yansıtan disiplinlerin başında gelmektedir. Bu ilim, değişen zaman ve zemini dikkate alarak fert-fert ve fert-toplum arası ilişkileri önemsemiştir. Fıkıh ilmi, ilişkiler arası saadeti temin etmek gayesi ile dinin asıllarını aşmadan insana manevra yetkisi vermiştir ki bu yetkinin adı da içtihatdır. Bu çerçeveden bakıldığında fıkıh ilminin dinamik bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu dinamizmi ayakta tutan fakihlerden bir tanesi de hiç şüphesiz kendi asrının büyüklerinden kabul edilen Şemsu'l-Eimme es-Serahsî (483/1090) dir.

Mâverâünnehir bölgesinin önde gelen fakihlerinden Serahsî'nin usul ve fûru' alanına dair eserleri içinde tanınmasını en çok sağlayan eserin *Mebûsût* olduğunu söylemek mümkündür. Kaleme aldığı bu eser ile Hanefî fûru' fikhında büyük ses getirmiş, âdeta eseri yazarken temel olarak aldığı *el-Kâfi* isimli eserin müellifi olan Hakîm eş-Şehîd el-Mervezî'den (334/945) daha çok rağbet görmüştür diyebiliriz. Serahsî, kendi döneminde fıkha yönelişin kısmen azalması sebebi ile bu eseri kaleme almıştır.

Bu çalışmamızda fıkıh tarihinde adından çokça söz ettiren Serahsî'nin *Mebûsût* isimli eserinin ibadetler kısmında Hanefî mezhebinin üç önemli ismi ile ittifak ve varsa ihtilaf ettiği meseleleri tespit etmeye gayret ettik. 'İttifak' ve 'İhtilaf' kelimelerini Serahsî karşısında, Ebu Hanîfe (150/767), İmam Ebu Yusuf (182/798) ve İmam Muhammed (189/805)'e karşı kullanırken temkinli davrandığımızı ifade etmek yerinde olacaktır. Aslında bu iki kelime ile kastetmek istediğimiz şey ihtilafı bir meselede Serahsî'nin hangi imamın görüşünü benimseyip-benimsemediği, diğer bir deyişle tercih edip-etmediğidir. Bu temkinli tanımlamanın sebebi ise Serahsî'nin Hanefî mezhebi içerisindeki konumudur.

Çalışmamızda, Serahsî'nin meseleleri tahlil etme yöntemi, görüş ve delillere yaklaşımı, ihtilafı meseleleri nasıl ele aldığı ve onları çözümlerken nasıl bir yol izlediği, derli toplu bir şekilde aktarmaya çalıştık. Bunun sonucunda değerlendirme kısmında tabakatu'l-fukahaya değinerek Serahsî'nin mezhep içerisindeki konumunun anlaşılmasına ve ibadet fikhı bağlamında hangi imamın görüşünü benimseyip-benimsemediğini özet şekilde sunarak bir nebze de olsa fıkıh ilmine bir katkı sağlamayı hedefledik.

Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi, kaynakları, konunun sınırlandırılması ve günümüzde yapılan çalışmalara yer verilmiştir.

Birinci bölümde uzatmalardan kaçınılarak öz bilgi sunulmaya gayret edilmiştir. Bu bölümde Serahsî'nin hayatı, ilmî kişiliği, talebeleri, hocaları ve eserlerine yer verilmiştir. Ayrıca Serahsî'nin hangi dönem âlimlerinden kabul edildiği ve hangi tabakada yer aldığı görebilmek için Hanefî mezhebi içerisindeki mütekaddimîn-müteahhirîn ayırımına ve âlimlerin tabakalarına yer verilmiştir.

İkinci bölüme 'Niyet' konusu ile başlanmış, 'Hac' konusu ile son verilmiştir. Bu bölümde *Mebûsât* isimli eserin 'Nikâh' babı hariç ilk dört cildi yani sadece ibadetler bölümü incelenerek Serahsî'nin tercihleri, içtihatları ve varsa bunların gerekçeleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte ihtiyaç görüldüğü takdirde bölüm sonu kısa değerlendirmelere de yer verilmiştir.

Son bölüm olarak nitelendirebileceğimiz 'İstatistik' ve 'Değerlendirme' bölümlerinde Serahsî'nin tercihleri ve içtihatları ayrı başlıklar altında toplanarak derli toplu bir bilgi olarak sunmaya gayret edilmiştir. 'Değerlendirme' bölümünde Serahsî'nin mezhep içerisindeki konumu ve eseri yazma metodu üzerinde durulmuştur.

Bu çalışma esnasında, konunun belirlenmesinden, işlenmesine, geliştirilmesinden, tertibine kadar her alanda beni yönlendiren, değerli zamanlarını ayırarak bilgi ve tecrübesiyle bana katkı sağlayan danışman hocam Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ'ye şükranlarımı arz ederim. Aynı zamanda tez yazım sürecinde beni her daim teşvik eden ve her türlü fedakârlığı gösteren kıymetli aileme ve sevgili eşime şükranlarımı sunarım.

Munibah JOULHA

Konya-2021

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI

Hanefî mezhebi içerisinde usûl ve fûru' alanında kaleme aldığı eserler ile özellikle de *Mebûsût* isimli eseri ile kendinden çokça söz ettiren Serahsî, hicrî beşinci yüzyıl Mâverâünnehir âlimlerinin başında gelmektedir.

Abdullah Çolak (İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Kaynakları), Hayreddin Karaman (Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi), Osman Keskiöğlü (v.1989) (Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku), Muhammed Yusuf Musa (v.1963) (el-Medhal li Dirâseti'l-Fıkhî'l-İslâmî) ve Muhammed b.Afîfî el-Bâcurî el-Hudarî Bek (v.1927) (Tarîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî), Mehmed Seyyid Bey (v.1925) (Tarih-i Fıkıh Dersleri) gibi bazı müellifler fikhın doğuşundan başlayarak bu ilmin geçirdiği evreleri tasnif ederken hicri dördüncü yüzyılın başları veya bu yüzyılın yarısından, Bağdat'ın Moğollar tarafından istilâ edildiği (656/1258) yılına kadar olan dönemi 'Taklit ve Duraklama Dönemi' olarak isimlendirmişlerdir. Fıkıh ilminde ayrı bir yeri olan Serahsî ve aynı nitelikteki daha birçok âlimin bu zaman aralığında yaşadığı ve ortaya koydukları eserler incelendiğinde bu dönemde yapılan çalışmalara taklit olgusu damgasını vurmamak kanaatimizce insafli görünmemektedir. Nitekim bu tarih aralığında fıkıh ilmi dinamizmini muhafaza etmiş; usûl, kavâid, cedel, şerh, haşiye ve muhtasarlar açısından oldukça verimli eserler kaleme alınmıştır. Yine bu devrede 'muteber görüşler' olarak nitelendirilen fikirler çoğalmış ve farklı görüşler ortaya atıldıkça kuvvetli-zayıf ayrımı yapmak kaçınılmaz bir hal almıştır. Ayrıca gelişen ve değişen dünyanın bir getirisi olarak yeni soru ve sorunlar zuhur etmişti. İşte, bu zaman aralığında yaşayan fakihler, önceki hükümleri araştırarak hakkında herhangi bir hükmün bulunmadığı konularda içtihat etmiş, hangi görüşün fetvaya uygun olduğunu tespit etmiş ve kuvvetli-zayıf ayrımı yaparak bir içtihadı tercih etmişlerdir. Tüm bunlar göz önüne alındığında mezhebin kökleştiği, insanlara kaliteli ve tutarlı bir dindarlığın sunulduğu bu evreye 'İstikrar Dönemi' demek daha isabetli görünmektedir.

Biz bu çalışmamızda istikrar dönemi âlimlerinden Serahsî'nin hayatına, ilmî kişiliğine, eserlerine, yaşadığı devrin koşullarına, mezhep olgusuna, mütakaddimîn-

müteahhirîn ayırımına, tabakatu'l-fukahaya, bu ayırım ve derecelendirmede Serahsî'nin pozisyonuna yer vermeye gayret ettik. Yine onun, ibadet fihî bağlamında Hanefî mezhebinin üç büyük fakihinin görüşlerini nasıl değerlendirdiğini, hangi imamın görüşünü neye göre benimsediğini, hangi görüşe öncelik tanıdığını ve bunu yaparken nasıl bir gerekçeye sahip olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Bu şekilde Serahsî'nin fikhî yönünü ve Hanefî mezhebindeki konumunu doğrulamaya ve belirlemeye gayret ettik.

Serahsî'nin gerek mezhep içindeki yeri ve önemi gerekse de usûl ve fûru' alanında eserlerinin hüsn-i kabul sebebi ile farklı ilmî disiplinler tarafından araştırma konusu olmuştur. Ülkemizde ve diğer ülkelerde çalıştığımız konuya dair müstakil bir çalışmanın olmaması bizleri bu konuyu incelemeye sevk etmiştir.

II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

Çalışmamıza konu edindiğimiz Serahsî'nin *Mebûsût* isimli eseri otuz ciltten oluşmaktadır. Meselede müçtehit olduğu genel kabul gören, gerektiğinde içtihat eden ve zaman zaman tercihlerde bulunan Serahsî'nin otuz ciltteki bütün içtihat ve tercihlerini belirlemek çalışmamızın kapsamını zorlayacağından, biz sadece onun ibadet fihîni içeren ilk dört cildini incelemeye gayret ettik. Ayrıca bu incelemede eserin ilk dört cildi üzerinde de bir sınırlandırma yaparak fikhî ilmi sistematığı içerisinde yeri değişkenlik arz eden 'Nikâh' bahsini dışarıda tutarak çalışmamızı 'Tahâret', 'Namaz', 'Zekât', 'Oruç' ve 'Hac' gibi temel ibadetler üzerinde gerçekleştirdik.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE KAYNAKLARI

Çalışmamız iki bölüm, bir istatistikten oluşmaktadır. Birinci bölümde; Serahsî'nin hayatı, ilmî kişiliği, talebeleri, hocaları, eserleri, yaşadığı dönemin koşulları, mezhep kavramı, mütekaddimîn-müteahhirîn ayırımı ve tabakatu'l fukahaya dair bilgiler yer almaktadır. Bu bölümde uzatmalardan kaçınılmış, Serahsî'nin yaşadığı

dönem ile ilgili fikhî gelişmeler ve onun hangi tabakaya ait olduğu hakkındaki bilgi ve değerlendirmeler en son verilmiştir.

İkinci bölümde ise *Mebûsût* 'ta tespit edebildiğimiz görüş ve tercihlere yer verilirken eserin orijinal başlıkları takip edilmiş, okuyucuya kolaylık sağlaması amacıyla bazen tarafımızca başlıklar konulmuş, bazen de tercüme eserin ara başlıklarından istifade edilmiştir. Başlıklar verildikten sonra çalışmamız ile alakalı olan meseleler, önce görüşler daha sonra da deliller zikredilerek incelenmiştir. Mesele sonunda Serahsî'nin üç imamdan hangisinin görüşünü benimsediği, hangisinin görüşüne öncelik vermediği tespit edilmiş, gerekli görülen durumlarda kanaat serdedilmiştir. Bu bölümde diğer mezheplerin görüşlerinin zikredilmesinin ölçütü üç imamdan biri ile aynı görüşte olması ile alakalıdır. Başka bir deyişle; Çalışmamızda İmam Şafii, İmam Malik ve İmam Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer verilmesi, üç imamdan birinin ya da ikisinin onlarla aynı görüşte olması nispetiyledir. Konumuz: İbadetler bağlamında Serahsî'nin Hanefî mezhebindeki tercihleri ve gerekçeleri olduğu için bu ölçüt haricinde diğer mezheplerin görüş ve delillerinde yer verilmemiştir. Son olarak; tezimiz ihtilafli meselelerde Serahsî'nin tercihlerini tespit etme amacı taşıdığından dolayı ittifak edilen meselelere yer verilmemiştir.

Serahsî'nin *Mebûsût* adlı eserinde delil olarak zikrettiği hadisler, temel hadis kaynaklarından teyit edilip dipnot ve bibliyografyada belirtilmiştir. Tarafımızca tespit edilemeyen hadis için ise doğrudan *Mebûsût*'ta geçen hadis numarası dipnot olarak verilmiştir. Hadis numarası verilen dipnotun altında, meseleyi ve görüşlerin geçtiği *Mebûsût*'tan bir başka dipnot verilmiştir. Esasen ikinci dipnot, hadisin eserde geçtiği yeri göstermektedir.

Çalışmamızda istifade edilen kaynakların başında *Mebûsût* gelmektedir. Bu eserden istifade edilirken iki farklı basım dikkate alınmıştır: Biri; Beyrut 1993 basımı, diğeri ise tahkikini Ebî Abdullah Muhammed Hasan Muhammed İsmail eş-Şafî'in yaptığı Beyrut 2001 basımıdır.

Serahsî'nin hayatı ve ilmî kişiliği incelenirken; İbn Fazlu'llah Ömerî'nin (749/1349) *Mesâlikü'l-Ebsar fî Memâlikü'l-Emsar* 'ı, Abdulkâdir Kureşî'nin (775/1373) *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*'si, Abdulhay Leknevî'nin (1303/1886) *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*'si gibi Arapça eserlere, Yusuf Ziya Kavakçı'nın, *Karahanlılar Devrinde İslâm Hukukçuları* ve Ahmet Özel'in *Hanefî Fıkıh*

Âlimleri gibi Türkçe eserlere, bunun yanında konu ile alakalı olan *DİA* maddelerine başvurulmuştur.

Serahsî'nin âlimler derecelendirmesindeki konumu incelenirken; Ali Çelebi Kınalızâde'nin (979/1572) *Tabakâtu'l-Hanefiyye*'si ve Mahmûd b. Süleyman Kefevî'nin (990/1582) *Ketâib'ü A'lamî'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr* gibi Arapça eserlerden, Ömer Nasuhi Bilmen'in (1391/1971) *Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Yunus Apaydın'ın *İslam Hukuk Usulü*, Abdullah Kahraman'ın *Fıkıh Usûlü* gibi Türkçe eserlerden istifade edilmiş, yine konu ile alakalı *DİA* maddelerine başvurulmuştur.

Füru'a dair görüş ve hükümlerin değerlendirilmesinde ise; Merğinanî'nin (593/1197) *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübtedi*'sine, Mevsilî'nin (683/1284) *el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr*'ına, Kâsânî'nin (587/1191), *Bedâiu's-Sanâi fi Tertîbi-i Şerâi*'ine, İbn Abidîn'in (1252/1836) *Reddü'l-Muhtâr*'ına ve Halebî'nin (956/1549) *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur* gibi eserlerine başvurulmuştur.

Çalışmamızda ayrıca Seyit Mehmet Uğur'un *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih Ve Usulü* isimli doktora tezinden, Ali Zülfikar Yiğit'in *Serahsî'nin el-Mebsût ve Maverdî'nin el-Hâvî İsimli Eserlerinin Namaz Bölümlerinin Yöntem ve Muhteva Açısından Analizi* isimli yüksek lisans tezinden ve Yunus Apaydın'ın muhtelif eser ve çalışmalarından ve Murat Şimşek'in *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik* isimli güncel eserinden ve konuyla ilgili olan Türkçe ve Arapça akademik çalışmalardan istifade edilmiştir.

IV. GÜNÜMÜZDE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Hanefî füru' fikhının günümüze kadar ulaşmış en geniş çaplı eseri olarak niteleyebileceğimiz *Mebsût* ve bunun müellifi olan Serahsî ile alakalı ilim dünyasında birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmaların ağırlıklı kısmı fıkıh ilminde yoğunlaşmış olsa da zaman zaman hadis ve tefsir alanlarında da üzerine yapılmış bazı çalışmalar mevcuttur. Yapılan çalışmalar içerisinden Serahsî'nin hayatı ve fikhî yönüyle ilgili olan çalışmaların bir kısmına yer verilecektir.

BAYDER, Osman, 2015, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkân Ve Sınırı (Hanefî Mezhebi Örneği)*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Yayınlanmış Doktora Tezi, Kayseri.

Bu çalışma, Hanefî mezhebinin tarihsel süreçte nasıl işletildiği ve mezhep-içi fakihlerin, kurucu imama muhalefetini ve bu muhalefetin nasıl değerlendirilmesi gerektiğini ele almaktadır.

UĞUR, Seyit Mehmet, 2017, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih Ve Usulü*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Yayınlanmış Doktora Tezi, Bursa.

Bu çalışmada ihtilafli birçok mesele ve birçok görüşün olduğu, bu sebeple meselelerde hüküm veya fetva verebilmek için hangi görüşün tercih edileceği gibi konular işlenmiş, ayrıca tabakatu'l-fukahaya yer verilmiş ve mezhep içi tercih yolu incelenmiştir. Çalışmanın ana temasını; Hanefî mezhebinde mezhep içi tercih ve usulü, mezhep içi tercihin mahiyeti, gerekliliği ve bağlayıcılığı oluşturmaktadır.

GURBANOV, Anar, 2018, “Serahsî'nin el-Mebsût'unda Usûl ve Furu Kaideleri”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Bu çalışmada Serahsî'nin hayatı ve Mebsût isimli eserindeki mevcut kaideler tespit edilip, incelenmiştir. Çalışmada genişçe kavâid edebiyatından, kaidelerin farklı isimlendirilmelerinden, özelliklerinden ve Serahsî'nin bunları nasıl ele aldığından bahsedilip detaylı bir şekilde incelenmiş ve en son rakamsal veriler sunulmuştur.

ŞAHİN, Esmâ, 2019, *İmam Serahsî'nin el-Mebsût İsimli Eserinde İbâdat ve Ukubât Konularında İstihsân Delinin Uygulanması*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa.

Çalışmada Serahsî'nin hayatına giriş bölümünde yer verilmiş, birinci bölüm direkt olarak istihsan delinin tanımı, mahiyeti, hüccet değeri ve çeşitleri ile başlanmıştır. Çalışmanın omurgasını oluşturan bölümde *Mebsût* isimli eserde ibadet ve

ukubat alanında istihsan delilinin uygulanmış örnekleri tek tek incelenmiş ve uygulanma gayeleri ele alınmıştır.

AL-ZAHR, Muhammed Ayman Abdulwahhab, 2005, Minhâcu'l-Fıkhıyye ve'l-Kavâidu'l-Fıkhıyye 'İnde'l-İmam es-Serahsî mîn Hilâl-i Kitâbuhu Mabsût, Dımaşk Üniversitesi, İslam Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Suriye.

Bu çalışmada Serahsî'nin Mabsût'ta kaydettiği fikhî kâideler ve onun fikhî metodu ele alınmıştır. Biz bunu tezin isminden anlıyoruz fakat bütün metin içeriğine erişim izni verilmediğinden ayrıntılı muhteva bilgisine tarafımızca ulaşamamıştır.

AL-OMARI, Aisha Ali, 2015, Al-Kavâidu'l-Fıkhıyyeti fî Kitâbi'l-Buyû'-i mîn Kitâbi'l-Mabsût İmam es-Serahsi: Dirâsetu'n Fıkhıyyetu'n Muqaraneten, Yermük Üniversitesi, İslam Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ürdün.

Bu çalışmanın içerik erişimi yalnızca anlaşmalı üniversitelere açık olduğu için mufassal bir içerik bilgisine tarafımızca ulaşamamıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. SERAHSÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

İlk bölümde Serahsî'nin hayatı, ilmî kişiliği, eserleri, Hanefî mezhebinin silsilesindeki yeri gibi konular işlenmiştir. Ayrıca bu bölümde mezhep içi mütekaddimîn ve müteahhirîn ayrışmasından, bu dönemin âlimlerinden ve mezhep kavramına kısaca yer verilmiştir.

Bölüm sonunda Hanefî âlimlerinin mezhep içerisindeki derecelerinden ve bu doğrultuda Serahsî'yi hangi dereceye/tabakaya aldıklarından bahsedilmiş, değerlendirmesi ise çalışma sonunda yapılmıştır.

1.1.1. Adı ve Nesebi

Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmet Ebî Sehl es-Serahsî (483/1090) İslâm fıkıh âlimlerinden ve Hanefî hukukçularının seçkinlerindedir.¹

İmamların güneşi lakabı ile meşhur olan Serahsî, usulcülüğünün yanında kelâm ve münazara alanlarında da yetkin bir âlimdir.² Serahsî'nin doğum yılı konusunda pek bilgi bulunmamakla birlikte sonraki dönem tabakat eserlerinde 400/1009 yılında doğduğu zikredilmektedir.³ Nisbesinden anlaşıldığı üzere Serahsî, Serahs veya bu şehrin civarında dünyaya gelmiştir. Serahs, Merv ile Meşhed arasında bulunan kadîm bir Horosan şehridir.⁴ Günümüz haritasındaki yeri ise Türkmenistan-İran hududu üzerindedir.⁵

¹ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslamiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/456.

² Ömerî, İbn Fazlu'llah, *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr*, 6/80; Kureşî, *Abdulkâdir, el-Cevâhirü'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/28; Leknevî, Abdulhay, *el-Fevâidu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, 158.

³ Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, 1/37; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 41.

⁴ Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 158; Bilmen, *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/456; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 41.

⁵ Hamîdullah, Muhammed, "Serahsî", *DİA*, 36/544-547.

Serahsî'nin Türk soyundan geldiği iddia edilmektedir. O'nun Buhara'da eğitim görmesi, orada kalıp ders vermesi, eserlerini Özkent (Uzgend) hapishanesinde yazması, eserlerinde birçok kez buluğ çağı vb. meselelerde Türklerden bahsetmiş olması ve hayatının son ve özgür yıllarını Fergana (Merğinan) ve Özkent'te geçirmesi, bu iddiayı güçlü kılmaktadır. Tüm bu tarihi süreç değerlendirildiğinde kendisinin Karahanlılar (225-609/ 840-1042) devlet âlimleri arasında olduğu kabul edilir.⁶

Serahsî'nin vefat yılı bazı eserlerde 490/1097, 500/1106 yıllarının sonu olarak geçmekte⁷ olup yaygın kanaat 483/1090-91 yılında Fergana'da vefat ettiği⁸dir.

Serahsî'nin hayatı incelenirken çoğu eserde hemen hemen aynı ifadeler yer verildiği görülmektedir. Muhtemel sebep olarak; tabakat türü eserlerin yoğun olarak telif edildiği bölgeden uzak bir yerde yaşamış olması ve hayatının bir bölümünü hapishanede geçirmiş olması zikredilebilir.⁹

1.1.2. Öğrenim Hayatı ve İlmî Kişiliği

Serahsî, küçük yaşta ilim ile meşgul olmaya başlamış ve babası ile gerçekleştirdiği Bağdat gezisinin ardından Buhara'da ders veren büyük İslâm bilgini Şemsu'l-Eimme Abdülaziz el-Halvanî'nin (452/1060) ders halkasına katılmış ve uzun yıllar burada ders okumuştur. Şemsu'l-Eimme Abdülaziz el-Halvanî başta olmak üzere Şeyhu'l-İslâm Ebu'l-Hasan Ali es-Suğdî (461/1068) ve Ebu Hafs Ömer b. Mansur el-Bezzaz (ö.?) gibi âlimlerden ilim tahsil etmiştir.¹⁰ Çalışkan ve zeki olması sebebiyle ders halkasında adeta parlayan Serahsî, hocası Halvanî'nin dikkatini kısa sürede çekmiş, onun bu gayretini takdir eden hocası da üzerinde öğretim yaptığı halıyı/postu

⁶ Hamîdullah, "Serahsî", *DİA*, 36/544-547; Kavakçı, Yusuf Ziya, *Karahanlılar Devrinde İslâm Hukukçuları*, 56.

⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/29; İbn Kutluboğa, *Tacu't-Teracîm*, 234; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 158.

⁸ Hamîdullah, "Serahsî", *DİA*, 36/544-547.

⁹ Yiğit, Ali Zülfikar, *Serahsî'nin el-Mebsût ve Maverdî'nin el-Hâvî İsimli Eserlerinin Namaz Bölümlerinin Yöntem ve Muhteva Açısından Analizi*, 5.

¹⁰ Serahsî, *Şerhu'l-Kitabu'l-Siyeru'l-Kebîr*, 5; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 158; Schacht, Joseph, "Notes on Sarakhsi's Life and Works", 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l Eimme es-Serahsi Armağanı*, 1; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 41.

ona vererek onu mükâfatlandırmıştır.¹¹ Serahsî, diğer öğrencilerden temayüz edene kadar hocasından ilim talep etmeye devam etmiş ve hocasının lakabı olan ‘Şemsu’l-Eimme’ lakabı da kendisine intikal etmiştir.¹²

Serahsî, meşhur Hanefî âlimi ve Hanefî fıkıh usulü müellifi Ebu’l-Usr Fahru’l-İslâm Pezdevî (482/1089) ile birlikte Halvanî’den ders okumuşlardır.¹³

Muhammed Hamîdullah’ın (1422/2002) Kefevî’nin İtkanî’nden naklettiğine göre Serahsî’nin fıkıh silsilesi şu şekildedir: Abdülaziz el-Halvanî, Ebu Ali en-Neseî (424/1032) İmam Muhammed b. Fazl el-Buharî (379/931), Abdullah b. Muhammed b. Ya’kub es-Sebezmûnî (340/952), Ebu Hafs el-Kebîr (264/878), Ebu Abdullah b. Ebu Hafs el-Kebîr (217/832), Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (189/805), Ebu Hanîfe (150/767).¹⁴

İnsanı etkileyen, hatta hayrete düşüren bir hafıza ve parlak zekâyâ sahip olan Serahsî büyük bir üne sahip olmuş, etrafında birçok talebe toplanmış idi. Serahsî ’nin ders halkasına katılan talebe sayısı kesin olarak bilinmemekle birlikte, kendisinin birçok önemli şahsiyete hocalık yaptığı bilinmektedir: İmam Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim el-Hasirî (500/1107), Buhara’yı birçok seneler idare etmiş âlim bir sülale olan Benû Maze veya Âl-i Burhan’ın kurucusu Burhanu’l-Eimme Abdülaziz b. Ömer b. Maze Merğinanî’nin (536/1141) anne tarafından büyük babası Ebu Hafs Ömer b. Habib (ö.?), Kadîhan’ın (592/1196) büyük babası Mahmud b. Abdülaziz el-Özcendî (ö.?), Ruknuddîn Mesud b. Hasan el-Kaşanî (520/1126), Osman b. Ali el-Bikendî (552/1157) gibi âlimler, Serahsî’nin talebeliğini yapmış kimselerdir.¹⁵

Serahsî hem Arapçaya hem de Farsçaya hâkim idi. Eserlerini İslâm dünyasının ortak dili olan Arapça ile yazar fakat bazı fikhî meseleleri açıklığa kavuşturmak için diğer Orta Asya fakihleri gibi Arapça terimlerin Farsça karşılıklarını verir idi. Fıkıh ilmi yanında matematik ve cebir alanında iyi olduğu, ayrıca şiir ile de ilgilendiği bilinmektedir. O, eserlerinde, mezheplere ve mevcut diğer görüşlere tarafsız bir şekilde yer vermiş, sistemli tahliller yapmış, meseleleri felsefî mahiyette ele almıştır. Eserlerini

¹¹ Hamîdullah, “Serahsî’nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi”, *Serahsi Armağanı*, 16.

¹² Ömerî, *Mesâlikü’l-Ebsâr*, 6/80; Hamîdullah, “Serahsî’nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi”, *Serahsi Armağanı*, 16; Schacht, “Notes on Sarakhsi’s Life and Works”, *Serahsi Armağanı*, s.1.

¹³ Koca, Ferhat, Bedir, Murteza, “Ebü’l Üsr Pezdevî”, *DİA*, 34/264-266; Hamîdullah, “Usûl Al Fıqh’ın Tarihi”, 12.

¹⁴ Hamîdullah, “Serahsî”, *DİA*, 36/544-547.

¹⁵ Schacht, “Notes on Sarakhsi’s Life and Works”, *Serahsi Armağanı*, 1; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 41.

objektiflik çerçevesinde ele alan Serahsî'nin bir diğer özelliği de; kendi mezhebinin kabul edilmiş doktrininin tesisi ve onun doğruluğunun ispatı ile ilgilenmemiştir.¹⁶

1.1.3. Yaşadığı Dönemin Tarihi Arka Planı ve Hapis Hayatı

İslâm bilginlerinin ortaya koyduğu eserler ile içinde buldukları zaman arasındaki irtibat oldukça önemlidir.¹⁷ Serahsî'nin de içinde bulunduğu zaman oldukça karmaşık ve hareketli bir zaman dilimine tesadüf etmektedir. Bir taraftan haçlı seferleri, bir taraftan İslâm dünyasında baş gösteren âdil olmayan vergiler ve bunun doğurduğu huzursuzluklar, diğer taraftan Karahanlılar Döneminde (840-1222) Sünnî-Mutezile grupları arasında geçen teolojik tartışmalar ve sıkça değişen iktidar bu dönemin belli başlı sorunlarıdır.¹⁸

Sıcak-soğuk demeden birçok zorluklara göğüs gererek ilmî faaliyetini yürütmüş olan bu ilim adamı kaynaklarda zikredilen farklı sebeplerle 15 yıl süren bir hapis hayatı yaşamıştır.¹⁹ Hapis hayatının başlangıç yılı ihtimallere dayalı olmakla birlikte bitiş yılının 480/1087 olduğu kesin olarak bilinmektedir.²⁰

Serahsî'nin hapis hayatına dair teferruatlı bir bilgi olmamasına karşın o dönemi aydınlatan ifadeleri içinde toplayan esas eseri *Mebûsât*'tur.²¹ O, eserde neden hapis yattığına dair açık bir bilgi vermemekte yalnızca hissettiği elem ve acının şiddetinden bahsetmektedir.

Serahsî'nin muhtemel hapse giriş nedenleri; Karahanlılar devrinde iktidarın insanlardan aldığı gayrimeşru vergilere karşı halkı galeyana getirecek şekilde fetva vermesi²² veya Serahsî'nin bir sözü ya da nasihati devrin hükümdarı tarafından yanlış anlaşılmış veya bazı fitneci kimseler tarafından hükümdara yanlış anlatılmış ve bunun

¹⁶ Schacht, "Notes on Sarakhsi's Life and Works", *Serahsi Armağanı*, 2-3; Hamîdullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi", *Serahsi Armağanı*, 24.

¹⁷ Yıldız, *Büyük Türk-İslâm Hukuk Bilgini İmam Serahsî'nin Hayatı ve Sünnet Anlayışı*, 17.

¹⁸ Hamîdullah, "Usûl Al Fıqh'ın Tarihi", s.10; Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde İslâm Hukukçuları*, 56; Yıldız, *İmam Serahsî'nin Hayatı ve Sünnet Anlayışı*, 17.

¹⁹ Hamîdullah, "Usûl Al Fıqh'ın Tarihi", 10.

²⁰ Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 159; Hamîdullah, "Serahsî", *DİA*, 36/544-547.

²¹ Tuğ, Salih, "Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", *Serahsi Armağanı*, 43.

²² Hamîdullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi", *Serahsi Armağanı*, 16; Hamîdullah, "Serahsî", *DİA*, 36/544-547; Tuğ, "Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", *Serahsi Armağanı*, 43.

sonucunda da uzun yıllar süren mahkûm hayatı yaşadığı kaynaklarda zikredilir.²³ Bunun üzerine de dönemin hakanı onu tutuklatıp, Doğu Karahanlıların başşehri olan Özkent'teki başkent kalesinin kuyularından birine attırmıştır.²⁴ Atıldığı bu kuyuda 15 sene geçiren Serahsî'nin hapis şartları peyderpey yumuşamış, kendisi de ilim aşkından vazgeçmemiş ve kendisine izin verilerek kuyunun dibinden öğrencilerine dersler vermiştir.²⁵

Kuvvetle ihtimaldir ki Serahsî'nin hapse girmesine sebep olan şey kendi doğru bildiği hakikatleri söylemiş olması ve dönemin muhalefeti olan Mutezîle bilginleri ile teolojik münakaşalarıdır. Zira Serahsî hapiste iken imlâ ettirerek yazdığı eserinde kendisinden söz ederken “apaçık bir hakkı söyleyen ve bu sebepten herkesten ayrılmış ve esir benzeri durumuna getirilmiş”²⁶ “konulmuş olan batılı ortadan kaldırmak isteyen”²⁷ gibi ifadeleri kaleme alması bu kanaati doğrulamaktadır.²⁸

1.1.4. Eserleri

Mâverâünnehirli büyük Hanefî fakihlerden İmam Serahsî, içerik ve hacim bakımından en değerli eserlerini 15 yıl kadar kaldığı Özkent hapishanesindeyken imlâ ettirmiştir.²⁹ Serahsî'nin parlak zekâsı ve kuvvetli hafızası onun en dikkat çekici özelliklerindedir. Nitekim tabakat türü eserlerde ve Serahsî'nin kendi eserlerindeki bazı bölümlerde kitaplardan mahrum bir şekilde talebelerine imlâ ettirmek suretiyle eserlerini hafızasından yazdırdığı bilinmektedir.³⁰

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/108; Bilmen, *Hukuk-i İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/456; Tuğ, “Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı”, *Serahsî Armağanı*, 44.

²⁴ Hamîdullah, Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi”, *Serahsî Armağanı*, 16; Hamîdullah, “Serahsî”, *DİA*, 36/544-547; Tuğ, “Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı”, *Serahsî Armağanı*, 43.

²⁵ Tuğ, “Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı”, *Serahsî Armağanı*, 44.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/144.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/108.

²⁸ Schacht, “Notes on Sarakhsi's Life and Works”, *Serahsî Armağanı*, 4; Yıldız, *İmam Serahsî'nin Hayatı ve Sünnet Anlayışı*, 19.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/2.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/108; 8/80; İbn Kutluboğa, *Tacu't-Teracîm*, 234; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 158.

Kitabu'l-Mebsût:

Kelime anlamı olarak, açılmış, yayılmış, mufassal, etraflıca beyan olunan, uzun uzadıya anlatılan gibi manalara gelen **Mebsût** tam olarak bu anlamları taşıyan bir eserdir.

Mebsût'un meydana geliş serüveni; Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebu Hanîfe'nin ders halkalarına katılan ve orada hocasının açıklamalarını, fetva ve içtihatlarını yazıya geçiren İmam Muhammed'in bu notları daha sonra *Kitabü'l-Mebsût*, *el-Câmi'u's-Sağîr*, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, *ez-Ziyadât* ve *Ziyadâtü'z-Ziyadât* isimleriyle kitap haline getirilmiştir. Tevatür derecesinde nakledilen tüm bu eserler **Zâhiru'r-Rivâye** olarak bilinmektedir. Bu eserlerin çok geniş ve hacimli oluşu zamanla daha az okunmasına yol açmış ve bunun üzerine Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (334/945), bu eserleri özetleyerek *el-Kâfi (el-Muhtasar)* isimli eseri kaleme almıştır. Bu eserin de çok kısa olması nedeni ile yeterince anlaşılmadığından okunmadığını fark eden Serahsî Mebsût'u yazdırmıştır.³¹

Mebsût, Serahsî'nin en önemli eseridir. Aynı adı taşıyan birçok eser olmasına rağmen bugün 'Mebsût' denildiğinde hiç kuşkusuz akla İmam Serahsî gelmektedir. Bunun nedenleri de; Hanefî mezhebinin en temel eserleri olan Zâhiru'r-Rivâye'nin şerhi olması, konuların okuyucuyu bıktırmayacak şekilde kaleme alınması, eserindeki görüş ve açıklamalara kuvvet kazandırmak için ayetlere, hadislere ve tarihi olaylara dayandırılması, zihinlerde soru işaretine yer vermeyecek derecede mufassal izahlara yer verilmiş olması ve meselelerin taassuptan uzak objektif bir şekilde tahlil edilmesi gibi nedenler İmam Serahsî'nin *Mebsût*'unu aynı ismi taşıyan diğer eserlerin önüne geçirmiştir diyebiliriz.

Serahsî'nin *Mebsût*'u kaleme aldığı dönemde Buhârâ, Semerkant ve Fergana bölgesi önemli kültür ve medeniyet merkezlerinden idi. Maverâünnehir bölgesinde felsefeden edebiyata, hukuktan dilbilimine kadar çok zengin bir edebiyat meydana gelmişti.³²

Serahsî bu eseri kaleme aldığı dönemde hapiste olduğu, kendisi hapsedildiği kuyunun dibinde, öğrencilerinin de kuyunun başında durup ders yapmaları sureti ile eserin

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, ed. Mustafa Cevat Akşit, 1/XVIII; Kaya, Eyüp Said, "el-Mebsût", *DİA*, 28/214-216.

³² Bedir, Murteza, "Osmanlı Öncesi Türk Tarih Yazıcılığı", 32.

önemli bölümünü ağır hapisane şartları altında vücuda getirdiği kaynaklarda zikredilir.³³ Onların bu gayret ve aşkı tüm ilim talep edenlere örnek olmalıdır. Nitekim Serahsî *Mebûsût* başta olmak üzere birçok eserini ailesinden, kitap, defter ve her türlü imkândan mahrum olduğu halde Özcant'teki hapisanede yazdırmıştır.³⁴

Mebûsût, otuz cilt ve 6335 sayfadan oluşmaktadır.³⁵ İlk paragrafta *Kâfi*'nin şerhi mahiyetinde olduğunu zikrettik; fakat *Mebûsût*, klasik şerh literatüründen biraz farklıdır. Zira o, Hakîm Şehid el-Mervezî'nin ifadelerini direkt şerh etmekten ziyade *Kâfi*'de ki Hanefî fikhını işlemiştir. Şöyle ki Serahsî, *Kâfi*'yi esas aldığı zikretmekle beraber esas Şeybanî'nin kitaplarını şerh ettiğine dikkat çekmiştir.³⁶

Usûlü's-Serahsî:

Serahsî'nin Hanefî mezhebi hukuk anlayışını, esaslarını ve metotlarını derli toplu bir şekilde ortaya koyan iki ciltlik fıkıh usulü eseridir.³⁷ Eser, 479/1086 senesinin Şevval ayının son günü Özkent Kalesi'nde imlâ ettirilerek yazılmıştır.³⁸

Usûl kitabı *Mebûsût*'tan sonra kaleme alınmış ve onun mukaddimesi niteliğindedir.³⁹ Satır arasında Serahsî bize bu eseri neden kaleme aldığını bildiriyor gözükmekte; zira ona göre usûl bilgisine vakıf olmak, fûruudaki gerçekleri öğrenmeye yardımcı olur.⁴⁰

Şerhu's-Siyerî'l-Kebir:

İmam Muhammed'in devletler hukukuna dair olan '*Siyerî'l-Kebir*' adlı eserinin şerhi olan bu eser, 479/1086 senesinin Zü'l-kade ayının ilk günlerinde Özkent hapisanesinde imlâ ettirilerek yazımına başlanmıştır."Şurût" babına gelince serbest

³³ Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 6/80; İbn Kutluboğa, *Tacu't-Teracîm*, 234; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 158.

³⁴ Serahsî, *el-Mebûsût*, 12/108.

³⁵ Hamîdullah, "Serahsî", *DİA*, 36/544-547.

³⁶ Kaya, "el-Mebûsût", *DİA*, 28/214-216.

³⁷ Bedir, "Usûlü's-Serahsî", *DİA*, 42/221-222.

³⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/9.

³⁹ Yıldız, *İmam Serahsî'nin Hayatı ve Sünnet Anlayışı*, 15.

⁴⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/10.

kalan Serahsî, Fergana'ya gitmiş ve eseri öğrencileriyle birlikte Emir Hasan'ın evinde 480/1087 yılında tamamlamıştır.⁴¹

Bu eser Münib Ayıntabi tarafından Türkçe'ye, Muhammed Hamîdullah tarafından da Fransızca'ya çevrilmiştir. Daha sonra UNESCO tarafından tekrar basılmıştır.⁴²

Şerhu Ziyâdâtî'z-Ziyâdât (Nüket):

Hanefî fikhının temelini teşkil eden *Zâhiru'r-Rivâye*'nin içinde bulunan, İmam Muhammed'in *ez-Ziyadat* adlı eserinin şerhidir.

Serahsî, bu eseri hapisanede imlâ yoluyla telif etmiştir.⁴³

Ayrıca bu eser Ebû'l Vefâ el-Efgânî tarafından tahkik edilmiş ve 1378/1958 yılında Haydarâbâd'ta basılmıştır.⁴⁴

Şerhu Muhtasarî't-Tahâvî:

Hanefî fikhının ilk muhtasarı sayılan⁴⁵ ve Tahâvî'ye (321/933) ait olan *Muhtasar*'ın şerhidir.⁴⁶ Ebû'l Vefâ el-Efgânî'nin kendi tahkikiyle neşrettiği bu eser beş cilt olarak yayımlanmıştır.⁴⁷

Şerhu Câmi'u's-Sağîr:

İmam Ebu Yusuf'un isteği üzerine İmam Muhammed'in telif ettiği *el-Câmi'us-Sağîr*'in şerhidir.⁴⁸ Serahsî'nin hapiste iken kaleme aldığı bu eserin yazma nüshası İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bağdatlı Vehbi'ye ait bölümde 565 demirbaş numarası ile yer almaktadır.⁴⁹

⁴¹İbn Kutluboğa, *Tacu't-Teracîm*, 235; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 158; Hamîdullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi", *Serahsi Armağanı*, 21.

⁴² Ufakca, Yusuf, *Halvani ve Serahsi'nin el-Mebcut Adlı Eserlerinin Nikah Bölümlerinin Mukayesesi*, 29.

⁴³ Tuğ, "Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", *Serahsi Armağanı*, 50; *Serahsi Armağanı*, 58.

⁴⁴ Boynukalın, Mehmet, "Ebû'l Vefâ el-Efgânî", *DİA*, ek 1/391-392.

⁴⁵ İtaş, Davut, "Tahâvî", *DİA*, 39/388-389.

⁴⁶ İbn Kutluboğa, *Tacu't-Teracîm*, 235.

⁴⁷ Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunun an Esmâi'l-Kütübi ve'l-Funun*, 2/1627.

⁴⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, 1/563.

⁴⁹ Hamîdullah, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l Eimme es-Serahsi Armağanı*, 72.

Şerhu Câmi'u'l-Kebîr:

İmam Muhammed'in *el-Câmi'u'l-Kebîr* adlı eserinin şerhidir.⁵⁰

Şerhu Kitabü'l-Kesb:

İmam Muhammed'in *el-Kitabü'l-Kesb* adlı eserinin şerhidir.⁵¹ M. Hamîdullah'a göre bu eser aslında *Mebisût*'un bir parçası olup müstakil bir eser değildir.⁵²

1.1.5. Hanefî Mezhebinin Silsilesindeki Yeri

Ebu Hanîfe → Ebu Yusuf → İmam Muhammed → Ebu Hafs el-Kebîr (217/832) → Ebu Hafs es-Sağîr (264/878) → es-Sebezmunî (340/952) → Muhammed b. Fadl el-Buharî (381/991) → Ebu Ali en-Nesefî (424/1033) → Şemsu'l Eimme el-Halvanî → Şemsu'l Eimme es-Serahsî.⁵³

Bu ilim silsilesi temelde Buhara ve Semerkand bölgelerinde gelişen ilmi geleneği ifade etmektedir. Bununla birlikte silsile içerisinde yer alan bazı fakihlerin hem bu bölgenin hem de Irak bölgesi Hanefiliğini şahıslarında birleştirdikleri bilinmektedir.⁵⁴

Bu silsile ile aslında mütekaddimûn dönem Hanefiliğinin önde gelen temsilcilerinin -ki bunların başında Serahsî gelmektedir- ilim aldıkları silsilelerin dayandığı nokta tespit edilebilmektedir.

⁵⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, 1/569.

⁵¹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, 2/1452.

⁵² Hamîdullah, "Serahsî", *DİA*, 36/544-547.

⁵³ Şimşek, Murat, "Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik: Coğrafi Yapı ve Fakihler Arası Sosyal Ağ Bağlamında Bir İnceleme", 253.

⁵⁴ Şimşek, Murat, "Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik", 253.

1.2. HANEFÎ MEZHEBİ MÜTEKADDİMÛN-MÜTEAHHİRÛN DÖNEMİ VE ÖZELİKLERİ

İlerleyen bölümlerde mezhep içi tercihten bahsedeceğimiz için öncelikle bu bölümde mezhep kavramına ve mezheplerin oluşum sürecine kısaca değinilecek; özelde Hanefî mezhebi içerisindeki mütekaddimûn-müteahhirûn dönemi karakteristik özelliklerinden bahsedilecektir.

1.2.1. Mezhep Kavramı ve Oluşum Süreci

Bilinmektedir ki fikhın doğuşu vahiy dönemi ile eş zamanlıdır. Bu dönem Hz. Peygamber'in dönemi olup, vahye dayanan teşri'in tamamını içine aldığı için İslâm fikhının temelini oluşturur.⁵⁵

Şâri⁵⁶ kelimesi özellikle Allah-u Teâlâ için kullanılmakla birlikte Peygamber (sa.) de kastedilmektedir. Bu kastedilişin mecazî olduğunu savunanlar olduğu gibi hakikat olduğunu savunanlar da vardır.⁵⁷ Mecazî olduğunu savunanlara göre; gerçek Şarî yalnızca Allah'tır. Peygamber'in yaptığı Allah'ın iradesine tâbi ve O'nun kontrolü altında gerçekleşen bir teşri' faaliyetidir.⁵⁸ Ancak Peygamber'in (sa.) vahiyden hareketle konuştuğu, onun söz ve davranışlarının ümmet için bağlayıcı olduğu ve bazı durumlarda içtihat edip hata ettiğinde Allah tarafından vahiy ile düzeltildiği göz önüne alındığında hakiki anlamda Şâri' olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁹ Buna göre hüküm koyma yetkisi Allah'a ve peygamberine aittir.

Peygamber (sa.) döneminde fıkıh usulü tedvin edilmemişti. Fakat o (sa.) fıkıh usulünü bizzat uygulamış⁶⁰ ve ashabından da Muâz b. Cebel (17/638) ile olan

⁵⁵ Çolak, Abdullah, *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukun Kaynakları*, 66.

⁵⁶ Hüküm koyma yetkisinin asıl sahibini belirtmek için kullanılan fıkıh usulü terimi.

⁵⁷ Apaydın, Yunus, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 13.

⁵⁸ Akgündüz, Ahmet, "Hâkim", *DİA*, 15/182-183.

⁵⁹ Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 13.

⁶⁰ Çolak, *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukun Kaynakları*, 71.

diyalogta⁶¹ Kur'an ve Sünnetten bir şey bulamadığı zaman içtihat etmesi gerektiğini onun şahsında öğretmiştir.⁶²

Peygamber'in (sa.) vefatının ardından toplumda zuhur eden hukuki olaylar ve yeni problemlerin çözümü, müçtehit denilen âlimlere bırakılmış idi. Bu müçtehit âlimler, hakkında nas bulunmayan yeni bir meseleyi çözmek için metodik bir ilmi çaba göstererek hükme ulaşmaya çalışmışlar idi. Ümmetin yükünü sırtlanan âlimler arasında ilmî seviye farklılıkları, bildikleri veya ulaştıkları delillerin farklılığı, yaşadıkları çevrenin örf ve adetleri içtihat usullerini etkilemiş, bunun sonucunda da ortaya çıkan hukuki hadiselerin çözümü doğal olarak farklılık göstermiştir. Bu farklılıklar, bugünkü mezheplerin temelini teşkil etmektedir.⁶³ Günümüzdeki gibi sistematik bir ekolleşme zaman içerisinde gerçekleşmiştir.

Mezhep; nasları rasyonel bir zemine oturtma sürecinin sonunda oluşturulmuş bir üst dildir. Rasyonelleştirme beraberinde bir sınırlama getirmektedir ki mezhepler açısından bu sınırlamayı külli kaidelerle ifade etmek mümkündür. Külli kaideler; ayet ve hadislerin anlam ve muhtevasından yola çıkılarak ulaşılan kurallardır. Tikel olaylar bu kurallar ile çözüme kavuşturulur. İşte bu faaliyet, üst bir dil oluşturma faaliyetidir. Nitekim bu üst dil sayesinde karşılaşılan tikel bir olayın çözümü için direkt olarak ayet ve hadisten hareket edilmesine gerek kalmayacak, ayet ve hadislerden yola çıkarak elde edilen külli kaidelere başvurularak fıkıh üretimi yapılacaktır.⁶⁴

Külli kaideler, İslâm hukukunun genel prensipleridir. Külli kaidelerin varlığı Kitap, Sünnet ve ilk dönem fikhî eserlerde dağınık bir şekilde biliniyor ise de bugünkü şekli ile varlığı hicri dördüncü yüzyıla rastlamaktadır. Bu yüzyılda özellikle Mâverâünnehir ve çevresinde önemli derecede gelişmelerin yaşandığı, Kerhî (340/952), Debûsî (430/1039), Pezdevî (482/1089) ve Serahsî gibi büyük Hanefî fakihlerin yetiştiği, usûl ve fûru' alanında değerli eserlerin verildiği verimli bir dönemdir.⁶⁵

Hicri dördüncü asırdan itibaren gittikçe artan ve ciltlere sığmayan fikhî meselelerin belli kaideler altında toplanması faaliyeti zarurete binaen ortaya çıkmıştır.

⁶¹ Ebu Davud, "Akziye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3.

⁶² Öz, Mustafa, "Mezhep Kavramı Üzerine", 307.

⁶³ Öz, "Mezhep Kavramı Üzerine", 307.

⁶⁴ Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, 73.

⁶⁵ Bakır, Mustafa, "İslâm Hukukunun Genel Prensipleri", 204.

Meselelerin doğru anlaşılması ve isabetli çözümler sunulması için bu kaidelere dön olduğu gibi bugünde ihtiyaç vardır.⁶⁶

Görüldüğü üzere bu soyutlama işini (külli kaide) Ebû Tâhir ed-Debbâs (ö.?), Kerhî (340/952), İbnü'l-Kâss (335/947), Huşenî (361/972), İbn Nüceym (970/1563) gibi fakihler hicri dördüncü yüzyıldan başlamak üzere başarı ile gerçekleştirmişlerdir. Ayrıca belirtmek gerekir ki tezimizin ana konusunu oluşturan Serahsî de eserinde külli kaidelere yer vermiş ve bazı meseleleri bu kaideler altında çözüme kavuşturmuştur.

Mezhepler ile alakalı olarak son kez şunu ifade etmek gerekir ki; mezhepler paket program değil, üreten bir mekanizmadır.⁶⁷ Bu üretim; mezhebe asıl hüviyetini kazandıran kurucu müçtehitler ve onların usulünü sistemli ve tutarlı bir şekilde devam ettirerek günümüze kadar taşıyan fakihler arası hiyerarşi ile meydana gelmektedir.⁶⁸

1.2.2. Mütেকaddimûn-Müteahhirûn Dönemi ve Özellikleri

Mütেকaddimûn, ‘öncekiler’, müteahhirûn ise ‘sonrakiler’ manasına gelmektedir. İslâm düşünce ve ilimler tarihinde bazı dönüşümlerin öncesini ve sonrasını belirten bir kavram çiftidir. Bu iki kavram ile iki dönemi birbirinden ayıran kesin bir zaman diliminden ziyade bir geçiş dönemi kastedilmektedir.⁶⁹

Mütেকaddimûn-müteahhirûn ayrımının maksadı zamansal bir sınıflandırmanın ötesindedir. Bu ayrım ile bir ilmin mütেকaddimûn dönemi içerisinde yer alan âlimlerin ve onların eserlerinin kendilerinden sonra gelen müteahhirûn dönemindekiler üzerinde kurduğu otoriteye vurgu yapma amacı vardır. Nitekim mütেকaddimûn döneminde o ilme ait ana kavramlar, terimler oluşmuş, sahabe ve tabiundan nakledilen ilmi mirasın tertip ve tasnifi yapılmış, bilgiler sistematik hale getirilmiş ve kendilerinden öncekilerin görüş/çözüm belirtmediği meselelerde metodik çaba sarf edilerek sonraki nesilleri herhangi bir sapma ya da bozulmaya karşı korumak amacıyla külli kaideler belirlenmiştir.⁷⁰ Müteahhirûna düşen ise oluşturulan bu ana çatıyı muhafaza etmek,

⁶⁶ Baktır, “İslâm Hukukunun Genel Prensipleri”, 210.

⁶⁷ Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, 76.

⁶⁸ Çalış, Halit, “İslam Mezhepleri”, 4.

⁶⁹ Bedir, “Mütেকaddimûn-Müteahhirûn”, *DİA*, 32/186-188.

⁷⁰ Bedir, “Mütেকaddimûn-Müteahhirûn”, *DİA*, 32/186-188.

kendilerine kadar ulaşan ilmi mirasa sahip çıkmak ve hakkında nass ve görüş bulunmayan güncel problemleri kurucu imamların tespit ettiği usul ve kaidelere bağlı kalarak çözüme kavuşturmadır.

Hanefî mezhebi içerisinde mütekaddimûn-müteahhirûn devirlerini ayıran dönüm noktası, hicri dördüncü yüzyıldır.⁷¹ Bu yüzyıldan önce karşılaşılan teorik tartışmalar veya güncel meseleler ayetlere, hadislere ve sahabeden aktarılan uygulamaların varlığı ile çözümleniyor idi. Bu birikim mütekaddimûna zengin bir malzeme sağlamakta idi. Zira mütekaddimûn fakihlerinin yaşadıkları dönem göz önüne alındığında fikhî tartışmaların/meselelerin Kitap, Sünnet ve bunların sahabe ve tâbiîn tarafından anlaşılma şekli ile çözümlenmeye çalışılması pek tâbidir.⁷²

Mütekaddimûn dönemde yaşayan mezhep imamlarını takip eden devreden sonra kaleme alınan eserlerde kurucu isimlerin görüşleri diğer mezheplerle mukayese edilirken onların görüşlerinin Kitap ve Sünnetten kaynakları üzerinde durulmakta ve fikhî görüşler ile naslar arasında bir bağlantı kurulmaya çalışılmaktadır. Hicri dördüncü yüzyıla gelindiğinde ise bu dönemin fakihlerinin daha çok mezhep birikimi üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir. Onlar mezhep birikiminin dayandığı prensipleri tespit etmeye çalışmışlar ve buna göre her mezhebin kendi içerisindeki tartışmalarını esas alarak yoruma tabi tutmuşlardır. Bu faaliyetler şerh ve muhtasar türü eserlerin doğmasına vesile olmuştur. Bunlarla birlikte mezhep fakihlerinin çeşitli konularla ilgili yaklaşımlarını izah etmişler ve bunu yaparken de ihtilafların dayanaklarını tespit etmeye çalışıp, bunlar arasında tercihlerde bulunmuşlardır.⁷³

Ayrıca bu yüzyıl itibariyle mütekaddimûn döneminde verilen fetvalar ile müteahhirûn dönemine verilen fetvalar arasında farklılık göze çarpmaktadır. Bunun sebebi İslâm toplumunun yaşadığı değişim ve dönüşümdür. Toplumun yaşadığı deneyime paralel olarak görüş ve fetvalar da değişikliğe uğramıştır. Bu da müteahhirûn fakihlerinin ‘ezmanın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz’ prensibini dikkate aldıklarını göstermektedir.⁷⁴

⁷¹ Kaya, “Mütekaddimûn-Müteahhirûn”, *DİA*, 32/188-189.

⁷² Kızılkaya, Necmettin, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda Külli Kaideler*, 363.

⁷³ Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda Külli Kaideler*, 363.

⁷⁴ Kaya, “Mütekaddimûn-Müteahhirûn”, *DİA*, 32/188-189.

Tüm bunlara göre *el-Fevâidu'l-Behiyye*' de geçtiği üzere Hanefî mezhebi mütekaddimûn dönemi Ebu Hanîfe ve talebelerini tanımlamak için kullanılırken, müteahhirûn dönemi ise Şemsu'l-Eimme el-Halvanî (452/1060) ile başlayan ve Hâfizüddîn el-Buharî (694/1294) ile son bulan dönemi tanımlamak için kullanılır. Ayrıca Leknevî (1303/1886) mütekaddimûn dönemine 'selef', Şeybanî'den Halvanî'ye kadar olan döneme de 'halef' demektedir.⁷⁵

Kâtip Çelebi'ye (1067/1657) göre Ebu Hanîfe ve talebeleri mütekaddimûn dönemi, hicri 200-400 yılları arasındakiler fakihler kudemâ, hicri 400'den sonrakiler ise müteahhirûn olarak tanımlanır. Ayrıca ona göre kudemâ döneminde hâkim olan unsur içtihat ve tercih iken, müteahhirûn döneminde ise baskın olan yalnızca tercihtir.⁷⁶ Kâtip Çelebi'nin bu tasnifi dikkate alınacak olursa hicri 200 yılından sonra içtihat ile eş zamanlı olarak tercihin de var olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁷ Hicri 200 yılından sonra her ne kadar tercih söz konusu olsa da yaygınlaşmasının hicri dördüncü yüzyıla rastladığı söylenebilir.

1.2.3. Mütekaddimûn-Müteahhirûn Dönemi Âlimleri

Mütekaddimûn-müteahhirûn dönemlerinden ve genel özelliklerinden bahsettikten sonra bu dönemlerde yaşayan İslâm bilginlerinden bazılarını ismen anmakta fayda vardır, hepsini kaleme almamız çalışmamızın kapsamı ve amacı açısından uygun düşmemektedir.

Bu iki devir zikredilirken çoğunluğun kabul ettiği esas kesişim noktası olarak hicri 400 esas alınmakla birlikte geç dönem Hanefî literatüründe mütekaddimûn devrinin hicri 500. yüzyılın ortasına kadar sürdüğü belirtilmektedir.⁷⁸ Buna göre mütekaddimûn dönemi âlimlerinden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

Ebu Hanîfe (150/767).

⁷⁵ Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 241.

⁷⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, 2/1282-1283.

⁷⁷ Uğur, Seyit Mehmet, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih Ve Usulü*, s. 150.

⁷⁸ Kaya, "Mütekaddimûn-Müteahhirûn", *DİA*, 32/188-189.

Züfer b. Hüzeyl (158/775).

Ebu Yusuf (182/798).

İmam Muhammed (189/805).

Hasan b. Ziyad (204/819).

Ebu Hafs el-Kebîr (216/831).

Îsâ b. Eban (221/836).

Muhammed b. Sema'a (233/848).

Musâ b. Nasr er-Râzî (261/875).

Ebû Bekir el-Hassâf (261/875).

Ebu Hafs es-Sağîr (264/878).

Ebu Saîd el-Berdâî (317/930).

Ebu Ca'fer et-Tahavî (321/933).

Kerhî (340/952).

Abdullah es-Sebezmunî (340/952).

Ebu Tahir ed-Debbâs (340/952).

Cessâs (370/981).

Ebü'l-Leys es-Semerkindî (373/983).

Muhammed b. el-Fazl el-Buharî (381/998).

Ebu Ca'fer el-Usrûşenî (404/1014).

Kudurî (428/1037).

Ebu Ali en-Neseî (424/1033).

Debûsî (430/1038).

Saymerî (436/1045).

Şemsu'l-Eimme el-Halvanî (452/1060).

Halvanî'nin vefatı ile Ebu Hanîfe ile başlayan mütekaddimûn devri sona ermektedir.⁷⁹ Esasen Halvanî tam bir keşişim noktasıdır. Nitekim bazı kaynaklarda Halvanî mütekaddimûn dönemin son âlimi olarak zikredilirken, bazı kaynaklarda da müteahhirûn dönemin ilk âlimi olarak zikredilmektedir.⁸⁰

Şemsu'l-Eimme el-Halvanî hangi döneme konulursa konulsun Halvanî'nin öğrencisi olan Serahsî'nin, müteahhirûn döneminin ilk âlimlerinden olduğu kesindir.

Müteahhirûn dönemi âlimlerinden bazıları:

Ebu'l-Usr el-Pezdevî (482/1089).

Şemsu'l-Eimme es-Serahsî (483/1090).

Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (493/1100).

Bekir ez-Zerencerî (512/1118).

Ömer en-Neseî es-Semerkindî (537/1142).

Ebu Fazl el-Kirmânî (543/1148).

Sadru's-Şehîd Hüsameddîn İbn Mâze (536/1141).

Alâaddîn es-Semerkindî (539/1144).

Alâddîn el-Kâsanî (587/1191).

Fahreddîn Kâdîhân (592/1196).

Burhaneddîn el-Merğînanî (593/1197).

Zahîruddîn el-Merğînanî (679/1222).

Hâfîzüddîn el-Buhârî (694/1294.)

Fıkıh usulünün, külli kaidelerin, mezhep imamlarının eserleri üzerine yazılan ilk kapsamlı şerhlerin ve ilk fıkıh muhtasarlarının kaleme alındığı dönem hicri

⁷⁹ Kaya, "Mütekaddimîn-Müteahhirîn", *DİA*, 32/188-189.

⁸⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, 2/1283; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 241.

dördüncü yüzyıl ile hicri altıncı yüzyılın ilk yarısını kapsayan klasik dönemdir. Bu dönemi özellikle fıkıh usulü açısından altın çağ olarak nitelemek mümkündür. Zira hicri dördüncü yüzyılın başlarında fıkıh usulü gelişimi hız kazanmış, Irak'ta Kerhî, Semerkand'da ise Mâturîdî (333/944) ile Hanefî mezhebi soyutlama faaliyetine başlayarak üst bir dil oluşturmuş, Ebü'l-'Usr el-Pezdevî ve Serahsî ile de Hanefî usulü zirveye ulaşmıştır.⁸¹

1.3. TABAKATU'L-FUKAHA

İslâm âlimleri, herhangi bir ilimle hemhâl olup öne çıkan İslâm bilginlerini birçok tabakalara/derecelere ayırmışlardır.⁸² Fakihleri derecelere ayıran bu tarz eserlere tabakatu'l fukaha adı verilmiştir.

Tabakatu'l-fukaha tarzı eserler sayesinde kendi döneminde temayüz eden her âlimin; kendi zamanını, hocalarını, talebelerini, yetiştiği ilim çevresini ve ihtisas alanını tespit edilebilmek mümkündür. İslâm coğrafyasının genişlemesi ile şer'î hadiseler çoğalmış, bir kısım ahkâm karşısında farklı içtihatlar ortaya çıkmış ve bunun neticesinde ilimlerin kayıt altına alınma zorunluluğu doğmuştur. Bu kayıt ve zapt işlemi sonucunda ilimlerde ihtisasları olan âlimler tabakata tâbi tutulmuş ve tabakatu'l fukaha vücuda gelmiştir.⁸³ Kaleme alınan eserlerde yer verilen fakihler, mezhep birikimine ciddi anlamda katkı sağlayarak mezhebin sınırlarının çizilmesinde rol oynamış fakihlerdir.⁸⁴

Tabakatu'l-fukaha, mezheplerin teşekkül ve istikrarından sonra kurucu müçtehitlerin içtihadı yanında mezhep içi içtihat süreçlerini ve bu içtihadı yapabilecek âlimlerin niteliklerini tanıtmaya yönelik bir derecelendirmedir.⁸⁵ Âlimleri derecelendirme sistemi bir ihtiyaca binaen ortaya çıkmış olmakla birlikte değişmez, tartışılmaz ya da son şekli verilmiş bir şey değildir.⁸⁶ Muteber olan/itimad edilmeye layık olan görüşün hangi görüş olduğu, tearuz anında hangisinin tercih edilmesi gerektiği ve hangisinin alınıp hangisinin terk edileceği gibi soru ve sorunlar bu ilme

⁸¹ Şimşek, *İmam Ebü Hanîfe ve Hanefîlik*, 87.

⁸² Bilmen, *İstılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/312.

⁸³ Bilmen, *İstılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/312.

⁸⁴ Kaya, "Tabakat", *DİA*, 39/292-294.

⁸⁵ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 335.

⁸⁶ Kahraman, Abdullah, *Fıkıh Usûlü*, 404.

ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Esasen fukahanın mertebeleri, hüküm istinbat etme derecelerinin bilinmesini ve görüşler arasında değerlendirme yapmayı kolaylaştırmaktadır.⁸⁷

Fıkıh alanında yazılan tabakat, içerik bakımından ikiye ayrılmaktadır: İlki fakihlerin hayatları ve eserleri hakkında bilgi veren biyografik eserler iken, ikincisi ise mezheplerin oluşumundan sonra gelişen fikhî istidlâl çeşitlerini tanımlayarak tasnif eden çalışmalardır. Fıkıh istidlâlini ele alan eserlerin amacı; fakihin mezheple ilişkisini fıkıh usulü diliyle teşhis ve tasnif etmektir. Bu tarz fikhî istidlâl tabakatında müçtehit ile içtihat ehliyetine sahip olmayanlar(mukallit) arasında bir dizi kategoriler yer almaktadır. Bu kategoriler vesilesi ile kurucu müçtehitlerin ve mezhep mensubu fakihlerin içtihat faaliyetleri birbirinden ayrılır ve ‘mutlak müçtehit’, ‘mezhepte müçtehit’ ve ‘meselede müçtehit’ gibi tabirler ile içtihadın alt kavramları ortaya konulmuş olur.⁸⁸

1.3.1. Bazı Hanefî Tabakat Kitapları

Konumuz gereği Hanefî tabakat kitaplarından bazılarını zikretmek yerinde olacaktır:

Ebû Abdullah es-Saymerî (436/1045), *Ahbaru Ebî Hanîfe ve Ashabihî*.

Ömerî, İbn Fazlu'llah (749/1349), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*.

Abdulkâdir Kureşî (775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*.

İbn Kutluboğa (879/1474), *Tacü't-Teracîm*.

İbrahim el-Halebî (971/1563), *Muhtasarü'l-Cevâhiri'l-Mudiyye*.

Kınalızâde, Alaeddin Ali b. Emrullah (979/1572), *Tabakâtu'l-Hanefiyye*.

Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (990/1585), *Ketaibü'l-Alâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mani'l-Muhtâr*.

⁸⁷ Kınalızâde, Ali Çelebi, *Tabakatu'l-Hanefiyye*, 1/78.

⁸⁸ Kaya, “Tabakat”, *DİA*, 39/292-294.

Abdulhay Leknevî, (1303/1886), *el-Fevâidu 'l-Behiyye fî Terâcimi 'l-Hanefiyye*.

Özel, Ahmet, *Haneî Fıkıh Âlimleri*.

1.3.2. Hanefilerin Fukaha Taksimi

Kemâlpaşazâde, fukaha tabakalarını en genel biçimiyle müçtehitler ve mukallitler olarak kategorize etmiştir. Buna göre ilk üç tabaka ‘müçtehitler’, sonraki dört tabaka ‘mukallitler’ kategorisini oluşturmaktadır.⁸⁹

- 1) **Şeriatte Müçtehit** (المجتهد في الشرع): Bu tabakada yer alanlar, şer’i hükümlerin kaidelerini ve usulünü tesis etmiş, fûru ahkâmını bu kaidelere uygun olarak dört delilden istinbat etmişlerdir. Bir başka deyişle, bunlar usûl ve fûruda hiçbir müçtehidî taklit etmeden kendi koydukları prensip ve kaideler çerçevesinde içtihat eden fakihlerdir. İmam-ı A’zam, İmam Malik(179/795), İmam Şafii (204/820) ve Ahmed b. Hanbel (241/855) bu tabakada yer almaktadır.⁹⁰ Bunlar kurucu müçtehitlerdir.
- 2) **Mezhepte Müçtehit** (المجتهد في المذهب): Bu tabakada yer alanlar, bir takım usûllerden hareketle şer’i delillerden istinbat edebilecek güçte olduğu halde, bu yolu seçmeyip şeriatte müçtehit olan bir fakihe tabi olarak, onun usûl ve kaidelerine göre içtihat eden fakihlerdir. Bu tabakaya mensup olan fakihler bazı fûru ahkâmında her ne kadar kurucu müçtehitlere muhalefet etmiş olsalar da kavâidu’l-usûl konusunda muhalefet etmemişlerdir. Ebu Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, Hasan b. Ziyad bu tabakaya mensup fakihlerdir.⁹¹
- 3) **Meselede Müçtehit** (المجتهد في المسئلة): Bunlar mensubu oldukları mezhepte hükmü mevcut olmayan meseleler hakkında içtihadı muktedir olan fakihlerdir. Ebû Bekir el-Hassâf, Tahâvî, Kerhî, Halvânî, Serahsî, Pezdevî, Fahreddîn Kâdîhân gibi fakihler bu tabakaya mensuptur. Bu fakihler usulde

⁸⁹ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 335.

⁹⁰ Bilmen, *Istulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/313; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 335; Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 406.

⁹¹ Bilmen, *Istulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/313; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 335; Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 406.

ve fûruda Ebu Hanîfe'ye muhalefet edemezler. Yalnızca Ebu Hanîfe'den doğrudan bir belirleme yapılmayan konularda onun takrir ettiği usûl uyarınca ve hazırladığı kavâid gereğince hüküm ortaya koyabilirler.⁹²

- 4) **Tahrîc Ashabı** (اصحاب التخریج): Bunlar içtihat melekesine ve gücüne sahip olmayan mukallit fakihlerdir. Fakat mensubu buldukları mezhebin usûlünü ihata etmeleri ve hangi hükmün nereden çıkarıldığını çok iyi kavramış olmaları sebebi ile kurucu müçtehitin veya onun ashabından nakledilen ve farklı şekillerde izah edilmesi mümkün olan mücmel bir görüşü ve iki anlama gelme ihtimali olan müphem bir hükmü usûl konusundaki rey ve nazarları sebebi ile tafsil etmeye ve bu hükmü diğer fûrudaki benzeri le mukayese etmeye muktedirlerdir.⁹³ Yani mezhebinin içtihat için kullandığı delillere ve mezhebin asıllarına dayanarak yeni hükümler çıkarırlar.⁹⁴

Tahrîc ashabı kendi adına içtihat eden değil, imamlardan gelen ve farklı şekillerde yorumlanması mümkün olan görüşleri mezhebin ana çizgisinden çıkmayarak yorumlayan fakihlerdir. Kısaca bu tabakadaki fakihler kendinden önceki müçtehitlerin görüşlerini mantıki sonuçlara ulaştırırlar.⁹⁵ Cessâs, Ebû Abdullah el-Cürcânî gibi fakiler bu tabakaya mensuptur.⁹⁶

- 5) **Tercîh Ashabı** (اصحاب الترجیح): Bunlar, tahrîce de ehil olmayan, mezhep içinde aynı konuda rivayet olunan farklı rivayet ve kavillerden birini diğerine tercih eden fakihlerdir. Bu tabakaya mensup olan fakihler tercih esnasında 'bu daha sahihtir', 'bu daha açıktır', 'bu kıyas için daha uygundur', 'bu daha evlâdır', 'rivayet yönünden daha sahihtir', 'insanlar için en elverişlisi' ve 'en ihtiyatlı olanı' gibi terimleri kullanırlar.⁹⁷ Ebu'l

⁹² Bilmen, *İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/313; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s.335-336; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 406.

⁹³ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 336.

⁹⁴ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 406.

⁹⁵ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 336.

⁹⁶ Bilmen, *İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/314; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 406.

⁹⁷ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 336; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 406; Kılıçer, M. Esat, "Ashabü't-Tercîh", *DİA*, 3/471.

Hasen el-Kudûrî (428/1037), Merğinanî (593/1197), İbnü'l Hümam (861/1457) gibi âlimler bu tabakaya mensuptur.

Tercîh ashabı ile tahrîc ashabı arasındaki fark oldukça azdır. Mezhebin usulüne uygun olarak delilleri değerlendirmek sureti ile görüşler arasında tercih yapmak, mezhep imamlarının ele almadığı meselelerin hükmünü tahrîc etmekten daha kolay bir iş değildir. Nitekim bu iki tabakayı tek olarak kabul edenler olduğu gibi birçok âlimin tercih ehli mi tahrîc ehli mi olduğu konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır.⁹⁸

6) **Temyîz Ashabı** (اصحاب التمييز): Bunlar, delilin ruhuna nüfuz edebilen, onun üzerinde tefekkür eden, fakat tercihe muktedir olmayan fakihlerdir. Ayrıca bu fakihler, mezhep içerisinde sahibi bilinmeyen kavillerden zahir ile nadir olan rivayetlerin arasını ayırt edebilen, kuvvetli, daha kuvvetli ve zayıf rivayeti birbirinden ayırt edebilen fakihlerdir. Mevsilî (683/1284) ve İbnü's-Saatî (694/1295) bu tabakaya mensup fakihlerdendir.⁹⁹

7) **Sırf Mukallid** (المقلد المخلص): Bunlar, içtihat, tercih, temyiz ve tahrîce selahiyetli olmayan, zayıf ile güçlüyü birbirinden ayıramayan ve sağını solunu bilmeyen kimselerdir.¹⁰⁰ Bu tabakaya dâhil olanlar yalnızca bir mezhebe ait hüküm, mesele ve rivayetlerin büyük bir kısmını ezberlemiş, bunları kaleme almış kimselerdir. Bunlar eserleri delillerden soyutlayarak kaleme almışlardır. İbn Âbidîn (1252/1836) bu tabakaya mensup olarak zikredilir.¹⁰¹

Bu tasnife göre Kemâlpaşazâde'nin içtihat ve taklidi kesin bir çizgi ile ayırdığı görülmektedir. Nitekim o ilk üç tabakayı 'müçtehit', sonraki dört tabakayı ise 'mukallit' olarak tanımlamıştır.

⁹⁸ Kılıçer, "Ashabü't-Tercîh", *DİA*, 3/471.

⁹⁹ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 336; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 406.

¹⁰⁰ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 336.

¹⁰¹ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 406.

Kemâlpaşazâde'nin bu tasnifi Hanefî fihhında oldukça etkili olmuş, birçok müellif bu tasnifi olduğu gibi kendi eserinde zikretmiştir. Bunun yanında bu taksimi takdir etmeyip tenkid edenler de yok değildir.¹⁰²

Kınalızâde'nin *Tabakatu'l-Hanefîyye*'sine bakıldığı zaman Kemâlpaşazâde'nin kaleme aldığı taksimden hemen hemen aynısını kaleme aldığı gözlemlenmektedir. Zira o da aynı şekilde fukahayı içtihat yetkinliği açısından yedi tabakaya ayırmış ve temel unsurlara yer vererek gereksiz uzatmalardan kaçınmıştır.¹⁰³

Kınalızâde'nin taksiminde de ilk üç tabaka içtihat tabakasıdır. O üç tabakayı ayrıca kendi içerisinde derecelendirerek '**Şeriatte Müçtehit**' tabakasını en üst tabaka, '**Mezhepte Müçtehit**' tabakasını orta tabaka, '**Meselede Müçtehit**' tabakasını ise en alt tabaka olarak nitelendirmiştir.¹⁰⁴

Kemâlpaşazâde'nin derecelendirmesinde olduğu gibi Kınalızâde'nin derecelendirmesinde de Serahsî, 'Meselede Müçtehit' olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁵

Hanefî fukahasına yönelik tabakatı ile tanınan Osmanlı âlimi Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî (990/1582), âlimlerin tâbi tutulduğu gruplandırmayı tabakat olarak değil, 'ketîbe' adıyla yaptığından tabakat ile ilgili olan kitabının adını *Ketâib'ü A'lâmî'l-Ahyâr min Fukaha-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr* koymuştur.¹⁰⁶

Kefevî Hanefî fukahasını beş tabakada¹⁰⁷ değerlendirir, biz konumuz açısından ilk iki tabakaya yer vermekle iktifa edeceğiz. Buna göre;

- 1) **Mütekaddimîn:** Bunlar Ebu Hanîfe'nin öğrencilerinden oluşur, mezhebe bağlıdırlar ve dört temel delilden yola çıkarak hocaları Ebu Hanîfe'nin belirlediği kaidelere göre şer'i hükümleri çıkarırlar. Furu' meselelerinde hocalarına muhalefet edebilirler, fakat usûl de hocalarını taklit ederler.¹⁰⁸

¹⁰² Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Bahît el-Mutîfî, *Risaletün fî Beyâni'l-Kütübi'lleti Yuavvelehü Aleyhâ ve Beyanu Tabakati Ulemai'l-Mezhebi'l-Hanefî ve'r-Reddi 'Alâ İbn Kemal Başâ.*

¹⁰³ Çok küçük nüanslar dışında taksim birebir aynı olduğu için ve çalışmamızın amacından sapmamak adına detaylı olarak derecelendirmeyi tekrar zikretmekten kaçındık.

¹⁰⁴ Kınalızâde, *Tabakatu'l-Hanefîyye*, 1/146-149.

¹⁰⁵ Kınalızâde, *Tabakatu'l-Hanefîyye*, 1/149.

¹⁰⁶ Özel, "Kefevî, b. Süleyman", *DİA*, 25/185-186.

¹⁰⁷ Diğer tabakalar Kemâlpaşazâde ile aynıdır, yalnızca isimlendirme farklı olduğu için burada zikretmek istedik. Bu konu ile alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâib'ü A'lâmî'l-Ahyâr min Fukaha-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*; Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, 149.

¹⁰⁸ Kefevî, *Ketâib'ü A'lâmî'l-Ahyâr min Fukaha-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, 4.

2) **Müteahhirûn:** Bunlar Hanefî ashabının sonra gelen büyük âlimlerinden oluşur. Hassâf, Tahavî, Kerhî, Halvanî, Serahsî gibi âlimler bu tabakadadır. Bunlar, mezhep kurucusundan bir rivayet gelmeyen meselede içtihat etmeye ehildirler, fakat ne fûru' da ne de usûl de mezhep sahibine muhalefet edebilirler.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Kefevî, *Ketâib*, 4.

İKİNCİ BÖLÜM

İBADET FIKHI BAĞLAMINDA SERAHSÎ'NİN TERCİH ETTİĞİ GÖRÜŞLER

2.1. NAMAZA GİRİŞ

Bu ve devam niteliğindeki bölümlerin ana başlıklarında çoğunlukla kitabın orijinal başlıkları kullanılmış olup ara başlıklarda tercüme kitaptan istifade edilmiştir. Ayrıca Serahsî'nin eserinde keskin sınırlarla çizilmiş bir konu sınıflandırmasından bahsetmek zor görünmektedir. Biz de orijinal metne bağımlı kalarak tasnif konusunda bir değişime gitmediğimizi belirtmek isteriz.

İmam Serahsî'nin belki de zindanda olmasından kaynaklı zaman zaman başka başlıklara dâhil edilmesi gereken hususları aynı başlık altında zikrettiğini tespit etmiş bulunuyoruz. Örneğin mevzubahis olan bölüm niyetin mahiyet ve kapsamı ile başlamakta, fakat daha sonra namaz ahkâmı ile ilgili olan bazı hükümler incelenerek devam etmektedir.

2.1.1. Niyetin Kapsamı

Niyet, kalbin amelidir ve Hanefilere göre namazın şartlarından biridir. Namazda niyet; kişinin hangi namazı kıldığını kalben bilmesidir. Niyeti dil ile zikretmek güzeldir; ancak zikredilmezse de bir şey gerekmez, namaz geçerlidir. Çünkü namaza başlama arzusu zaten niyetin ta kendisidir.¹¹⁰

İstikbâl-i kible namazın geçerlilik şartlarından biridir. Zaruret ve ruhsat halleri haricinde bu şart yerine getirilmezse namaz geçersiz olur.¹¹¹

¹¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/10.

¹¹¹ Merğinanî, *el-Hidâye Bidayetü'l-Mübtedî*, 1/47.

Hasan b. Ziyad'ın Ebû Hanîfe'den (ra.) rivayet ettiğine göre namaza başlamadan önce Kâbe'ye yönelme niyeti gereklidir.¹¹²

Bu bahiste Hasan b. Ziyad kanalından Ebu Hanîfe'nin görüşü zikredilmiş fakat *Bedâiu's Sanaî, el-Hidâye Bidayetü'l-Mübtedî, , Reddü'l-Muhtar Ale'd- Dürrü'l Muhtar, el-İhtiyâr* gibi muhtelif birkaç ana kaynağa bakılmasına rağmen isim isim diğer imamların görüşlerine veya Ebu Hanîfe'nin başka kanaldan bir görüşüne ulaşılammıştır. Genel kanâat Kâbe'ye yönelme niyetinin gerekli olmadığıdır. *İslâm Dini Esasları*¹¹³ gibi bazı öğretici kitaplarda 'Niyet ettim Allah rızası için bugünkü öğle namazının farzını kılmaya, döndüm kibleye' şeklindeki niyet hala yazılmakta olduğu için özellikle bu konu zikredilmiştir.

Serahsî'ye göre doğru olan, namaz kılan kimsenin Kâbe tarafına yönelmesidir, ayrıca Kâbe'ye dönme niyetine ihtiyaç yoktur.¹¹⁴ O, bu konuda niyetin asıl merkezinin kalp olduğunu zikretmiş ve Hasan b. Ziyad kanalı ile gelen Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmemiştir. Serahsî bu görüşünde aklî bir gerekçeye dayanmıştır diyebiliriz nitekim ona göre kişi kibleye döndüğünü biliyorsa veya döndüğü kıblenin yanlış olduğunu düşünüp doğru tarafa yönelebiliyorsa bunun için niyete gerek yoktur. Niyet, kararlılığın adı olduğuna göre kişi yöneldiği kıblenin Kâbe tarafına olduğuna karar vermiş demektir.

2.1.2. Namazda Son İki Rekâtta Kıraat

Namazın son iki rekâtındaki kıraat hususunda Ebu Hanîfe'den farklı iki rivayet mevcuttur. Bunlardan bir tanesi Hasan b. Ziyad kanalı ile Ebu Hanîfe'den gelen rivayettir. Diğerisi ise Ebu Yusuf kanalı ile Ebu Hanîfe'den gelen rivayettir.

1. Hasan b. Ziyad, Ebu Hanîfe'den şöyle rivayet etmiştir: Namaz kılan kişi için daha faziletli olan son iki rekâtta Fatiha suresini okumasıdır. Kasıtlı olarak onu terk ederse kötü bir şey yapan kimse olur. Unutarak terk ederse ona yanılma (sehv) secdesi gerekir.

¹¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/82.

¹¹³ Kitapta ibadet esasları bölüm yazarı: Prof. Dr Cemal Sofuğlu'dur.

¹¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/82.

2. Ebu Yusuf, Ebu Hanîfe'den (ra.) şöyle rivayet etmiştir: Namaz kılan kişi (son iki rekâta) Fatiha'yı okuma, subhanallah deme ve susma konusunda muhayyerdir. Ona göre bu iki rekâta kıraati unutarak terk etmesi sebebiyle yanılma secdesi gerekmez.¹¹⁵ Ayrıca İmam Ebu Yusuf'a göre kıraati kasten terk edene günah yoktur; sehven terk edene de sehiv secdesi yoktur.¹¹⁶

Serahsî'ye göre Ebu Hanîfe'ye isnad edilen bu iki görüşten ikincisi en doğru olanıdır. Yani ona göre de namaz kılan kişi son iki rekâta Fatiha sûresini okuma, subhanallah deme veya sessiz kalma konusunda serbesttir, dilediğini yapabilir. Bu nedenle son iki rekâta kıraati unutarak terk etmesi sebebiyle sehiv secdesi gerekmez. Son iki rekâta Fatiha sûresini okumayı terk edene sehiv secdesi gerekmediği gibi son rekâtlarda Fatiha sûresini ve zamm-ı sûreyi okuyan kimselere de sehiv secdesi gerekmez. Nitekim ona göre sehiv secdesi vaciplerin veya namazın tamamını ilgilendiren sünnetlerin terk edilmesinden dolayı vacip olur. Serahsî'nin '**namazın tamamını ilgilendiren sünnetler**' ifadesi ile vücûbu sünnet ile sabit olan vacibi kastetmiş olması muhtemeldir. Zira *Hidâye*'de de bu duruma işaret edilmiş ve kişi namazda yanlışlıkla Fatiha sûresi, teşehhüt veya kunut duasından birini okumadığı veya bayram namazı tekbirlerini getirmediği zaman sehiv secdesinin gerekeceğini, nitekim Peygamber Efendimizin (sa.) bunlardan hiçbirini terk etmediğini ve bu fiili sünnet sebebiyle vacip olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁷

Serahsî'ye göre kıraat farzı, her namazın iki rekâtındadır. Dolayısıyla ilk iki rekâta Fatiha sûresi okunmuş ise son iki rekâta Fatiha sûresinin terki caizdir. O, gerekçe olarak Allah-u Teâlâ'nın Fatiha sûresini **Mesânî**/مثنائي olarak isimlendirmesini getirmiştir.¹¹⁸ Zira ona göre Fatiha sûresi her namazda iki defa okunduğu için Allah-u Teâlâ Hicr sûresinde bu şekilde isimlendirmiştir.¹¹⁹

Ayrıca Serahsî açıklamalarına kuvvet kazandırmak amacı ile bu konuda sahabe icmâına dayanmıştır. Eserinde yer verdiği göre; Ebu Bekir (ra.), Peygamber (sa.) zamanında namazın son iki rekâtında bazen Fatiha sûresini bazen de Amene'r-Rasûlü'yü dua (senâ) kabilinden okurdu. Hz. Ömer akşam namazının bir rekâtında

¹¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/103.

¹¹⁶ *Fetâva'l-Hindiyye*, 1/71.

¹¹⁷ Merğinanî, *el-Hidâye*, 2/45.

¹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/18.

¹¹⁹ Hicr, 15/87.

kıraati terk ettiği için daha sonra onu üçüncü rekâta kaza etmiş ve bunu da açıktan okumuştur. Hz. Osman, yatsı namazının ilk iki rekâtında kıraati terk ettiği için, kıraati son iki rekâta yapmış ve açıktan okumuştur. Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan rivayet edildiğine göre onlar son iki rekâta 'subhanallah' derlerdi. Hz. Aişe'nin de son iki rekâta Fatiha sûresini dua (senâ) olarak okuduğu rivayet edilir.¹²⁰ Özetle; Serahsî'ye göre Allah-u Teâlâ'nın Fatiha sûresini 'Mesânî' olarak isimlendirmesi ve sahabe icmâi son iki rekâta kişinin muhayyer olması için yeterlidir.

2.1.3. Rükûdan Doğrulma Anındaki Tesbihat, Zikirler

Rükûdan doğrulduktan sonra söylenecek zikirler konusunda âlimlerin farklı görüşleri mevcuttur. Ebu Hanîfe'ye göre imam سمع الله لمن حمده (Allah hamd edeni işitir), cemaat de ربنا لك الحمد (Ey Rabbimiz hamd sadece sana aittir), der. Ebu Hanîfe'ye göre imam ربنا لك الحمد zikrini söylemez. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise imam zikri söyler. Bunun delili Aişe'nin (r.anha) rivayet ettiği hadistir; *"Peygamber (sa.), başını rükûdan kaldırdığı zaman سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد derdi."*¹²¹

Hz. Ali'den (ra.) rivayet edildiğine göre, O şöyle demiştir: Üç şey vardır ki imam bunları sessizce söyler. İbn Mesud'da (ra.): Dört şey vardır ki imam onları gizlice söyler. Bunlar arasında ربنا لك الحمد de vardır. Ebu Hanîfe'nin delili ise Peygamber'in (sa.) şu hadisidir; *"İmam سمع الله لمن حمده deyince siz de ربنا لك الحمد deyiniz."*¹²² Peygamber (sa.) bu zikri imamla muktedî¹²³ arasında taksim etmiştir. Mutlak olan bu paylaşırma pay sahiplerinden her birinin diğerinin payına ortak olmamasını gerekli kılar. Ayrıca imam سمع الله لمن حمده dediği esnada muktedî ربنا لك الحمد der. Şayet imam da ربنا لك الحمد diyecek olsa imamın bu sözü muktediden sonraya kalmış olur. Bu durum da imamın mevki ile bağdaşmaz. Hz. Aişe annemizin rivayet ettiği teheccüt hususundaki merfu'

¹²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/18.

¹²¹ Müslim, "Salât", 77; Buharî, "Ezan", 51.

¹²² Buharî, "Ezan", 51; Müslîm, "Salat", 87.

¹²³ Muktedî; İmama başta uyararak namaz kılan kimse.

hadisin te'vilinde ise bu namazı Rasulullah'ın (sa.) yalnız başına iken kıldığı belirtilmektedir. Yalnız başına namaz kılan kişi, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre *ربنا لك الحمد* *سمع الله لمن حمده* şeklinde iki zikrin ikisini de söyler. Ebu Hanîfe'den (ra.) bu hususta iki rivayet vardır; bir rivayet Hasan b. Ziyad kanalı ile gelmiştir ki bu İmameyn'in¹²⁴ görüşü gibidir. Diğer rivayet de Ebu Yusuf kanalı ile gelmiştir ve *ربنا لك الحمد* zikrini cemaatin, *سمع الله لمن حمده* zikrini ise imamın söylemesi gerektiği görüşüdür. Cemaat *سمع الله لمن حمده* diyemez.¹²⁵

Tüm bu ihtilâflar doğrultusunda Serahsî'ye göre doğru olan görüş Ebu Yusuf kanalı ile gelen Ebu Hanîfe'nin *ربنا لك الحمد* zikrini cemaatin, *سمع الله لمن حمده* zikrini ise imamın söylemesi gerektiği görüşüdür. Cemaat *سمع الله لمن حمده* diyemez. Zira "Allah hamd edenin hamdine icabet eder, işitir!" manasına gelen bu zikir, cemaati Allah'a hamd etmeye teşvik içindir. Cemaatin arkasında ise teşvik edeceği kimse yoktur.¹²⁶ Serahsî'nin bu görüşünü aklî bir gerekçeye dayandırdığını tespit etmiş bulunuyoruz. Zira ona göre imam, cemaati hamd etmeye teşvik eder. Buna karşılık cemaatin de imamı Allah'a hamd etmesi için teşvik etmesinin bir manası yoktur. Cemaate düşen görev o an yalnızca hamd ile meşgul olmaktır.

2.1.4. Namazda Öf Demek

Namaz kılarken 'öf' demek konusunda Ebu Yusuf'un iki farklı görüşü vardır, daha sonra ilk görüşünden dönmüştür. Ebu Yusuf'un terk ettiği görüşe göre kişi namaz kılarken öf dese ve bununla "öf" demeyi kastetmişse namazı bozulur. Ebu Yusuf'un ikinci görüşüne göre ise kişi bununla "öf" demeyi kastetse bile namazı tamdır, bozulmamıştır. Bu ikinci görüşünü de Rasulullah'ın (sa.) şu hadisi ile delillendirir:

¹²⁴ Hanefî literatüründe Ebu Hanîfe'nin talebeleri olan İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed hakkında kullanılan tabir.

¹²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/107.

¹²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/107.

“Öf! Öf! Ben bunların arasında iken onlara azap etmeyeceğini bana vaat etmemiş miydin?”¹²⁷ Öf bir nefes alma şeklidir, bir söz değildir. Zira söz/kelâm insanların karşılıklı konuşmalarında kullanılan ve anlamlı olan şeydir. Bu sebeple ilk görüşünde Ebu Yusuf sözlükte; effefe-yüeffifu-te’fif şeklinde gelen “öf” demeyi kastederse namaz bozulur görüşündedir. Daha sonra bu görüşünü terk edip öf kelimesinin sözün bizzat kendisinin olmadığını belirtmiştir. Böyle olunca bir kimsenin namazda iken öf demesi sırf niyeti yüzünden, o namazın bozulmuş olmasını kabul etmeyi gerektirir ki, bu caiz değildir. Ebu Yusuf öf demeyi öksürmeye ve aksırmaya kıyas etmiştir. Çünkü bunda da alfabeden birtakım harfler işitilse de namazı bozamaz. Ebu Yusuf dışındaki İmam Muhammed ve Ebu Hanîfe’ye göre ise bu üfürme kabilinden olan şey işitilirse namaz bozulur.¹²⁸ Delilleri de İbn Abbas’ın (ra.) şu hadisidir:

“Rasulullah (sa.) Rabah adındaki azatlı kölesinin yanından geçti. O, secde yerindeki toprakları üfürüyordu. Resulullah ‘Bilmiyor musun? Namazda iken üfüren konuşmuş demektir’¹²⁹ buyurmuştur.

Serahsî bu konuda Ebu Hanîfe ile İmam Muhammed’in görüşünü tercih etmiş ve kendi tercihinin belirtmek için de “Biz Hanefilerin delili” şeklinde bir ibare kullanmıştır. Serahsî delili zikrettikten sonra öf kelâmının insanların konuştukları kelâm cinsinden olduğunu ve öf kelimesinin de hece harflerinden meydana geldiğini, ayrıca öf kelimesinin de bir anlamı ve bir söyleniş maksadı olduğunu ifade etmiştir. Zira Allah (cc.) “Onlara öf bile deme ve onları azarlama”¹³⁰ buyurarak öf kelimesini konuşulan sözlerden saymıştır.¹³¹

Üfürme kabilinden olup bir başkası tarafından işitilmeyen şey, her canlı için gerekli olan nefes alma şeklidir. Bu namazı bozamaz. Ancak doğrudan ‘Öf’ kelimesinin ağızdan çıkması Serahsî’ye göre namazı bozar. Zira ona göre bu tıpkı namazda ‘kedi’, ‘kuş’ vb. gibi söylenen herhangi bir kelime hükmündedir. Nefes alma şeklinde olan ve başkası tarafından işitilmeyen ‘Öf’ ile bıkmak, şikâyet, sıkılma anlamlarını taşıyan ‘Öf’ kelimesi arasında fark gören Serahsî bu ayrımı ayete dayandırmaktadır. Zira ayette

¹²⁷ Ebu Davud, “İstiska”, 9; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/131-132.

¹²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/131-132.

¹²⁹ Abdurrezzak, *Musannef*, 2/257.

¹³⁰ İsrâ, 17/23.

¹³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/131-132.

geçen ‘Öf’ kelimesinin bir söyleniş amacının olduğu ve konuşulan sözlerden sayıldığı aşikârdır. Bu ayrıma göre namazda açıkça söylenen ‘Öf’ namazı bozmaktadır.

Ayrıca Serahsî’ye göre Ebu Yusuf’un delil olarak getirdiği hadis, namazda konuşmanın mübah olduğu zamanda idi. Bu durum ise daha sonra kaldırıldığı için o hadise dayanarak amel etmek doğru olmaz.¹³²

Son olarak Serahsî bu konudaki görüşünü ‘Öf’ kelimesinin geçtiği ayete ve bu ayetteki anlamına dayandırmıştır diyebiliriz. Zira ‘Öf’: usanç, bezginlik, tiksinti gibi duyguları ifade eden bir kelime olarak kabul edilmektedir. Bunun söz olmadığını, karşılıklı konuşmalarda kullanılmadığını, anlamlı olmadığını söylemek veya bunu aksırmaya, öksürmeye benzetmek bu anlamlar dâhilinde zor görünmektedir.

2.1.5. Secdede Burnu Yere Değdirmeme

Secde anında burnu yere değdirmeme konusunda Ebu Hanîfe ve İmameyn arasında ihtilâf mevcuttur. Ebu Hanîfe’ye göre alnı yere koymadan yalnızca burnun üzerine secde etmek kerahetle caizdir. İmameyn’e göre ise alnı yere değdirmeden yalnızca burnun üzerine yapılan bir secde şekli caiz değildir. İmameyn delil olarak;

“*Alın üzerine secde etmek farzdır, burnun üzerine nafiledir*”¹³³ hadisini getirdiler. Bu hadisin gereği olarak farz olanı terk etmek o ibadeti geçersiz kılar. Ayrıca İmameyn, mesh konusunda kulağın başa tâbi olması gibi, secde hususunda da burnun altına tâbidir, başı mesh etmeden kulakları mesh etmekle yetinilemeyeceği gibi, yalnız burnun değmesi ile de yetinilemeyeceğini aksi takdirde geçerli olmayacağını belirtmişlerdir. Ebu Hanîfe ise İbn Ömer’in (ra.) sözünü delil getirmiştir. Zeyd b. Rukane (ra.) namaz kılıyordu. Üstünde başlıklı bornoz vardı. Secde ettiği zaman alnına düşüyordu. İbn Ömer (ra.) ona: “Burnunu yere değdirirsen sahih olur” diyerek seslendi.¹³⁴

Serahsî bu ihtilâf durumunda Ebu Hanîfe’nin görüşünü benimsemiştir. Zira o bunu kaleme alırken ‘Biz Hanefilere göre’ diyerek Ebu Hanîfe’nin görüşüne yer vermiş ve esasen emrolunan secdenin, yüz üzerine yapılan secde olduğunu belirtmiştir. Bunun

¹³² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/33.

¹³³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/110-111; Beyhakî, *es-Sünen ’ül-Kübrâ*, 2/145-146.

¹³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/133.

ardından meşhur hadisteki yedi azayı zikretmiş ve yüzün ortasının burun olduğunu, bundan dolayı bir kimsenin burnu üzere secde etmesiyle emre itaat ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca burnun alnın bir ucu olduğunu, burun üzerine secde etmek ile alnın uçlarından biri üzerine secde edildiğini ve bunun da diğer uçlardan bir farkı olmadığını belirtmiştir. Burun secde mahallidir. Nitekim aln da bir özür olsa, secdeyi burun üzerine yapmak elzem hâle gelir. Ancak yanak ve çene gibi secde mahalli olmayan bölgeler özür nedeniyle secde yeri hâline gelmez.¹³⁵

Serahsî bu tercihin nedenini Peygamber Efendimizin (sa.) şu hadisine dayandırmıştır: “*Yedi kemik (aza/uzuv) üzerine secde etmekle emrolundum. Alın (alnını işaret ederken burnunu da eliyle işaret etti), burun, eller, dizler ve ayak uçları. (Namaz kılarken) elbisemizle saçımızı (durumu bozulmasın veya tozlanmasın diye) toplamaktan da nehyolundum*”¹³⁶ Zira hadiste Efendimiz (sa.) alnı gösterirken burnu da göstererek ikisini bir saymıştır. Burun da alından kabul edildiği için kişi yalnızca burun üzerine secde etse hadisin emrini yerine getirmiş olur.

Ayrıca Serahsî konu sonunda ibadetler konusunun taabbüdüliğine vurgu yapmış ve hükümlerin kıyasa açık olmadığını belirtmek için çene ve yanak örneğini vermiştir. O bu konuyu işlerken ‘**Bedeni ibadetlerde hakkında nas (delil) bulunana itibar edilir. Kıyas ile iştil edilmez**’ kaidesi ile hareket etmiştir.

2.2. NAMAZA BAŞLAMA

Bölüm başlığına bakıldığı zaman iftitah tekbiri, kıyam, kıraat vb. gibi alt konuların ele alınacağı izlenimi uyandırmaktadır, fakat burada birçok imamın mevcut olması halinde hangisinin bir diğerine tercih edileceği ve cemaatle namazda imamın solunda duran kimsenin durumundan bahsedilecektir. Bunun nedeni de daha önce belirttiğimiz üzere ana başlıkta *Mebûsût*’a bağlı kalınmış olmasıdır.

¹³⁵ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1/133-134.

¹³⁶ Buhârî, “Ezan”, 134.

2.2.1. İmamlıkta Tercih Sırası

İmamlıkta tercih sırası konusunda gelen hadislere göre bir topluluğa, içlerinden Kur'an'ı en iyi okuyan, sünneti en iyi bilen, en fazla takva sahibi ve yaşça en büyük olan kişi imamlık yapar. İbn Mes'ud'un (ra.) rivayet ettiğine göre, Peygamber (sa.) şöyle buyurmaktadır:

*“Bir kavme, içlerinden Kur'an'ı en iyi okuyan kişi imamlık eder. Bu konuda hepsi eşitseler sünneti en iyi bilen, bu hususta da eşitseler en önce hicret eden imam olur. Bunda da eşitlik varsa yaşça en büyükleri ve içlerinde en fazla takva sahibi olanlar imamlık yapar.”*¹³⁷

Serahsî bu konuda mezhep âlimlerinden bazılarının hadisın zahir anlamına dayandıklarını ifade eder ve en doğrusunun sünneti daha iyi bilen, sünnete daha çok vâkıf olan kimsenin, Kur'an'dan namazın geçerli olmasına yetecek miktarda bilmesi hâlinde imamlığa daha lâyük olduğunu belirtir. Serahsî bu görüşünü temellendirirken hem sahabe uygulamasından örnek verir hem de aklî bir gerekçeye dayanır. Aklî gerekçe olarak; kıraate namazın sadece bir farzında ihtiyaç duyulur, hâlbuki sünnet bilgisine namazın tümünde ihtiyaç vardır. Diğer bir gerekçe de sahabe uygulamasıdır. Hadis bilgisinin öne çıkmasının nedeni de aslında bu gerekçedir. Zira Hz. Ömer'in, Bakara suresini 12 yılda ezberlediği rivayet edilir. Serahsî, bu 12 yılın içerisinde yalnızca kıraatin olmadığını, Kur'an'ın ayetlerinin içindeki hükümlerle birlikte bir öğrenmenin olduğunu ifade eder. Bu bilgiler ışığında anlaşılmaktadır ki o dönemde Kur'an'ı en iyi okuyan, aynı zamanda en bilgili kimse idi. Serahsî, asr-ı saadetten sonraki dönemlerde Kur'an'ı en iyi, en güzel okuyan kimsenin ilimden hiç nasibinin olmama ihtimalini göz önünde tutarak sünneti daha iyi bilen kimsenin imamlık yapmasının daha doğru olacağını savunur.¹³⁸

Sahabe devri sonrası dikkate alındığında namaz kıldırarak kimsenin yalnızca Kur'an-ı Kerîm'i şifâhen iyi biliyor olması yetmez. Kur'an-ı güzel okuyan fakat fıkha vâkıf olmayan, namazı bozan ve bozmayan haller gibi namazın ahkâmını bilmeyen bir kimsenin imamlığı, olumsuz neticeler doğurabileceğinden; namaz kıldırarak kadar

¹³⁷ Müslim, “Mesacid”, 290; Tirmizî, “Salat”, 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/121.

¹³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/144.

kıraati olan ve sünneti bilen, bildiğini de uygulayan kimsenin tercih edilmesi daha isabetli görünmektedir.

2.2.2. İmamın Solunda Tek Kişinin Durması

İmamın solunda tek kişi durması hâlinde namaz geçerlidir. Şöyle ki İbn Abbas (ra.) anlatıyor: “Rasulullah’ın (sa.) geceleyin kıldığı namazları izlemek için teyzem Meymune’nin evinde gecelemişim. Peygamber (sa.) uyandı ve:

“Gözler uyudu. Yıldızlar kayboldu. Hayy ve Kayyum olan Allah-u Teâlâ kaldı”¹³⁹ buyurdu. Sonra Âl-i İmrân suresinin son ayetlerini okudu. Sonra kalkıp asılı duran bir su tulumunun yanına gitti. Abdest aldı ve namaza başladı. Ben de kalktım abdest aldım ve solunda namaza durdum. Kulağımdan tuttu arkasından dolaştırarak beni sağ tarafına geçirdi. Ben yine yerime döndüm. Beni tekrar ikinci ve üçüncü defa sağına geçirdi. Namazını bitirince bana sordu: “Ey çocuk! Seni durdurduğum yerde niçin kalmadın?” Ben de; “Hiç kimsenin seninle eşit bir yerde durması yakışık kalmaz” dedim...¹⁴⁰

Bu hadis, imama uyan kimsenin tek olduğunda tercih edilenin imamın sağında durması olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda İbn Abbas ilk önce Peygamber’in (sa.) solunda namaza durmuş ve O’na uymuştu. Rasulullah (sa.) namaz içerisinde kendisini arkadan dolaştırarak sağına geçirirken de arkasında bulunmuştur. Bütün bunlar solda ya da arkada olmanın namazı bozmadığını, caiz olduğunu göstermektedir. Fakat ne olursa olsun bu kişi kötü bir işte bulunmuştur. Hanefî âlimlerinden bazıları kötü işte bulunma hükmünün imamların sol tarafında duran kimse ile kayıtlamışlardır.¹⁴¹

Serahsî ise en doğru olanın kötü bir iş etmiş olma hükmünü yalnızca imamın solunda namaza duran kişi için değil, aynı zamanda imamın arkasında duran kişi için de geçerli olduğunu ifade etmiştir.¹⁴² Serahsî bu hükmün sebebinin hadise ve hadisi açıklarken kurulan cümlenin gelişine bağlamaktadır. Zira imamın **solunda** durarak tek başına namaz kılan ile imamın **arkasında** tek başına namaz kılan kimsenin ibadeti İbn

¹³⁹ İmam Malik, “Kur’ân”, 43.

¹⁴⁰ Buharî, “Ezan”, 57-58; Nesaî, “İmame”, 45.

¹⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/146-147.

¹⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/146-147.

Abbas hadisine dayanarak geçerli sayılmıştır. Şöyle ki, İbn Abbas namaza Peygamber Efendimizin solunda durarak başlamış, Rasulullah (sa.) de sağ tarafında durması için onu namaz içerisinde tutup dolaştırarak sağına geçirmiştir. Sağına geçirirken İbn Abbas Peygamberimizin arkasında bulunmuş oldu. Bunun sonucunda imamın solunda veya arkasında durup imama uyararak namaz kılmanın caiz olduğu hükmü bu hadise dayandırılmaktadır. Serahsî'ye göre her iki durumda da namazın geçerliliği nasıl hadise binaen kabul ediliyorsa kötü bir iş işleme (isâet) hükmü de hem imamın solunda hem de arkasında duran kimseyi kapsamaktadır.

Bu bölümde iki başlık altına incelediğimiz konularda Serahsî meseleleri hadislerden deliller getirerek ele almış ve en son 'en doğru olan görüşe göre' diyerek kendi tercihini zikretmiştir. Esasen Serahsî'nin zikrettiği görüşler mezhebin genel kanaati olmakla birlikte Serahsî, bazı âlimlerin konuyu farklı değerlendirdiklerini ifade ederek onlara muhalefet etmiş ve mezhebin genel kanaatini bir de kendisi değerlendirmiştir. Biz de Serahsî'nin konuyu nasıl değerlendirdiğini görmek maksadı ile ayrıca yer vermek istedik.

2.3. ABDEST VE GUSÛL

Bu bölümde daha çok suların hükümleri üzerinde durulmuştur: Eşek ve katırın salyasının aktığı suyun hükmü, kedinin artığı, kurbağa, balık ve yengecin içinde öldüğü suyun hükmü, mai müsta'melin durumu vb. konular ile müstehazanın durumu, ihtilam olan fakat yaşlık görmeyen kimsenin durumu gibi hangi hallerde gusül alınacağı, hangi hallerde abdestin yenilenmesi gerektiği gibi konular da ele alınmıştır.

2.3.1. Gusülde Kadının Kâkülleri

Gusülde kadının başından alınının üzerine sarkan kâküllerinin meshi bahsinde Hanefî mezhep âlimleri ihtilâf etmişlerdir. İhtilâf edenler Peygamber'in (sa.) şu hadisini

delil olarak almışlardır: “*Her kılın altı cünüptür. Kılı yıkayın, deriyi (cildi) temizleyin.*”¹⁴³

Bazı âlimler kadının, her defasında sıkmak suretiyle kâküllerini üç defa ıslatacağını iddia etmişlerdir.¹⁴⁴

Serahsî’ye göre en doğrusu, zorluk olmasından kaynaklı sıkmanın gerekli olmadığı, fakat yukarıdaki hadisin de gereği olarak kâküllerin ıslatılacağı görüşüdür.¹⁴⁵ Serahsî bu görüşü ile itidal yolunu benimsemiş diyebiliriz. İlk olarak kadını zahmete sokacak ‘sıkma’ işleminin gerekli olmadığını, fakat yine ‘*her kılın altı cünüptür. Kılı yıkayın deriyi temizleyin*’ hadisin açık anlamını dikkate alarak kâküllerin ıslatılması gerektiğini belirtmiştir. Bir yandan kolaylık ilkesini benimseyen Serahsî, diğer yandan da ihtiyatı elden bırakmamıştır.

Guslederken kadının saç örgülerini açması gerekmediği gibi¹⁴⁶ kâküllerini de her defasında sıkmak suretiyle yıkaması gerekmez. Zira bu meşakkatli bir iştir. Peygamberimiz (sa.) şöyle buyurmuştur: “*Suyun, saçının diplerine ulaşması sana yetmez mi?*”¹⁴⁷ Esas olan saç diplerinin yıkanması olduğuna göre kâkül ve örgü gibi baştan sarkan değil başın üzerinde yer alan diplerin yıkanması, temizlenmesi gerekir. İbn Abidîn’e göre de su saç diplerine işlemişse sarkan kısımları yıkamak vacip değildir.¹⁴⁸

Bu bilgiler doğrultusunda kanaatimizce yıkama işlemi gerçekleştiğinde kâküllerin dipleri de ıslanacağına göre hadisin emri yerine getirilmiş olur. Saç dipleri ıslandıktan sonra sarkan kısım üzerinde suyu tekrar gezdirmek gerekmez.

¹⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/150; Kâsânî, *Bedâiu’s- Sanaî fî Tertîbi’ş-Şeraî*, 1/34.

¹⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/45.

¹⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/45.

¹⁴⁶ Merğinanî, *el-Hidâye*, 1/308.

¹⁴⁷ Müslim, “Hayız”, 35; Ebu Davûd, “Tahâret”, 99.

¹⁴⁸ İbn Abidîn, *Reddü’l-Muhtâr Ale’d- Dürrü’l-Muhtâr*, 1/287.

2.3.2. Eşek ve Katırın Salya ile Terleri

Her canlının artığının hükmü ile terinin hükmü aynıdır.¹⁴⁹ Çünkü ikisi de etten doğar.¹⁵⁰

Ehlî olan eşek etini yemek haramdır, fakat yabanî eşeğin (zebra) etini yemek helaldir. Ehlî eşekler vahşileşmeler bile etleri yine haram olmakla birlikte üzerine palan vurulan yabanî eşeklerin eti ise yine helaldir.¹⁵¹

Eşek ile katırın artığı şüphelidir. Şüphe temiz olmasından diyenler olduğu gibi temizleyici olmasından olduğunu söyleyenler de vardır. Sıhhatli görüşe göre onun şüphesi temizleyici olması noktasındadır. Zira onunla abdest alıp başını mesh eden bir kimse daha sonra temiz bir su ile abdest alsın başını yıkaması gerekmez. Ancak şüphe temizliğinde olmuş olsaydı ikinci kez abdest aldığı başını yıkaması gerekirdi.¹⁵²

Eşek ve katırın salya ve terleri ile alâkalı durumda Ebu Hanîfe'ye göre evcil eşeğin salyasının bulaştığı elbise ile bulaşan yer çok değilse, namaz kılınabilir. Ebu Yusuf'a göre ise fahiş miktarda olsa da namaz yine geçerlidir.¹⁵³ İmam Muhammed de elbise salyaya batsa bile o elbiseyle namaz kılınabilir, demiştir.¹⁵⁴ Zira İmam Muhammed'e göre eşek ve katır temizdir. O: "Dört şey vardır ki elbise içine düşerse pis olmaz: eşeğin artığı, mâ-i müsta'mel, eti yenen hayvanların idrarı, eşeğin sütü" demiştir.¹⁵⁵ Eşeğin artığını şüpheli kılan sebep ya eşeğin hükmünü bildiren deliller arasındaki teâruzdur ya da eşeğin hükmü hakkında sahabe arasındaki görüş ayrılığıdır. Katır da eşeğin soyundan olduğu için onun hükmüne tabidir.¹⁵⁶

Ebu Hanîfe'den üç görüş rivayet edilmiştir. Birinci görüşe göre eşeğin teri temizdir. İkinci görüşe göre ağır necasettir. Son görüşe göre ise hafif necasettir.

¹⁴⁹ Merğinanî, *el-Hidâye*, 1/340.

¹⁵⁰ İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/389.

¹⁵¹ İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/367.

¹⁵² Merğinanî, *el-Hidâye*, 1/344.

¹⁵³ Kerhî Ebu Yusuf'tan: Eti yenmeyen hayvanların tükürük ve terleri bir dirhem miktarından fazla olup elbiseye bulaşması halinde necaseti ğaliza olduğu hükmünü bildirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aynî, Bedreddin, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 1/467.

¹⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/158.

¹⁵⁵ İbnü'l Hümmam, *Şerhu'l-Fethu'l-Kadir Ale el-Hidâyetü'l-Şerhu'l-Bidâyetü'l-Mübedî*, 1/119.

¹⁵⁶ Merğinanî, *el-Hidâye*, 1/344.

Şemsu'l-Eimme Halvanî'ye göre de eşeğin teri pistir, fakat zaruretten dolayı beden ve elbiseden affedilmiştir.¹⁵⁷

El-Binâye Şerh-u Hidâye'de zikredildiğine göre Kadîhan şöyle demiştir: Ebu Hanîfe'ye ait üç görüş vardır. Birinci görüşe göre eşeğin teri ve tükürüğü necaset-i ğalizadır. İkinci görüşe göre necaset-i hakikiyedir.¹⁵⁸ Üçüncü görüşe göre ise fahiş miktarda olsa dahi namaza engel değildir.¹⁵⁹

Serahsî'ye göre eşek ve katırın terleri hakkındaki en doğru görüş temiz olduğudur. Az-çok kaydı olmadan en doğrusu onun tertemiz olduğunu ifade eden Serahsî bu konuda İmameyn'in görüşünü tercih etmiştir. Zira bir hadiste;

“Peygamber (sa.) çıplak eşeğe biniyordu”¹⁶⁰ geçmektedir. Serahsî'ye göre sıcak çöl havasında eşeğin terinin binicisine bulaşmamış olması mümkün değildir.¹⁶¹

Serahsî yukarıdaki hadise dayanarak eşek ve katırın terlerini temiz kabul etmiştir. Her canlının artığı ile teri aynı hükmü taşıdığına göre eşek ve katırın salyaları da temiz kabul etmek gerekir.

Görüldüğü üzere ehlî eşeğin eti, teri ve artığı konusunda birçok görüş ayrılığı mevcuttur. Bunun sebebi; artığı hakkındaki iki zıt görüşün bulunması (İbn Abbas'a göre artığı temizdir, İbn Ömer'e göre ise pistir) ve etinin yenilmesiyle ilgili haberlerde ihtilafın var olmasıdır. Bu mevzuda Serahsî konuyu işlerken **‘Dinin delilleri alâmetlerdir ve onlarda teâruz caiz değildir’** kaidesini zikretmiştir.

2.3.3. Kedinin Artığı

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşlerine göre kedinin artığı olan su mekruhtur. Ebu Yusuf'a göre ise onun artığında bir zarar yoktur, mekruh bile

¹⁵⁷ İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/389.

¹⁵⁸ Maddeten pis olan şeyler.

¹⁵⁹ Aynî, Bedreddin, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 1/467.

¹⁶⁰ Müslim, “Cenâiz”, 89; Nesaî, “Cenâiz”, 95.

¹⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/158.

değildir.¹⁶² Delil olarak da Hz. Aişe'nin (r.anha) rivayet ettiği hadis-i şerifi almıştır. Bu rivayete göre Peygamber (sa.),

“Nebi (sa.) su dolu bir kabı içmesi için eğip kediye yaklaşıyor, sonra da kalan suyla kendisi abdest alıyordu.”¹⁶³

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'in delili ise İbn Ömer'in rivayet ettiği hadis olarak geçmektedir. Bu hadiste Peygamber (sa.) şöyle buyurmaktadır:

“Kedinin yalamış olduğu kap bir defa yıkanır.”¹⁶⁴

Ebu Hureyre'den (ra.) gelen bir rivayette Peygamber (sa.) şöyle buyurmaktadır:

“Kedi, yırtıcı bir hayvandır.”¹⁶⁵

Serahsî'ye göre bu hadis, kedinin artığının pis olduğunu gösterir. Hz. Aişe'nin (r.anha) rivayet ettiği hadis ise temiz olduğunu gösterir. Bu durumda Serahsî: “Biz, her iki hadisi de uygulayarak, kedinin artığının mekruh olduğu hükmünde karar kıldık” diyerek Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmektedir. Tahavî (321/933) bu mekruhluğu etinin haramlığına bağlayıp bu kerahetin tahrime mekruh olduğunu belirtmiş, Kerhî (340/952) ise leş yediği durumda ağzının pisliğe bulaşık olacak olması sebebiyle kedinin artığının tenzihen mekruh olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁶

Serahsî'ye göre Kerhî'nin ‘tenzihen mekruh’ görüşü hem daha doğru hem daha sünnete uygundur.¹⁶⁷ Zira kedi insanlar arasında ve evdeki eşyaların içinde dolaşır. Necasetlik hususunda şöyle ki; kedi, fare yedikten hemen sonra ağzını kaba koyarsa su necis olur, yedikten biraz zaman geçtikten sonra ağzını kaba koyarsa necis olmaz. Zira kedi salyası ile yıkamış olur. Bu noktada İmam Ebu Yusuf da temizlenmek için suyun yukarıdan dökülme şartının zarureten sakıt olduğunu belirterek¹⁶⁸ Tarafeyn'e katılmakta ve böylece Serahsî'nin tercihi güç kazanmaktadır.

Ebu Hanîfe, İmam Muhammed, Tahavî ve Kerhî kedinin artığının hükmünün mekruh olmasında ittifak etmiş, fakat ‘tenzihî’ mi ‘tahrime’ mi olduğu konusunda ihtilaf

¹⁶² Merğinanî, *el-Hidâye*, 1/342.

¹⁶³ Ebu Davud, “Taharet”, 76; İbn Mâce, “Taharet”, 32.

¹⁶⁴ Tirmizî, “Taharet”, 68; Hâkim, *Müstedrek*, 1/521.

¹⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/442.

¹⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/160; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanaî*, 2/65.

¹⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/160.

¹⁶⁸ Merğinanî, *el-Hidâye*, 1/343.

etmişlerdir. Ebu Yusuf, Hz. Aişe'nin (r.anha) zikrettiği hadisin zahiri ile amel etmiş, kedinin artığını mekruh görmemiştir. Serahsî'ye göre ise kedinin artığının tenzihen mekruh olması sünnete daha uygundur. Serahsî'nin mekruh hükmüne ulaşmasında Hz. Aişe (r.anha), İbn Ömer ve Ebu Hureyre'nin rivayetleri etkili olmuştur. O her bir hadisi delil olarak almıştır.

Ayrıca farklı manada görünen iki hadisin bahsettiği kedi ile genel manadaki kedigiller mi yoksa özel manadaki 'ev kedisi' mi kastedildiği bizim tarafımızdan meçhul görünmektedir. Muhtemeldir ki hadiste 'yırtıcı' olarak geçen kediler vahşi kedilerdir, Peygamber'in (sa.) kediye su içirip daha sonra aynı kapla abdest aldığı kedi ise göz önünde olan, ev ve eşyaların içinde dolaşan ev kedisidir.

2.3.4. Mâ-i Müsta'melin Durumu

Kullanılmış su ile ilgili olarak *el-Asl*'da temiz kişinin kuyuya girmesi hâlinde kuyunun suyunu bozacağı yönünde bilgi geçmektedir. Bu su temizdir, fakat temizleyici değildir. Zira abdest almak gibi Allah'a yaklaşmak amacı ile kullanılan su temiz olsa dahi kullanılmış su hükmünü alır.¹⁶⁹ İmam Muhammed'e göre bedeninde herhangi bir pislik bulunmaksızın, kovayı almak için kuyuya dalan kimse suyu bozmaz.¹⁷⁰ Çünkü burada ne hades hâlinin giderilmesi ne de Allah'a yaklaşma gibi bir niyet olmadığından ibadet maksadı yoktur. Ebu Yusuf'a göre bu kimsenin kuyuya dalması gusül yerine geçmez ve suyu da ifsad eder.¹⁷¹

İmam Muhammed'e göre ise bu kişinin dalışı gusül yerine geçer ve su da ifsad olmamıştır. Hanefî mezhep âlimlerinden bazılarına göre bu ihtilâfın temeli bir esasa dayanmaktadır. Ebu Yusuf'a göre bir suyun mâ-i müsta'mel olabilmesi için ya hades dediğimiz abdestsizlik hâli giderilmeli ya da ibadet etme niyeti olmalıdır. Örneğin; cünüp bir kimse kuyuya düşen bir şeyi çıkarmak maksadı ile kuyuya girse, Ebu Yusuf'a göre bu kimsenin ne cünüplüğü ortadan kalkar ne de su necis olur. Çünkü Ebu Yusuf'a göre cünüplüğün ortadan kalkması için kişinin suyu üzerine dökmesi şarttır. Kuyunun

¹⁶⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/25.

¹⁷⁰ İhtiyar adlı eserde bu görüşün sahibi olarak İmameyn zikredilmiştir.

¹⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/163-164.

suyunun necis olmamasının sebebi de kişinin sevap maksadı ile suyu kullanmamış olmasıdır. İmam Muhammed'e göre suyu üzerine dökme şartı olmadığı için adamın cünüplüğü ortadan kalkar, fakat ibadet maksadı olmadığı için su müsta'mel olmaz. İmam Ebu Hanîfe'ye göre ise adamın cünüplüğü ortadan kalkmaz su da necis olur.¹⁷²

Bir önceki örneğe dönecek olursak eğer abdestsizlik hâli gideriliyorsa su mâ-i müsta'mele dönmüştür. Bu kişi gusül abdesti almış sayılmaz. İmam Muhammed'in benimsediği esasa göre ise su ancak Allah'a yaklaşma maksadıyla yani ibadet yapma maksadıyla kullanılırsa mâ-i müsta'mel olur. Niyet olmaksızın da gusül abdesti alınmış olur. Bu durumda adam temiz olurken su ise müsta'mel olmamıştır. Çünkü bu kişinin ibadet niyeti yoktur. Serahsî'ye göre İmam Muhammed'den böyle bir metin elimize ulaşmadığı için İmam Muhammed'in görüşü kuvvetli değildir.¹⁷³

Serahsî'ye göre doğru olan görüş Ebu Yusuf'un görüşüdür: Abdestsizlik hâli su ile izale ediliyorsa su ifsad olur, bozular.¹⁷⁴ Ebu Yusuf ve İmam Azam'a göre mâ-i müsta'mel necistir. Peygamberimiz (sa.): “*Herhangi biriniz durgun suya bevletmesin ve durgun suda cünüplükten gusletmesin*” buyurarak hakiki necaset ile hükmi necaseti eşit tutmuştur. Onlara göre nasıl ki hakiki necaseti gideren su necis oluyorsa, hükmi necaseti gideren su da necis olur.¹⁷⁵ Mâ-i müsta'melin temiz olup temizleyici olmaması İmam Muhammed'e göredir. Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf'a göre mâ-i müsta'mel necistir.¹⁷⁶

Ayrıca kap ile kuyu bir değildir. Zira kabı (kovayı) alabilmek için kuyuya ayak sokma ihtiyacı vardır. Bu nedenle cünüp bir kimse elini ya da ayağını kuyunun içine soksa kuyunun suyu bozulmaz. Fakat bir kaba soksa o su bozular. Çünkü kapta yalnızca elin sokulmasına ihtiyaç vardır, ayağın sokulmasına ihtiyaç yoktur. Bunlar sonucunda kuyuya ayak sokma ihtiyacı nedeniyle affedilmiş, kaba ayak sokmak ise affedilmemiştir. Serahsî Ebu Yusuf'un bu açıklamalarına istinaden dalgıcın kuyuya girmesiyle suyun müsta'mel olmayacağını benimsemiştir.¹⁷⁷

¹⁷² Merğınanî, *el-Hidâye*, 1/326-327; İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/353.

¹⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/163-164.

¹⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/163-164.

¹⁷⁵ Merğınanî, *el-Hidâye*, 1/324-326.

¹⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/53; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanaî*, 1/83; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s.77.

¹⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/163-164.

Serahsî, Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf'un delil olarak getirdiği 'bevl' hadisini zikrettikten sonra '**Pisliğin kullanılması haramdır**' kâidesini zikretmiştir. Bu kâideye göre hadisteki yasaklama suyun ifsâd olacağını göstermektedir.

2.3.5. İdrar Bulaşan Elbisenin Durumu

İmam Muhammed'e göre eti yenen hayvanın idrarı bir elbiseye bulaşursa onu pis hâle getirmez. Hatta elbise idrardan ıslansa bile o elbiseyle namaz kılmak caizdir. Çünkü İmam Muhammed'e göre eti yenen hayvanın idrarı temizdir. Bu idrar kuyuya karışsa suyu bozmaz, tedavi veya başka bir amaçla içilebilir, elbiseye bulaşsa namaza mâni değildir. Çünkü İmam Muhammed' göre idrar **temizdir**.¹⁷⁸ Enes'ten (ra.) gelen rivayeti delil olarak getirmiştir:

“Urane'den bir grup insan Medine'ye gelerek Müslüman olmuşlardı. Medine'nin havası kendilerine yaramamış, renkleri sararıp solmuş, karınları şişmişti. Bunun üzerine Resulullah (sa.) onlara şehrin dışına çıkıp, buradaki zekât develerinin idrar ve sütlerinden içmelerini emretti...”¹⁷⁹

Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf'a göre ise böyle bir durumda elbise pislenmiş olur. Bunun temelinde de Ebu Yusuf ve Ebu Hanîfe'ye göre eti yenen hayvanın idrarı **hafif necasettir**.¹⁸⁰ Eti yenen hayvanın idrarı suya karışsa, bu idrar kuyunun suyunu bozar, Ebu Hanîfe'ye göre ne tedavi ne de başka bir maksatla idrar içilir, Ebu Yusuf'a göre yalnız tedavi maksadıyla içilmesi caizdir.¹⁸¹ İmam Muhammed' göre ise her zaman içilebilir.¹⁸² Şeyhayn'in¹⁸³ delili ise şu hadis-i şeriflerdir:

“İdrardan sakının! Muhakkak ki kabir azabının çoğu idrar yüzündendir.”¹⁸⁴ Bu hadis-i şerif Urane hadisinden sonra olduğu için onun hükmünü kaldırmıştır.¹⁸⁵

¹⁷⁸ Halebî, İbrahim b. Muhammed b. , *Mecmâu'l-Enhûr fî şerhi Mültekâ'l-Ebhûr*, 1/52.

¹⁷⁹ Buharî, “Megazî”, 36; Müslim, “Kasame”, 9.

¹⁸⁰ Merğınanî, *el-Hidâye*, 1/392.

¹⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/164-166; Halebî, *Mecmâu'l-Enhûr*, 1/52.

¹⁸² Halebî, *Mecmâu'l-Enhûr*, 1/52.

¹⁸³ Hanefî literatüründe Ebu Hanîfe ile İmam Ebu Yusuf hakkında kullanılan tabir.

¹⁸⁴ Taberânî, *el-Mu'cem 'ul-Kebûr*, 11/79-84; Hâkim, *Müstedrek*, 1/563.

¹⁸⁵ Davudoğlu, Ahmet, *Mevkûfat Mültekâ Tercümesi*, 1/52.

Peygamber (sa.) kabrin Sa'd b. Muaz'ı (ra.) sıktığını haber verince O'na (sa.) durumun nedeni soruldu. Allah Resulü (sa.): “*Kendisi idrardan sakınmazdı*” buyurdu.¹⁸⁶ Şeyhayn'e göre Peygamber (sa.) bu sözyle onun, ilaç olarak deve idrarından sakınmadığını kastetmiştir, yoksa kendi idrarından sakınmadığı değildir. Zira kendi idrarından sakınmayan kişinin namazı caiz olmaz. Şeyhayn'e göre bu hadisteki anlam; İdrar, iki gıdadan bozulup kokuşarak oluşmuştur. Dolayısıyla artık pis olmuştur. Enes'ten (ra.) rivayet edilen hadise gelince ‘idrar içme’ hadisesi sadece Humejd'in Enes'e (ra.) dayandırdığı rivayette vardır. Katâde, Enes'ten (ra.) rivayetinde süt içmekten bahsetmiş, fakat idrar içmekten söz etmemiştir. Ayrıca İmam Muhammed'in delil olarak getirdiği hadisin Urane kavmine has olma ihtimali de vardır. Diğer bir ihtimal de Uraelilerin Allah'ın ilminde kâfir olmaları ve Allah Resulüne vahiy yoluyla onların dinden dönmüş olarak can vereceklerini öğrenmiş olmasıdır.¹⁸⁷

Serahsî, ‘idrar içme’ hadisesinin sadece Humejd'in Enes'e dayandırdığı rivayette var olması sebebiyle hadisin delil olarak kabulü noktasında şüphenin mevcut olduğunu bu nedenle de onun delil alınmayacağı görüşündedir. Ayrıca ona göre bir kâfirin pis bir madde ile şifa bulması uzak değildir.

Deliller ve ihtimaller doğrultusunda idrar bulaşan elbisenin durumu ile alakalı olarak İmam Muhammed'e göre elbise temizdir, Şeyhayn'e göre ise pistir. Fakat yine Şeyhayn'e göre idrar çok fazla olmadığı sürece onunla namaz kılınabilir. Nitekim onun pis oluşunda ihtilaf olması ve zaruri durumlarda tedavi maksadıyla kullanılabilmesi söz konusudur. Ebu Hanîfe'ye göre elbise için ‘çok fazla/fahiş’ demek, dörtte bir ve daha fazlası demektir. Ebu Hanîfe'nin ‘dörtte bir’ sözünden maksadın; Elbisenin eteği gibi, idrarın bulaştığı yerin dörtte biri diyenler olduğu gibi, elbisenin tamamının dörtte biri olarak yorumlayanlar da vardır.¹⁸⁸

Ebu Yusuf'a (ra.) göre ise ‘çok fazla’ nın ölçüsü, eni boyu bir karıştır. İmam Muhammed'e göre ise hayvan dışkısı ve diğer pislikler açısından ölçüsü, iki ayağı kaplayacağı yer kadardır ki bu da eni-boyu bir karışa yakın bir ölçüdür.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Buharî, “Vudû”, 55; Müslim, “Taharet”, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/225.

¹⁸⁷ Müslim, “Kasâme”, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/186; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/164-166.

¹⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/164-166.

¹⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/165.

‘Çok fazla’ nın ölçüsü konusunda Serahsî’ye göre doğru olan elbisenin tamamının dörtte biridir. Zira bir şeyin dörtte biri o şeyin tamamı hükmündedir. Serahsî gerekçe olarak abdestte başın dörtte birinin meshinin, tamamının meshi gibi kabul edilmesini getirir.¹⁹⁰

2.3.6. Eti Yenmeyen Kuşların Dışkılarının Hükümü

Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf’a göre eti yenmeyen kuşun dışkısının bulaştığı bir elbise ile namaz kılmak caizdir. İsterse bu dışkı bir dirhemden¹⁹¹ büyük olsun. İmam Muhammed’e göre ise bu tür bir dışkının bulaştığı elbise ile namaz kılmak caiz değildir. İmam Muhammed’e göre eti yenmeyen kuşlar ve eti yenmeyen yırtıcı hayvanların dışkıları arasında fark yoktur. İki türde de yedikleri şeyler mahiyet değiştirerek fâsid hâle gelmişlerdir. Bu nedenle iki dışkı da necistir. Hanefî âlimlerden bazıları Şeyhain’in görüşünü farklı yorumlamışlardır. Onlardan bir kısmı bu tür kuşların dışkılarının pis olduğunu, fakat sakınmanın mümkün olmaması ve herkesin başına gelme durumu bulunduğu için ‘çok fazla/fahiş’ miktarın ölçü alındığını söylemişlerdir.¹⁹²

Serahsî’ye göre en doğrusu ise eti yenmeyen kuşların dışkılarının pis değil, **temiz** olduğudur. Serahsî, akîl bir gerekçeye dayanarak pis olması açısından eti yenen hayvanla, eti yenmeyen hayvan arasında fark olmadığını belirtmiştir. Ona göre mademki eti yenen kuşların dışkıları temizdir o zaman eti yenmeyen kuşların dışkıları da temizdir. Tüm bunlar sonucunda Serahsî’nin, Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf’un görüşünü benimsediği görülmektedir.¹⁹³

İmam Muhammed’e göre kuşlar ve insanlar bir arada bulunmadıkları için kuşların pisliğinden korunmak imkânsız değildir. Şeyhain’e göre ise onların pisliklerinden korunmak imkânsızdır.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/164-166.

¹⁹¹ Yaklaşık 3,2 gr.

¹⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/171.

¹⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/171.

¹⁹⁴ Merğinanî, *el-Hidâye*, 1/394.

İmam Muhammed'e göre eti yenmeyen kuşlar ile eti yenmeyen yırtıcı hayvanlar arasında bir fark yoktur. Serahsî'ye göre de eti yenen kuşların dışkıları ile eti yenmeyen kuşların arasında bir fark yoktur, ikisinin de dışkıları temizdir. Serahsî 'imkân- imkânsızlık' ölçütünden ziyade İmam Muhammed gibi etin yenmesi ve yenmemesi üzerinden bir kıyas yapmış görünmektedir. Burada iki uygulamayı da dikkate almak daha isabetli olur diyebiliriz. Günümüz şartları dâhilinde o pisliği temizleme imkânlarına ulaşmak daha kolaydır ve çok sık karşılaşılan bir durum değildir. Bu durumda İmam Muhammed'in görüşü ihtiyat açısından daha uygundur. Eti yenmeyen kuşların dışkıları ile daha sık karşılaşılan ve sakınmanın mümkün olmadığı, temizleme açısından imkânların daha sığ olduğu yerlerde Şeyhain'ın görüşü ile amel edilebilir. Doğrusunu ancak Allah bilir.

2.3.7. Kurbağa, Balık ve Yengecin Suda Ölmesi Durumu

Doğumu suda olan hayvanların orada ölmeleri suyu fâsid kılmaz. Yengeç, kurbağa ve balık da bu hayvanlardandır. Bir hayvan doğup yaşadığı yerde ölürse o hayvana 'pis' hükmü verilmez.¹⁹⁵

Ebu Yusuf'a göre bu hayvanlardan biri suda parçalanırsa suyu fâsid kılar. Zira ona göre balık, yengeç ve kurbağanın kanı pistir, parçalanırlarsa su necis olur.¹⁹⁶ İmam Muhammed'e göre bu hayvanlar suyu necis kılmazlar. Zira bu hayvanlarda necis kılıcı bir kan yoktur. Vücudunda çok miktarda akıcı kanı olan hayvanlar suda doğmazlar. İmam Muhammed'e göre suyun içinde şişeler de hüküm aynıdır.¹⁹⁷ Hatta İmam Muhammed'e göre böyle bir sudan içmekte veya abdest almakta bir sakınca yoktur.¹⁹⁸ Fakat kurbağa suda parçalanır ve dağılırsa o sudan içmeyi mekruh kabul eder. Bu kerahet, suyun necis olmasından kaynaklanmamaktadır. Suyun içinde kurbağa parçalarının bulunmasındandır. Zira kurbağa yenilmeyen hayvan grubundandır.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/172; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/25.

¹⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/172.

¹⁹⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/25.

¹⁹⁸ Şeybanî, *el-Asl*, 1/23.

¹⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/172.

Serahsî'ye göre en doğrusu ölen balığın suyu necis kılmamasıdır. Ona göre bunun temel iki sebebi vardır. Birincisi doğumu ve yaşam alanı su olan bir hayvanın yine suda ölmesi engellenemez. İkincisi de bu hayvanlar akıcı kana sahip değildir. Bu hayvanlarda sıvı bir madde vardır. Öyle ki bu madde güneşte bırakılırsa beyazlar. Hâlbuki kan kararır. Kendisi pis olmayınca civarı da pis olmadığı için sirke, meyve suyu, süt gibi su olmayan başka sularda ölseler dahi o sıvıları bozmazlar.²⁰⁰ İmam Serahsî'nin bu konuda İmam Muhammed ile aynı görüşte olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. O, açıklamalarına kuvvet kazandırmak amacı ile suda doğan ve orada yaşayan hayvanların kanlarının diğer kara hayvanlarının kanlarından farklı olduğunu açıklamıştır. Bu hayvanların kanı, kara hayvanlarının kanı gibi zaman geçtikçe siyahlaşmaz ve pıhtılaşmaz. Bu netice ile ona göre su hayvanının kanı hukuken necis kabul edilen kan konumunda değildir.

2.3.8. Kuyunun İçine Fare, Kedi, Tavuk, Koyun ve İnsan Düşüp Ölmesi

Kuyunun içine fare, kedi, tavuk, koyun ve insan düşüp öldüğünde İmam Muhammed'e göre bir fare için yirmi kova²⁰¹, kedi ve tavuk için kırk kova, koyun ve insan için ise kuyunun tamamı boşaltılır. Hasan b. Ziyad'ın rivayetine göre Ebu Hanîfe; gübre ve küçük farede 10 kova, büyük farede 20 kova, güvercinde 30, tavukta ise 40 kova boşaltılır. Koyun ve insan düşen kuyu ise tamamen boşaltılır. Tavuk fareden, koyun ve insan da tavuktan daha ağır olduğu için suyun dibine batma durumları da değişiklik arz eder. Ağırlık arttıkça çıkarılması gereken su miktarı da artar. Kuyuya düşen hayvanın bedeni dağılırsa kuyu tamamen boşaltılır. Dağılmaması ve parçalanmaması kısmî boşaltım için bir şarttır. Hayvanın tamamen dağılmasıyla ondan etrafa yayılan ıslak necaset vardır. Bu dağılan parçalar, idrar gibi sıvı bir pisliktir. Bu yüzden İmam Muhammed'e göre bir farenin kuyruğu kopup düşse kuyudaki bütün su

²⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/172.

²⁰¹ Halebî, *Mecmâu'l- Enhûr*, 1/52'de 20 kova su çekilmesinin hükmü vacip, 30 kova su çekilmesinin hükmü de müstehap olarak verilmiştir.

boşaltılır. Zira kuyruğun kopma yerinde muhakkak pis bir sıvı ortaya çıkar. Eğer bu durumdaki hayvanlar suya tamamen gömülürlerse, kuyu da tamamen boşaltılır.²⁰²

Ebu Hanîfe (ra.) bu durumda kuyunun tamamen boşaltılması değil, o kuyudan 100 kova su çekilmesinin yeterli olacağı görüşündedir. Serahsî bu ölçünün Kûfe kuyularında fazla su bulunmadığı için böyle az tutulduğunu belirtmiştir. İmam Muhammed *Nevâdir*'de bu durumda kuyudan 200 ya da 300 kova suyun çekileceği görüşündedir. Bu ölçünün arkasında da Bağdat kuyularında suyun çok olması yatmaktadır. Ebu Yusuf'a göre ise kuyunun içindeki su miktarı kadar su çekilir. Kuyunun derinliği ve genişliğine bakılarak bir kuyu kazılır. İçerisine pislik düşen kuyunun suyu yeni açılan kuyuya boşaltılır. Yeni kuyu dolunca eski kuyu da boşaltılmış olur. Ebu Yusuf'a göre bir diğer çözüm yolu da içine pislik düşen kuyunun içerisine uzun bir kamış sokulur. Bu kamış, kuyunun dibine kadar batırılır ve kuyunun derinliği kamış üzerine işaretlenir. Daha sonra kuyudan 10 kova daha su çekildikten sonra kamış tekrar kuyuya batırılır ve suyun ne kadar azaldığına bakılır. Eğer suyun 1/10 miktarında azaldığı görülürse, kuyuda 100 kova su olduğu bilinir.²⁰³

Serahsî'ye göre en doğrusu bu işin ehli olan iki kişinin kuyuya bakarak suyun miktarı tespit etmesi ve bu iki kişinin söyledikleri miktar kadar suyun boşaltılmasıdır. Bu kimselerin dediği miktarda su boşaltıldıktan sonra kuyu temiz duruma gelmiş olur. Serahsî'ye göre fıkhı en uygun olanı budur.²⁰⁴ Bu görüş ile Serahsî, üç imama karşı gelmiş diyemeyiz, fakat sabit verilen kova miktarlarından ziyade daha uygulanabilir bir çözüm ürettiğini söyleyebiliriz. Nitekim verilen kova miktarlarında çevrenin su imkânlarının göz önünde tutulduğunu yukarıda kendisi belirtmiş idi. Bu doğrultuda her çevrenin imkânları ve bilirkişileri ile suyun boşaltılması daha uygun ve uygulanabilir gözükmektedir.

²⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/173-174.

²⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/173-174.

²⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/173-174. Mevsîlî'nin *el-İhtiyâr* adlı eserinde 1/29'da Ebu Hanîfe'nin kuyudan su çekme konusunda miktar belirtmediği ve kişide oluşan zannı galibe göre hareket edilmesi gerektiği bilgisi yer almaktadır.

2.3.9. İçinde Farenin Öldüğü Kuyudan Abdest Alma Meselesi

Ebu Hanîfe'ye göre bir kişi, içinde fare öldükten sonra o kuyudan abdest almış ise namazlarını iade etmesi gerekir. Farenin kuyuya ne zaman düştüğü meçhul ise ve fare şişmişse ihtiyaten üç gün, üç gecelik namazını iade eder. Eğer fare şişmemişse bir gün bir gecelik namazını kaza eder. Ebu Hanîfe'ye göre farenin ölümüne kuyuya düşmesi sebep olmuştur. Ayrıca şişme de zaman aşımını gösterir. Zaman aşımı için de en az süre üç gündür. Ebu Hanîfe zaman aşımı bahsini cenaze üzerinden örneklendirir ve cenaze namazı kılınmadan gömülen kimsenin gömüldükten sonraki üç gün içerisinde cenaze namazının kılınacağını ifade eder. Zira ona göre bu süreden sonra o kimse parçalanıp dağılır.²⁰⁵

İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre ise o kişi, fare kuyunun içindeyken abdest aldığı tam olarak bilmedikçe hiçbir şeyi kaza etmez. Ebu Yusuf'a göre kişi şüphe ile namazı iade etmez. Bu tıpkı elbisesinde pislik var iken namaz kılan, pisliği daha sonra fark eden fakat kendisine ne zaman bulaştığını bilmeyen kimsenin namazlarını iade etmemesine benzer. Ebu Hanîfe bu görüşe şu şekilde cevap vermiştir: İnsanın gözü elbisesinde olur dolayısıyla üzerinde bir pislik olursa bunu görür. Kuyu ise insandan uzak mesafededir ve insanın gözü sürekli orada olmaz. Bu noktada ihtiyatlı davranmak gerekir. Serahsî'ye göre kıyas, İmameyn'in kavlini benimsemeyi gerektirmektedir. Zira kuyunun suyunun temiz olduğu kesin idi. Kuyunun pislenmesi durumu ise şüpheli idi. Kesin bilgi şüphe ile ortadan kalkmayacağına göre o kimsenin bir şey kaza etmesi gerekmez.²⁰⁶

Serahsî'ye göre esas olan ihtiyat ile hareket etmektir. Yani ona göre kuyu ve elbise konusunda ihtiyat dikkate alınmalı ve kaza edilmelidir. Bu sonuç ile Serahsî, Ebu Hanîfe'nin görüşünü benimsemiş, bunu belirtmek için de 'Biz deriz ki' ifadesini kullanarak²⁰⁷ diğer iki imamın görüşünü 'Biz' ifadesinin kapsamı içine dâhil etmemiştir. Serahsî, bu tercihi ile kıyası terk etmiş ve ihtiyata sarılmıştır.

²⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/174.

²⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/174.

²⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/174.

Serahsî bu konuyu işlerken üç kâide zikretmiştir. Bunlardan ilki; içinde farenin öldüğü ve daha sonra şiştiği kuyudan abdest alan kimsenin üç gün üç gecelik namazını ihtiyaten kaza etmesi ile ilgili olan **‘Zaman aşımının süresi en az üçtür’** kâidesidir. Diğeri İmameyn’in görüşünü zikrederken kullanılan **‘Şüphe kesin bilgiyi ortadan kaldırmaz’** kâidesidir ki bu daha sonra ‘Şek ile yakîn zail olmaz’ şeklinde formülize edilmiştir. Bu kâide şer’i hüküm çıkarma yöntemlerinden olan istishabın temel fikrini oluşturmaktadır. Ayrıca Serahsî’nin birçok farklı meseleyi çözümlemede bu kâideyi kullandığı görülmüştür. Son kâide ise **‘İhtiyatlı olmak daha evlâdır’** kâidesidir. Bu kâide ile de Serahsî kendi tercihini ortaya koymuştur. Çalışma içerisinde birçok konuda Serahsî’nin ihtiyat ilkesini oldukça fazla dikkate aldığı tarafımızca tespit edilmiştir. O, özellikle ibadet ile ilgili konularda bu ilkeyi vurgulamış ve ibadetlerde ihtiyatlı davranmayı vacip kabul etmiştir.

2.3.10. Islak Üç Parmak ile Mesh Yapmak

Serahsî’nin belirttiğine göre İbn Rüstem (211/826) *Nevadir*’de İmam Muhammed’in bu konuyla alakalı şu görüşüne yer verir; İmam Muhammed’e göre bir kimse üç parmağı başına koyar ve saçının üzerinde yürütmezse bu caizdir. İmam Muhammed kendisiyle mesh eden parmakları göz önüne almış ve parmakların sayısının on olduğunu, bunun dörtte birinin de iki buçuk olduğunu, tek parmağın da bölünemeyeceği için üçe tamamlandığını belirtmiştir. Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf’un görüşüne göre ise ıslaklık başın dörtte bir miktarına değince caiz olur, ıslaklık başın dörtte birine değmezse caiz değildir. Şeyhain ise bu konuda mesh edilen parmakları değil, mesh edilen kısmı esas almışlardır.²⁰⁸

Serahsî, İmam Muhammed’in görüşünü benimsemiş ve ‘Biz Hanefilerin delili şudur; Parmakları koymakla su kullanılmış olur. Bu parmakları başın üzerinde gezdirmekle farzın yerine getirilmesi caiz değildir’ demiştir.²⁰⁹

²⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/180.

²⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/180.

İbn Rüstem'in *Nevadir* adlı kitabında İmam Muhammed'in, bir parmağı üç defa suya batırma da caiz olacağı görüşü zikredilmektedir.²¹⁰ Muhammed b. Seleme'ye (ö.?) (ra.) göre ise parmağıyla başın dört tarafını mesh etse caizdir.²¹¹

Serahsî'ye göre en doğrusu ise bu şekilde bir mesh şeklinin caiz olmadığıdır. Farz olan el ile mesh etmektir. Parmakların çoğu da el yerine geçer. Başa ya da meste mesh ederken veya teyemmümde kişi üç parmağı kullansa, elin tamamıyla mesh eden kimse gibi olur. Ona göre üç parmaktan az olan parmak ile mesh gerçekleşmez.²¹²

Bunlar da gösteriyor ki Serahsî, *Nevadir*'de İmam Muhammed'e nispet edilen tek parmak ile üç defa başı mesh etme görüşüne katılmamakta, fakat bir defa da üç parmak ile mesh görüşüne katılmaktadır. Nitekim mesh ederken üç parmak kullanmak vacip kabul edilmiştir.²¹³ Ayrıca Serahsî parmakların çoğunun el yerine geçtiğini görüşü ile '**Çok, bütün sayılır**' kâidesinden istifade etmiştir. Ona göre az ile çok arasındaki fark üç parmağıdır.

Başını mesh etmekte farz olan nasiye miktarıdır ki bu da başın dörtte birine denktir.²¹⁴ Tarafımızca mesh edilmesi istenen uzuv baş olduğu için parmakların dörtte biri değil başın dörtte biri esas alınması daha isabetli görünmektedir.

2.3.11. İhtilâm Olmadan Yaşlık Görme Durumu

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre bir kimse uyandığı zaman yatağında, uyuğunda veya elbisesinde mezi bulursa ihtiyaten yıkanması gerekir.²¹⁵ Delil olarak şu hadisi zikretmişlerdir: Rasulullah (sa.) şöyle buyurmuştur:

*"Kim sabaha çıkar da çamaşırında bir yaşlık bulursa, bir şey hatırlamasa da gusletsin. Kim ihtilâm olur sonra da kuruluk üzerine sabahlarsa gusletmesi gerekmez."*²¹⁶

²¹⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-Sana'i*, 1/5.

²¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/181.

²¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/181.

²¹³ *Fetâva'al-Hindiyye*, 1/5.

²¹⁴ *Fetâva'al-Hindiyye*, 1/5.

²¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/188; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/21.

²¹⁶ Tirmizî, "Taharet", 82; İbn Mace, "Taharet", 112.

Ebu Yusuf ise bu kimsenin gusletmeyeceğini zira geceyi kesin bir şekilde temiz geçirdiğini, şüpheye bağlı olarak cünüp muamelesi görmeyeceğini belirtmiştir. Mezi çıkması ise gusletmeyi gerektirmez. Mezi çıkması ile gusletmek ittifak ile gerekli görülmemiştir.²¹⁷

Serahsî, mezhebin de görüşü olan Tarafeyn'in²¹⁸ görüşünü benimsemiş ve Ebu Yusuf'un görüşünde olmadığını belirtmek için de cümleye başlarken 'biz' ifadesini kullanarak Ebu Yusuf'u dışarıda bırakmıştır. 'Biz' ifadesiyle başladığı cümlede bu durumda çıkan şeyin meni olduğunu, zira meninin havayla teması hâlinde incelleme gibi bir özelliğinin olduğunu belirtmiştir.²¹⁹

İmam Muhammed'in 'bir mezi bulursa' sözünden maksat da mezinin kendisi değil, mezi şeklinde olan şeydir.²²⁰

Görüldüğü üzere Ebu Yusuf'un görüşünün altında '**Şüphe kesin bilgiyi ortadan kaldırmaz**' kâidesinin uygulaması vardır. Ona göre daha önce varlığı kesin olarak bilinen bir şey ile hükmetmeye devam etmeli, şüphe ile hareket edilmemelidir. Serahsî ise ibadetler noktasında ihtiyatı öncelikle ve şüpheli olanı terk ederek '**İhtiyatlı olmak daha evlâdır**' kâidesini benimsemiştir.

2.3.12. Büyük veya Küçük Havuz Ölçüleri

Küçük ve büyük havuz arasındaki fark sâfilik²²¹ durumu ile bilinir. Mezhebin kabul edilen görüşüne göre bir yanı hareket ettirildiğinde öte yanı da hareketleniyorsa o havuz küçüktür. Eğer öte yanda bir hareketlilik olmuyorsa bu havuz büyüktür.²²² Bir tarafına dokunulduğunda diğer tarafı çalkalanmayan göle necaset girerse, necasetin girmediği yerden abdest alınabilir. Nitekim bu derece büyük bir gölde bulunan necasetin, suyun her tarafına dağılmış olması pek akla gelmez.²²³ Büyük-küçük havuzun tespitinde ayrıca havuzdan bir avuç su alındığında suyun dibinin açılır olup

²¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/188.

²¹⁸ Hanefî literatüründe Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed hakkında kullanılan tabir.

²¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/188.

²²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/189.

²²¹ Net³.

²²² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/190; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/24.

²²³ Merğinanî, *el-Hidâye*, 1/321.

olmaması da göz önüne alınır. Bir avuç su alındığı zaman dibi açılmaz ve hemen arkasından su gelirse bu büyük havuzdur.²²⁴

Ebu Hanîfe'ye göre hareket ettirmenin şekli, abdest alan kişinin hareket ettirmesidir. Ebu Yusuf'a göre hareket ettirmenin şekli, suya dalan bir kimsenin hareket ettirmesidir.²²⁵

Serahsî'ye göre Ebu Hanîfe'nin görüşü daha geniştir.²²⁶ Ebu Yusuf ile Ebu Hanîfe'nin görüşlerinin sınırları ve niteliği mukayese edildiği zaman Ebu Hanîfe'nin görüşü daha kapsayıcı ve daha genelgeçer görünmektedir. Şöyle ki; Ebu Yusuf'un görüşünde suya dalıp hareket ettirecek olan kimsenin boyu, ağırlığı, cinsiyeti ve yetişkinlik düzeyi meçhul olmakla birlikte değişken bir durum arz etmektedir. Zira ergen bir çocuk ile yetişkin bir bireyin dalışı, bir kadın ile erkeğin dalışı, zayıf biri ile şişman birinin dalışı esnasında oluşacak olan dalga boyu bir değildir. Buna göre tek bir yerdeki havuzu kullanma durumunda hükümler bireysel olarak değişecek demektir. Oysa abdest alma esnasında oluşacak olan hareketlilik, dalga boyu az bir farkla herkesin benzerdir. Bu nedenle Ebu Hanîfe'nin görüşü daha kuşatıcı ve daha genelgeçer görünmektedir.

2.3.13. Müstehâzanın Abdestinin Bozulma Zamanı

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre müstehâzanın abdesti namaz vaktinin çıkmasıyla bozulur ve başka bir namaz için yeniden abdest alması gerekir. Züfer'e (ra.) göre başka bir namaz vaktinin girmesiyle abdesti bozulur. Ebu Yusuf'a göre her ikisiyle de abdesti bozulur. Bu ihtilâfin semeresi: Özur sahibi kadın, sabah namazı vaktinde abdest aldığıında, Tarafeyn'e göre sabah namazı vaktinin çıkmasıyla abdesti bozulur. Züfer'e göre bozulmaz. Zira ona göre başka bir namaz vakti girmemiştir. Ebu Yusuf'a göre her iki hâlde de bozulur. Çünkü bu abdest olumsuz (menfi') faktörle yapılmış bir temizliktir ve vakit ile takdir olunur. Vaktin öncesi ya da sonrasına itibar edilmez.²²⁷

²²⁴ İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/336.

²²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/190.

²²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/190.

²²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/210; Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1/46.

Kuşluk vaktinde abdest alsa, güneş batıya meylettği zaman Tarafeyn'e göre abdesti bozulmaz. Bu abdest ile öğle namazının vakti çıkıncaya kadar vakit namazı kılabilir. Züfer ve Ebu Yusuf'a göre ise bozulur. Bu abdest ile ancak, öğle vakti girinceye kadar namaz kılabilir. Bu iki imama göre vaktin girmesiyle ihtiyaç yenilenmiştir. Bu sebeple abdest alması gerekir. Serahsî Tarafeyn'in görüşünü benimsemiş ve 'bize göre müstehâzanın abdesti, bu abdeste ihtiyacı kalmadığında bozulur ki bu da vaktin çıkmasıyla olur' demiştir.²²⁸ Tespit edebildiğimiz kadarı ile Serahsî'nin bu cümlesi haricinde tercihinin herhangi başka bir dayanağı bulunmamaktadır.

Sabah namazı kılındıktan ve güneş doğduktan sonra öğle namazına kadar olan vakit; mühmel bir vakittir. Bu vakit içerisinde farz namazı kılınmaz, farz olmayan bayram ve kuşluk namazları kılınır.²²⁹ Bu bilgi doğrultusunda tarafımızca kuşluk namazı örneğinde Ebu Yusuf ve Züfer'in görüşü daha uygun olabilir. Zira mühmel vakit olarak isimlendirilen kuşluk namazı vaktinde farz bir namaz eda edilemez. Öğle namazı vaktinin girmesi ile de farz bir namaz kılınacak olması sebebiyle ihtiyaç yenilenmiştir diyebiliriz, fakat doğrusunu yalnızca Allah bilir.

2.3.14. Koyun ve Deve Dışkısının Kuyuya Düşmesi

Kuyudaki pisliğin az olması durumunda istihsanen kuyu temiz kabul edilmiştir. Pisliğin çokluk ölçüsü konusunda ise kimisi zannı galiptir yani 'bakan kişinin çok bulduğu derecede olandır', kimisi 'su yüzeyinin dörtte birini kaplayacak miktardadır', kimisi de pisliğin çokluk ölçüsü olarak çekilen her kovada bir pislik parçasının olması durumudur, demiştir.²³⁰

²²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/210; Merğinanî, *el-Hidâye*,1/380.

²²⁹ İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtar*, 1/504.

²³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/214.

Serahsî'ye göre doğru olan her çekilen kovada bir pislik parçasının olması durumudur. Kuyuya tezek düşmüş ise bunun azı-çoğu, yaşı-kurusu birdir, kuyunun suyunu kirletir. Zira tezek dışkı kadar sıkı değildir.²³¹

Ebu Yusuf'tan (ra.) rivayet edildiğine göre dışkılarıdaki bir iki saman çöpünün kuyuya düşmesi durumunda, istihsan ile bunun suyu kirletmediğine hükmedilir. Serahsî, bu hususta Ebu Hanîfe'ye ait bir görüşün rivayet edilip edilmediğini bilmediğini fakat mevzubahis olan durumun insanların başına devamlı olarak geldiğini ve sakınmalarının zor olduğunu belirterek Ebu Yusuf'un görüşüne 'en doğru görüştür' diyerek kendi tercihini ifade etmiştir.²³²

Serahsî, fıkihta umumu belvayı dikkate alan bir fakihtir. O, insanlara zahmet veren ve sakınması zorluğa sebep olan şeyleri terk ettiği gibi ibadet etmeyi sevdirmeyi ve kolaylaştırmayı da hedef almaktadır.

Ayrıca Serahsî '**Kaçınılması mümkün olmayan şeyler affedilir**' kâidesinden istifade ederek, dışkılarıdaki birkaç saman çöpünün kuyuya düşmesinin engellenemeyeceği ve bundan da sakınmanın zor olduğunu belirtmiş, tercihinin gerekçesi olarak belvaya ve bu kâideye işaret etmiştir.

2.3.15. Hurma Şırası ile Abdest Alınması

İmam Muhammed (ra.) *el-Asl* kitabında hurma şırası²³³ ile abdest alma konusunda kendi görüşünü 'bana göre daha iyi olur' şeklinde açıklamış ve su olmadığı zaman kişinin hurma şırası ile abdest alacağını bununla birlikte teyemmüm de edeceğini belirtmiştir. Bu görüşün aynı zamanda Hasan b. Ziyad'ın (ra.) Ebu Hanîfe'den rivayet ettiği görüş olduğu zikredilir. Ebu Yusuf'a göre ise hurma şırası ile abdest alınmaz, yalnızca teyemmüm edilir. Nuh (ö.?), *el-Cami* adlı eserinde Ebu Hanîfe'nin, hurma

²³¹ Tezek, hayvanın dışkısı sıcakken içerisine ot, saman vb. şeyler karıştırılıp kurutulan yani işlem gören dışkıdır. Suyu teması halinde daha çabuk dağılır. Kurumuş hayvan dışkısı ise tezeğe oranla daha uzun süre dağılmadan suyun içinde kalabilir.

²³² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/214-215.

²³³ Yaş hurma kesildiği zaman kütükten çıkan su.

şırası ile abdest alınamayacağını, bu durumda teyemmüm edileceği görüşünü benimsediğini rivayet etmiştir.²³⁴

Mecmâu'l-Enhûr'da Ebu Hanîfe'nin görüşü şu şekilde zikredilmiştir: hurma suyuyla abdest alınır, fakat teyemmüm edilmez.²³⁵

Ebu Yusuf görüşüne dayanak olarak şu ayeti delil getirmiştir:

‘**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا**’ “...Eğer su bulamazsanız teyemmüm edin...”²³⁶ Ebu Yusuf, hurma şırası hadisinin Mekke’de olduğunu, teyemmüm ayetinin ise Medine’de nâzil olduğunu dolayısıyla teyemmüm ayeti ile hurma şırası hadisinin hükmünün kaldırıldığını belirtmiştir. Ayrıca ona göre kıyas da bu hükmü gerektirir. Zira hurma şırası mutlak su değildir ve başka bir şırayla abdest alınamıyorsa hurma şırası ile de abdest alınamaz.²³⁷

Serahsî, ‘**Sünnetin Kitâb tarafından neshi caizdir**’ kâidesini Ebu Yusuf’un bu görüşünün içerisinde zikretmiştir.

Ebu Hanîfe bu kıyası İbn Mes’ûd’un hadisi nedeniyle terk etmiştir. “Cinlerin Rasulullah’ı (sa.) dinlemeye geldiği gece İbn Mes’ûd Rasulullah (sa.) ile beraberdi. Sabahleyin Peygamber’in (sa.) yanına varınca, Allah Rasulü ona;

“*Yanında su var mı Ey İbn Mes’ûd?*” diye sordu. O da: ”Hayır. Matara içinde sadece hurma şırası var” dedi. Bunun üzerine Allah Rasulü (sa.);

“*Hurma iyi ve güzel, su da temizdir*” buyurarak hurma şırası ile abdest aldı.²³⁸

İmam-ı A’zam Ebu Hanîfe’ye göre cinlerin dine daveti Mekke’de olmuştur. Teyemmüm ayeti ise Medine’de nâzil olmuştur.²³⁹

Hz. Ali ve İbn Abbas’da (r.anhum) su bulamayan kişilerin hurma şırasıyla abdest alabileceklerini belirtmişlerdir.²⁴⁰

²³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/215.

²³⁵ Halebî, *Mecmâu'l-Enhur*, 1/56.

²³⁶ Maide, 5/6.

²³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/215.

²³⁸ Ebu Davud, “Taharet”, 84; Tirmizî, “Taharet”, 65; İbn Mâce, “Taharet”, 37.

²³⁹ Halebî, *Mecmâu'l-Enhûr*, 1/56.

²⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/216-217.

Serahsî'ye göre ayet teyemmüm etmeyi, hadis de hurma sırasıyla abdest almayı gerekli kıldığından İmam Muhammed'in *el-Asl*'da ki görüşü daha doğru ve daha ihtiyatlıdır. İhtiyatlı davranmak adına abdest ve teyemmüm ikisi birden yapılır. Ayrıca Serahsî'ye göre hurma sırası pişirilirse ister tatlı ister ekşi olsun onunla abdest alınmaz. Zira ateş onu değiştirmiştir. Hurma sırası ile gusletme konusunda Hanefî âlimleri ihtilaf etmiş; kimisi hadisin abdeste özgü olduğunu bu yüzden caiz olmadığını, kimisi de hurma sırası ile gusletmenin caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Serahsî'ye göre hurma sırası ile gusletmenin caiz olduğu görüş en doğru görüştür. Zira **bir konu delille kıyasın kapsamından çıkarılmışsa, her açıdan ona benzer olan da ona katılabilir.**²⁴¹

2.4. KUYULAR

Serahsî'nin çalışmasına bağlı kalmamız sebebiyle ve orijinalliği bozmamak adına kısa bir şekilde kuyular bahsini tekrar işleyeceğiz. Bu bölümde içinde hayvan ölmüş kuyu temizlenirken kirletilen bir başka kuyunun durumu ile cünüp olan bir kişinin üç farklı kuyuda yıkanmasının hükmü ele alınacaktır.

2.4.1. Fare Düşen Kuyudan Çekilen İlk Kovanın Başka Bir Kuyuya Dökülmesi Durumu

Kuyudaki su takdir ile pis sayılır. Kuyunun temiz sayılması kişinin zann-ı gâlibine bağlıdır. Kuyudan çekilen birinci kova ile son çekilen kova arasında kuyunun suyu açısından elbette ki farklılık vardır, son kovadaki su pislik yönüyle daha da hafiftir. Birinci kova çekilirken aşağıda fare ile temas eden pis suyun büyük bir bölümünün kuyunun içinde olduğu bilinir, son kovayı çekiş esnasında ise kuyuda pis suyun bulunduğu artık şüphelidir. İmam Muhammed'in, her su çekildiğinde kuyunun daha da temizlendiği görüşü bu mantığa dayanmaktadır. Ebu Süleyman'ın nüshasında bu ayırımın sonucu olarak; ikinci kova, temiz bir kuyuya dökülürse, o kuyudan 19 kova

²⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/216-217.

su çıkarılmalıdır. Çünkü bu kuyu da artık ilk kuyu gibi olmuş, suyu pislenmiştir. Bir kuyuya onuncu kova dökülecek olursa, o kuyudan da on kova su çıkarılması gerekir. Ebu Hafs nüshasında ise bir kuyuya onuncu kova dökülecek olursa, o kuyudan 11 kova su çıkarılması gerekir.²⁴²

Serahsî'ye göre doğru olan bir kuyuya onuncu kova dökülecek olsa, o kuyudan onbir kova su çıkarılması gerektiği görüşüdür. Çünkü ona göre ikinci kuyunun, onuncu kova döküldükten sonraki durumu, birinci kuyunun bu kova çekilmeden önceki durumu gibidir.²⁴³

Ebu Süleyman'ın nüshasında o dökülen kovanın muhakkak çıkarılması gerektiği için fazladan 'on bir kova' diye zikredilmemiştir. Eğer fare birinci kuyudan çıkarılır da ikinci kuyuya atılırsa bu ikinci kuyu da birinci kuyudaki gibi pis sayılır. Fare çıkarılmalı ve 20 kova su çekilmelidir. Ebu Yusuf'a (ra.) göre; bu kuyudan, ona dökülen kova sayısının dışında 20 kova su çekilmesi gerekir. Yani hem fare çıkarılmalı hem dökülen kova sayısı kadar su çıkarılmalı hem de yirmi kova su çekilmelidir. Ona göre kuyuya dökülen sular, birinci kuyu ile aynı nitelikte olmasını sağlamıştır.²⁴⁴

Serahsî'ye göre doğru olan fare çıkarılmalı ve yirmi kova su çıkarılmalı görüşüdür. Ona göre kuyuda pis bir farenin varlığı kesin olarak bilinmektedir ve içinde ölü bir fare olan kuyudan da 20 kova su çıkarılmasıyla kuyu temizlenmiş sayılır.²⁴⁵ Temel kural; fare çıkarıldıktan sonra yirmi kova su çekilmesi ile kuyunun temiz kabul edilmesidir. Bu nedenle ayrıca kuyuya dökülen suyun çıkarılmasını Serahsî gerekli görmemiştir. Ebu Yusuf ise fare çıkarıldıktan sonra kuyuya dökülen suyun haricinde yirmi kova su çekilmesi gerektiğini, zira fare ve o pis kuyu suyundan dökülen kovaların temiz olan kuyu suyunun niteliğini birinci ile aynı yaptığını, bu sebeple de yirmi kova ile dökülen kova miktarı kadar da suyun çekilmesi gerektiği görüşündedir.

²⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/220.

²⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/220.

²⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/220.

²⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/220-221.

2.4.2. Cünüp Kişinin Üç Farklı Kuyuda Yıkınması

Ebu Yusuf'a göre cünüp bir kimse üç farklı kuyuda/sarnıçta yıkansa, bedeninde pislik bulunmasa bile, üç kuyunun suyunu da bozar. Gusül de geçersizdir. Ona göre pislik, leğenlerde yıkamakla bedenden giderilmez.²⁴⁶ Zira pislik suya girdiği andan itibaren suyu pislettiği için pis suda yıkanmış olur. Üzerine su dökülmedikçe temizlenmiş olmaz.²⁴⁷ Hades hâli de böyledir ve yine Ebu Yusuf'a göre şayet böyle bir kimse kuyularda yıkanmakla temiz olsaydı, üzerine peşpeşe birkaç kere su dökerek temizlenen bir cünüp gibi, ilk kuyudan temiz olarak çıkardı. İmam Muhammed'e göre ise bu kimse üçüncü kuyudan temiz olarak çıkar. Kuyular da leğen gibidir. İmam Muhammed hükmî pislikleri, gerçek pisliklere kıyas eder ve ona göre gerçek pislik nasıl ki leğende yıkama ile gideriliyorsa cünüplük hâli de böyle giderilir. Bu hüküm pislige kıyas yapılarak verilmiştir. Ayrıca ona göre pislğin yıkanmasında nasıl ki 'üç defa' yıkama şartı varsa (baştan aşağı su dökmeden farklı olarak) bunda da aynı şart vardır. Bu yüzden üçüncü kuyudan temiz olarak çıkar.²⁴⁸

Serahsî, İmam Muhammed'in görüşünü benimsemiştir. Zira İmam Muhammed'in görüşünü aktarırken hep birinci çoğul eki olan 'biz' lafzını kullanmıştır.

Ebu Yusuf ve İmam Muhammed kuyuları leğene benzetmişlerdir. Ebu Yusuf'un görüşüne göre pis bir elbise leğende yıkanınca, leğenin içindeki suyu da pis duruma getirir. Böylece yıkanan elbise pis suyun içinde yıkanmış olur. Ebu Yusuf'a göre bunun üzerine baştan aşağı su dökülerek yıkanmadıkça o elbise temizlenmiş sayılmaz. Tıpkı üç farklı kuyuya giren cünüp kimsenin durumu gibi. Ebu Yusuf'un cünüp kimsenin kuyulara girmesini pis bir elbisenin aynı leğende yıkanmasına kıyas ettiği görülmektedir. Cünüp, eğer bu şekilde temiz olmuş olsaydı ilk kuyudan temiz olarak çıkması gerekirdi. Ancak o girdiği suyu da pislettiği için üç kuyudan da pis olarak çıkar, guslü geçersizdir.

²⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/220-221.

²⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/93.

²⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/223.

Serahsî, Ebu Yusuf'un bu kıyasını reddetmiş görünmektedir. Zira elbisenin veya insanın her zaman baştan aşağı su dökerek yıkanacak imkâna sahip olması veya her yerde akarsuyun bulunması zordur. Bu nedenle maddi pislikler nasıl ki leğende yıkamakla gideriliyorsa cünüplük hâlinde de üçüncü kuyudan çıkmakla giderilir. Bu görüşün temelinde aslında şu hadis yer almaktadır. Peygamber Efendimiz (sa.) şöyle buyurmuştur:

*“Sizden birinizin kabını köpek yaladığında, temizlenmesi üç defa yıkanmasıyla olur.”*²⁴⁹

Serahsî bu hadisi, köpeğin artığı²⁵⁰ meselesinde daha önce zikretmiş, bu kabın yıkanmasının sebebi ibadet mi, yoksa kabın pis olması mı konusundaki ihtilaflardan bahsetmiştir. Serahsî bu ihtilaf sonrasında kabın yıkanılması gerektiği emrinin ibadet maksatlı değil, kabın pis olmasından dolayı olduğunu söyleyip **‘Cansız eşyalara ibadet hükmü verilmez’** kâidesine yer vermiştir.

2.5. TEYEMMÜM

Abdest ve gusül bahsini detaylı olarak işleyen Serahsî bu bölümde teyemmümdeki hassas durumları incelemiştir. Teyemmüm, suyun bulunmadığı zamanlarda toprak veya toprak cinsi temiz bir şeyle yapılan ve de abdest ve guslün yerine geçen hükmî temizliğin adıdır. Teyemmüm, Allah'ın bu ümmete bahşettiği bir kolaylıktır.

2.5.1. Kâfirin Teyemmüm Ettikten Sonra Müslüman Olması ve Bu Teyemmüm İle Namaz Kılması

Ebu Yusuf'a göre bir kimse Müslüman olmak veya temizlenmek niyeti ile teyemmüm ederse, İslâm'a girdikten sonra o teyemmüm ile namaz kılabilir. Teyemmüm, niyetin şart olması hususunda abdestten ayrılır. Kâfir için de temizlenmek niyeti ile yapılan teyemmüm geçerlidir. Zira o buna ehildir. Ebu Yusuf'a göre kâfirin,

²⁴⁹ Zeyleî, *Nasbu'r-Raye*, 1/124.

²⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/48.

Müslüman olmaya niyet etmesi de bir ibadet niyetidir. İmam Muhammed ve Ebu Hanîfe'ye göre kâfir kimse su bulamadığı vakit teyemmüm eder ve sonra Müslüman olursa o teyemmüm ile namaz kılamaz. Tarafeyn'e göre teyemmüm etmenin bir şartı da onunla namaz kılmaya niyet etmektir. Kâfir ise namaz kılmaya ehil değildir. Teyemmüm, niyet olmaksızın geçerli değildir. Müslüman olmaya niyet etmek teyemmüm de itibara alınmaz. Teyemmüm de ibadet niyetine itibar edilir. İbadete niyet etmek de ancak temizlikle geçerli olur.²⁵¹

Serahsî, Tarafeyn'in görüşünü tercih etmiş ve 'bize göre' diye başlayan cümlede Ebu Yusuf'u ve görüşünü dışarıda tutmuştur.²⁵² Yine o tercihinin kuvvet kazandırmak maksadı ile Müslüman olma niyeti ile sadaka ve orucu kıyas etmiş, bir kimsenin oruç tutmak veya sadaka vermek niyeti ile teyemmüm etse teyemmümünün geçerli olmadığını belirtmiştir.

Özetle bu iki görüşü söyleyecek olursak İmam Muhammed ve Ebu Hanîfe'ye göre teyemmümde namaz kılma niyeti olmalıdır, Ebu Yusuf'a göre ise İslâm'a girme niyeti ile teyemmüm niyeti birlikte bulunursa kâfirin bu niyetleri geçerlidir.

2.6.NAMAZ VAKİTLERİ

Namaza başlama konusunu kitabının en başında yer veren Serahsî taharet, sular, kuyular, abdest, gusül ve teyemmümden sonra doğrudan namazın vakitlerinden başlamıştır. Konumuz gereği biz bütün vakitleri değil yalnızca tezimizin konusunu ilgilendiren noktalara yer vermiş bulunmaktayız.

2.6.1. Namaz Kılınması Mekruh Olan Vakitler

Peygamber Efendimiz (sa.) konu ile ilgili olarak şöyle buyurdu:

“Akşam namazını kıldıktan sonra sabah namazını kılana kadar namazlar şahitlidir ve kabul olunur. Sabah namazını kıldıktan sonra güneş doğuncaya kadar namaz kılma. Güneşin doğmasından itibaren zeval vaktine kadar kılınacak namaz

²⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/258.

²⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/258.

kabul olunur ve şahitlidir. Zeval vaktinde namazı bırak. Çünkü o vakit, cehennemin tutuşturulduğu bir vakittir. Zeval vaktinden sonra ikindi namazı eda edilene kadar kılınacak namazlar da şahitlidir ve kabul olunur. İkinci namazını kıldıktan sonra güneş batıncaya kadar namazı bırak."²⁵³

Ebu Yusuf'a göre cuma günü bir istisnadır. Zira insanlar cuma günü zeval vakti tahiyatül mescid kılabilir ve bu insanlar için belvâdır.²⁵⁴

Serahsî'ye göre cuma günü ile diğer günler arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla bu kerahet tüm günleri kapsamaktadır. Çünkü hadis bunu gerektirmektedir. Ebu Yusuf'un görüşünde olmadığını ifade etmek için 'Biz Hanefilere göre bu hadis (yukarıdaki) genel hüküm ifade ettiği için yasak hükmü her yer (ve her gün) için eşittir' demiştir.²⁵⁵

2.6.2. Gece Nafilelerinde Selâm

Ebu Hanîfe'ye göre gece namazı hususunda bir tekbirle iki, dört, altı ve sekiz rekât kılınması caizdir.²⁵⁶

Serahsî'ye göre geceleyin kılınan nafile namazda tek selâmla sekiz rekât kılmak mekruh değildir. Aksine ibadete ara verilmediği için bu daha faziletlidir. İmameyn ve İmam Şafii'ye göre ise gece namazını ikişerli kılmak daha faziletlidir. Nitekim İbn Ömer (ra.) Peygamber'den (sa.) şöyle rivayet etmiştir; "*Gece namazı iki ikidir. Her iki rekâtta bir selâm ver.*"²⁵⁷ Bu görüşün bir delili de sahabenin teravih namazının iki iki kılınacağı yönünde ittifak etmesidir. Ebu Hanîfe'ye göre ise tek selâm ile dört rekât kılmak daha sevimlidir.²⁵⁸

Serahsî, tek selâm ile sekiz rekât kılınabileceğini ve bunun daha efdâl olduğunu söyleyerek İmameyn ve İmam Şafii'in karşısında Ebu Hanîfe'nin görüşünü benimsemiş ve 'bizim delilimiz' diyerek Ebu Hanîfe'nin görüşünü destekleyen delili zikretmiştir.

²⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/385.

²⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/303.

²⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/303.

²⁵⁶ Tahavî, *Şerh-u Meâni'l-Âsâr*, 1/334.

²⁵⁷ Müslîm, "Salât'ul Müsafirin", 145; Buharî, "Vitr", 1; Tirmizî, "Salât", 207.

²⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/312.

Bu delil de Hz. Aişe'den rivayet olunan hadistir: "Aişe'ye Rasulullah'ın Ramazan gecelerinde kıldığı namaz sorulunca;

"Ramazan'da ve diğer gecelerde kıldığı namaz aynıydı. Yatsıdan sonra dört rekât kılardı ki güzelliğini ve uzunluğunu sorma. Sonra dört rekât daha kılardı ki uzunluğunu ve güzelliğini sorma. Sonra üç rekât vitir kılardı."²⁵⁹

Serahsî de Ebu Hanîfe'nin görüşünü benimsemiş ve Allah'ı yüceltme ve ibadette devamlılık anlamına geldiği için bunun daha faziletli olduğunu belirtmiştir. Zira faziletli olan bedene daha güç gelendir, ikişerli kılmak ise kolaylık anlamı taşır.²⁶⁰

2.6.3. Farzdan Sonra Sabah Namazının Sünnetini Kaza Etmek

Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf'a göre bir kimse sabah namazını kıldıktan sonra sabahın iki rekât sünnetini kılmadığını hatırlarsa onu kaza etmesi gerekmez. Nitekim Ümmü Seleme'den (r.anha) gelen rivayette Peygamber'e: 'Bu namazı kaza edecek miyiz?' deyince Allah Resulü 'Hayır' demiştir.²⁶¹

İmam Muhammed'e göre ise güneş yükseldikten sonra zevalden önce sabah namazının sünnetini kaza etmesi daha güzeldir. Çünkü zevalden öncesi gündüzün evveli hükmündedir. Şeyhayn'e göre sünnetin yeri ezan ve kamet arasındır. Farz bitince sünnetin de sırası geçer. Zira sünnet, Allah Resulüne tâbi olmak, O'na uymak demektir. Bu maksat, vakit geçtikten sonra kaza ile yerine gelmez. Serahsî, Şeyhayn'in görüşünü tercih etmiştir.²⁶²

Serahsî'ye göre Ümmü Seleme'den (r.anha) gelen bu hadis Rasulullah'ın izinden gitmeyi gerektirir. Dolayısıyla sabah namazının iki rekât sünneti, farzından sonra kaza edilemez.

²⁵⁹ Buharî, "Vitr", 1; Müslîm, "Salât'ul Müsafirin", 145; Tirmizî, "Salât", 209.

²⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/312.

²⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/315.

²⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/315.

2.7. NAMAZIN BOZULMASI

Bu bölümde bazı incelikli meselelere yer verilmiş olup; namazın bozulup bozulmayacağı, ta'dili erkânın hükmü, dört rekâtlık nafîle namazda ilk oturuşu unutmamanın sonucu ve hükmü, namaz kılanın üzerine idrar sıçraması, namazda uyuma ve ihtilâm olma gibi muhtelif konulara yer verilmiştir.

2.7.1. Ümminin Namazda Kur'ân Öğrenmesi

Ümmi: Okuma-yazması olmayan kimseye verilen isimdir.

Ebu Hanîfe'ye göre Kur'ân okuyamama durumunun namaz esnasında ortadan kalkması sebebiyle kişinin namazı bozulur. İmam Züfer'e göre namazı bozulmaz. İmameyn'e göre ise namaz kılarken sûre öğrenen kişi namazını yeniden kılar, fakat namaz kılarken okumayı unutan ve ümmi durumuna düşen kimse ise namazına devam eder, namazı bozulmaz. İmam Züfer'e göre kıraat namazın iki rekâtında var olan bir farzdır. Nitekim Kur'ân okumayı bilen bir kimse dört rekâtlık bir namazın ilk iki rekâtında okumayı terk etse, fakat son iki rekâtında okusa farz yerine gelmiş olur. Aynı zamanda namaz içinde okumayı öğrense yine kıraat farzı yerine gelmiş olur. İmameyn'e göre ise bir kimse namazı kılarken sûre öğrense ve onu yeniden kılsa namazı kâmil hâle gelir, fakat namaz esnasında Kur'ân okumaktan aciz duruma düşerse ve ona namazı tekrar kılması söylenirse bu defa namazın tamamını kıraatsiz kılmış olacaktır. Ebu Hanîfe'ye göre ise ümmi bir kimse namazını zayıf bir nitelikle kurmuştur. Ümmi, okur duruma geldiği zaman namazın niteliği kuvvet kazanır ve malûmdur ki kuvvetlinin zayıf üzerine bina edilmesi caiz değildir. Nasıl ki teyemmümlü bir kimse namaz esnasında su bulunduğunun haberini aldığı takdirde namazına devam edemeyecekse ümminin Kur'ân öğrenmesi veya Kur'ân okumaktan aciz duruma gelmesinde de namaza devam edemez ve yeniden kılar.²⁶³

Kur'an okumayı bilen imam, ilk iki rekâtta kıraati yerine getirdikten sonra abdesti bozursa ve yerine ümmi birini geçirirse namazı bozulmuş olur. İmam Züfer'e

²⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/338-339.

göre namaz bozulmuş olmaz. Zira kıraat namazın iki rekâtında farzdır. İlk imam da ilk iki rekâta kıraati yapmak suretiyle farzı düşürmüştür. Bu nedenle yerine okur-yazar birini geçirmesiyle ümmi birini geçirmesi arasında fark yoktur. Ebu Hanîfe'ye göre ise kıraat, namazın tamamına farzdır ve belli yerde yerine getirilir. Kıraati bilen bir imam namaza başladığı zaman kıraatli bir namazı üstlenmiş demektir. Fakat yerine ümmi birini vekil olarak geçirirse namazı bozulur. Zira imam, uygun olmayan bir kişiyi yerine geçirmekle uğraşmıştır. Bunların sonucunda imam, son secdeden başını kaldırdıktan sonra abdesti istemeden bozulsu ve yerine vekil olarak ümmi birini geçirirse imamın ve cemaatin namazı bozulur.²⁶⁴

Bu bilgilere yer veren Serahsî, Ebu Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiş ve 'biz Hanefilere göre imamın ve cemaatin namazı bozulur' demiştir.²⁶⁵ Serahsî burada namazın bozulma sebebi olarak imamın, uygun olmayan/ehil olmayan birini kendi yerine geçirmekle uğraşmasını zikreder. Ona göre bu yalnızca ümmi değil, imam kadın veya çocuğu da kendi yerine geçirmekle uğraşsa namaz bozulur. Zira bu kimseler imamlığa ehil olmayan kimselerdir.

2.7.2. Dört Rekâtlı Nafilede, İkinci Rekâta Oturmama Durumu

İmam Muhammed ve İmam Züfer'e göre bir kimse nafîle olarak dört rekât namaz kılar ve ilk teşehhütte oturmazsa namazı geçerli değildir.²⁶⁶ Zira İmam Muhammed'e göre nafîle namazın her çift rekâtında oturmak farzdır.²⁶⁷ Bu hüküm kıyasa göredir. Ebu Hanîfe ve İmam Ebu Yusuf'a göre ise namaz geçerlidir. Bu hüküm istihsana göre verilmiştir. Şeyhayn'e göre nafîle namazın hükmü farz namazın hükmünden daha hafiftir. Farz namazı tek oturuş ile kılmak caizdir. Nafîle namazı da tek oturuş ile kılmak caizdir. Tek selam ve tek iftitah tekbir ile dört rekâtlı namaz nasıl caizse tek oturma ile de caizdir. Şeyhayn'e göre tek oturma ile üç rekâtlı nafîle namaz

²⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/338-339.

²⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/338-339.

²⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/339-340.

²⁶⁷ İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/159.

kılınacak olsa kıyasla bu caizdir.²⁶⁸ Şeyhayn, tek oturma ile üç rekâtlı nafîle namazın hükmünü akşam namazına kıyas ederek ulaşmıştır.

Serahsî'ye göre ise bu caiz değildir. Zira tek rekâtlı nafîle namaz kılmak meşru değildir. Bu nedenle oturmanın bitişik olduğu rekât bozulmuştur. Dolayısıyla diğer rekâtlarda bozulmuş olur. Serahsî bu görüşü ile İmam Muhammed ve İmam Züfer'in görüşünü benimsediğini göstermiştir. Yine o tek oturuş ile altı rekât namaz kılan kimsenin namazını caiz görmez. Çünkü dört rekâtlı namazın tek oturuş ile kılınmasının istihsanen caiz olması farz namaza kıyas ile mümkün idi. Oysaki farzlar içerisinde altı rekâtlı bir namaz olmadığı için tek oturuş ile kılınan altı rekâtlı namazda kıyasa, yani İmam Muhammed ve İmam Züfer'in görüşüne dönüleceğini belirtmiştir. Bu görüşe göre de böyle bir namaz caiz değildir.²⁶⁹

2.7.3. Ta'dili Erkân

Ta'dili erkân: azayı rükû ve secdede iken ve bunlardan doğrulurken bir tesbih miktarı sakinleştirmektir.²⁷⁰

İmam, ikinci rekâtın rükûunda iken birinci rekâtın bir secdesini terk ettiğini hatırlasa; İmam Züfer'e göre bu kimsenin kıyam, kıraat ve rükûu tekrarlama gerekir. Zira ona göre namazdaki fiilleri sıra ile yapmak vacip bir rükûndur. Ebu Yusuf ve İmam Şafii'ye göre ise bu kimse mutlaka rükûu tekrar etmelidir. Zira Ebu Yusuf'a göre rükû ve secde arası ayakta durma denilen kavme²⁷¹ farzdır. Kavmenin terki caiz değildir.²⁷²

Serahsî'ye göre önceki rükû ile yetinilmesi caizdir, fakat o rükûun tekrar edilmesi daha iyidir. Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre ta'dili erkân sünnet-i müekkededir. Ebu Yusuf ve İmam Şafii'ye göre ise farzdır. Buna göre bir kimse rükû ve secde de belini olması gerektiği gibi yapmazsa Tarafeyn'e göre namazı şiddetli kerahetle caizdir; ancak Ebu Yusuf ve İmam Şafii'ye göre namazı caiz değildir. Bunun delili olarak namazını kılan bir bedeviye Rasulullah'ın '*Dön de yeniden kıl. Çünkü sen*

²⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/339-340.

²⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/339-340.

²⁷⁰ İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/157.

²⁷¹ Kavme: Rükûdan doğrulma.

²⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/345.

namazını kılmış olmadın’ dediği hadistir.²⁷³ Bir başka hadiste Rasulullah’ın bedeviye ‘*Her organın yerli yerine gelinceye kadar rükûda kal. Sonra başını kaldır, her organın yerli yerine gelinceye kadar ayakta kal*’ dediği hadis-i şeriftir.²⁷⁴

Serahsî’ye göre bir şeyin farz olması ancak kesin delil ile mümkündür. Ayetlerde yalnızca rükû ve secde etme emri vardır ki bu da mutlak bir emirdir. Serahsî, Tarafeyn’in görüşünü benimsemiş ve bu iki imamın delillerini zikrederken ‘Biz Hanefilerin delili’ diyerek kendisini Ebu Yusuf’tan ayrı tutmuştur. Zira o daha sonra ‘Ebu Yusuf’a göre kavme farzdır... bize göre kavme farz değildir, terki de namazı bozmaz. İyi olan ise kavmeyi yapabilmek için rükûu tekrar etmektir’ diyerek orta bir yol takip etmiştir.²⁷⁵ Netice itibariyle Tarafeyn’e göre birinci rekâta eksik kalan ikinci secdeyi ifa etmek için o rekâti tekrarlamak güzeldir, fakat sadece eksik olan secdeyi yapmak suretiyle ikinci rekâta kaldığı yerden namaza devam etmek de caizdir.

Ayrıca yukarıdaki paragrafta Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre ta’dili erkânın hükmü sünnet-i müekke olarak zikredilmiştir. Malumdur ki yaygın kanaate göre hüküm; vaciptir. Bu konuyu biraz açmak gerekmektedir. Rasulullah (sa.) rükû, secde, kavme ve celse²⁷⁶ esnasında azaları dinlendirmeyi terk etmediği için sünnetle vacip olmuştur. Bu sebeple Tarafeyn, hükmünü sünnet-i müekke olarak zikretmiştir. Peygamberimiz (sa.) bunları devamlı surette yapmış ve terk etmemiştir. Kısacası sünnet-i müekke terk edilmemesi gereken bir sünnet manasında kullanılmıştır.

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre her rükûu ikmâl eden şey vaciptir. Bu nedenle kim sehven bunları veya bunlardan bazılarını terk ederse sehiv secdesi vaciptir. Kim de kasıtlı terk ederse son derece mekruh bir iş işlemiş olur.²⁷⁷

²⁷³ Buharî, “Ezan”, 95; Müslîm, “Salât”, 45; Ebu Davud, “Salât”, 147.

²⁷⁴ Taberanî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 5/39.

²⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/345.

²⁷⁶ Celse: İki secde arasındaki oturuşun adı.

²⁷⁷ İbn Abidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, 2/157.

2.7.4. Namazda Yılan ve Akrep Öldürmek

Namazda iken yılan ve akrep öldürmek namazı bozmaz. Nitekim Peygamber (sa.) şöyle buyurmuştur:

*“Namazda bile olsanız iki siyahı öldürünüz.”*²⁷⁸ Bir günde Peygamber (sa.) namaz kılarken onu akrep sokmuştu. Peygamber (sa.) ayakkabısını akrebin üzerine koydu ve onu öldürene kadar ezmişti. Namazı bitirince şöyle buyurdu:

*“Allah akrebe lanet etsin! Ne peygambere aldırıyor ne başkasına...” ya da “ne namaz kılanı aldırıyor ne de başkasına...”*²⁷⁹

Denilmiştir ki namazda akrep veya yılanın saldırısına uğrayan kimse Peygamber (sa.) gibi bir vuruşta öldürüyorsa namazı bozulmaz. Ancak birden fazla vurursa namazı bozulur. Serahsî’ye göre bu darbeler amel-i kesir kapsamında değildir. Dolayısı ile namazı bozulmaz. Zira bu davranışa izin verilmiştir.²⁸⁰

Serahsî ‘daha doğru görünen görüşe göre’ diyerek kendi içtihadını açıklamıştır.²⁸¹ Buna göre de namazda iken akrep veya yılanı öldürmek isteyen kişi, birden fazla darbe vurursa bu amel-i kesir kapsamında değildir. Amel-i kesir kapsamında olmadığı için de namazı bozulmaz. Zira burada akrep ve yilandan gelecek olan eziyeti, sıkıntıyı savma amacı vardır. Bunun için tıpkı bir kavgada olduğu gibi birçok darbeye ihtiyaç varsa bu namaza zarar vermez. Çünkü bu davranışa hadis ile izin verilmiştir.

2.7.5. Namaz Kılanın Üzerine İdrar Sıçraması

Birinci görüşe göre; Namaz kılan kimsenin üzerine herhangi bir yerden dirhem miktarından fazla idrar sıçrasa, bu kimse de namazdan ayrılıp burayı yıkasa, kıldığı rekâtların üzerine devam ederek namazını tamamlayamaz. Ebu Yusuf’a ait olan ikinci görüşe göre bu kimse kıldığı rekâtlar üzerine devam ederek namazını tamamlayabilir. Çünkü bu durum ona göre hakkında delil bulunan (burun kanama) mesele türündedir.

²⁷⁸ Ebu Davud, “Salât”, 170; Nesaî, “Sehiv”, 12.

²⁷⁹ İbn Mâce, “İkametü’s-Salât”, 146.

²⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/195.

²⁸¹ Uğur, Seyit Mehmet, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih Ve Usulü*, s.114.

Serahsî'ye göre ilk görüş daha kuvvetlidir. Çünkü kıldığı rekâtlar üzerine devam etme olayı hadislerle kıyasa aykırı olarak sabit olmuş bir hükümdür.²⁸²

Ebu Yusuf'a göre nasıl ki namazda iken burnu kanayan kimse, konuşmadan burnunu yıkayıp, abdest aldıktan sonra namazı kıldığı rekâtlar üzerine tamamlayabiliyorsa, namazda iken üzerine idrar sıçrayan kimse de bunu yapabilir, hatta o, burnu kanayan kimseden daha önceliklidir.

Namazda iken burnu kanayan ve konuşmadan abdest alıp gelen kimsenin kıldığı rekâtların üzerine devam ederek namazı tamamlaması hükmü istihsanen verilmiş bir hükümdür. Kıyasa göre ise o abdest aldıktan sonra namazı yeniden kılması gerekir.

Kıyasa göre abdestli olmak, namaza başlamak için koşul olduğu gibi namaza devam etmenin de koşuludur. Bu koşul yerine getirilmeden namaza nasıl başlanamıyorsa aynı şekilde bu koşul ortadan kalktığı da namaza devam edilemez. Zira abdestsizlik namaza aykırı bir durumdur.²⁸³

Ebu Yusuf burun kanama ile namazda üzerine idrar sıçrama meselesini birbirine benzetmiş ve burun kanama konusunda zikredilen hadisin kapsamına bu meseleyi de dâhil etmiş görünmektedir. İlgili hadis Hz. Aişe'nin (r.anha) rivayet ettiği hadistir ki Rasulullah (sa.) şöyle buyuruyor:

*“Namaz kılariken kim kusar, burnu kanar veya mezisi gelirse namazı bıraksın abdest alsın, konuşmadığı sürece önce kıldığı rekâtlar üzerine devam etsin.”*²⁸⁴

Serahsî'ye göre namazda iken üzerine idrar sıçrama meselesi bu hadisin kapsamına dâhil edilemez. Kıldığı rekâtlar üzerine devam etme izni yalnızca hadiste zikredilen durumlar için geçerlidir. Yine ona göre her iki durumda kişinin namazdan ayrılma nedenleri farklıdır. Burnu kanadığı için namazdan ayrılan kimsenin temel sebebi abdesti bozulduğu içindir. Oysa üzerine idrar sıçrayan kimsenin namazdan ayrılmasının sebebi elbisesindeki pisliği gidermek içindir. Bu nedenle Serahsî bu meselede kıyası tercih etmiştir.

²⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/353.

²⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/169.

²⁸⁴ İbn Mâce, “İkametü's-Salavat”, 138.

2.7.6. Namazda Uyuyup İhtilâm Olma Durumu

Hâkim'üş- Şehîd el-Mervezî'ye göre bir kimse namazda uyur ve ihtilâm olursa yıkanır ve namaza kaldığı yerden devam eder. Bu küçük abdestsizlik konusundaki kıyasa göre verilen hükümdür. Serahsî'ye göre ise istihsan ile hükmetmek daha doğrudur. O kimse namazı yeniden kılmalıdır. Çünkü bu, hakkında delil bulunan meselenin benzeri değildir. İhtilâm olan kimse, yıkanırken avret yerini açmaya ihtiyaç duyar. Hâlbuki abdest almada buna ihtiyaç duyulmaz. Ayrıca namazda iken cünüp olma nadir karşılaşılan bir durumdur, belvâ değildir.²⁸⁵

Rasulullah (sa.) şöyle buyuruyor:

*“Namaz kılariken kim kusar, burnu kanar veya mezisi gelirse namazı bıraksın abdest alsın, konuşmadığı sürece önce kıldığı rekâtlar üzerine devam etsin.”*²⁸⁶

Namazda uyuyup ihtilâm olma çok az karşılaşılan bir olay olması ile birlikte nassta varit olan kusma ve burun kanaması gibi sık sık gerçekleşmediği için bu hallere kıyas edilemez. Dolayısıyla yeniden kılması gerekir.²⁸⁷

Serahsî'nin istihsan ile kastettiği şey birinci kıyasa dönmektir ki o da namazda iken üzerine idrar sıçrayan kimsenin kıldığı rekâtlar üzerine devam edip namazı tamamlayamamasıdır. Namazda uyuyup ihtilâm olma meselesi de herkesin sık sık karşılaştığı bir olay olmadığı için hadiste geçen burun kanama, kusma ve mezi gelmesi gibi olaylara kıyas edilemez. Serahsî, bir önceki konu ile bu konuda hadisin kapsamının genişletilmesi görüşünü benimsememiştir.

2.7.7. Namazda Kadının Baldırının Açılmasının Ölçüsü

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre namazda kadının baldırının açılmasının ölçüsü dörtte birdir. Kadın, baldırının dörtte biri açık olarak namaz kılsa

²⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/345.

²⁸⁶ İbn Mâce, “İkametü's-Salavat”, 138.

²⁸⁷ Merğinanî, *el-Hidâye*, 1/501.

kıldığı namazı yeniden kılar. Açıklık dörtte birden az ise yeniden kılmaz. Ebu Yusuf'a göre yarısı açık olmadıkça namazı yenilemez.²⁸⁸

Serahsî'ye göre en doğru görüş Tarafeyn'in, namazda baldırın açılmasının ölçüsünün dörtte bir olduğu görüşüdür. Zira başın dörtte birini mesh etmek başın tamamını mesh etmek olduğu için çokluk dörtte bir ile takdir edilmiştir. Bir şeyin dörtte biri tamamı hükmündedir. Baş için açıklanan bu ölçü karın, baldır ve saç için de geçerlidir. Bu yüzden Serahsî 'Biz Hanefilere göre az miktardaki açıklık (belvâ) nedeniyle affedilmiştir' der.²⁸⁹

Belvâyı açıklarken Serahsî, özellikle yoksul/fakir kimselerin elbiselerini örnek göstermiş ve onlar açısından bu açıklık durumunun kaçınılmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Serahsî, Ömer b. Ebû Seleme'den (83/702) nakledilen rivayeti misal olarak zikretmiştir. Ömer b. Ebû Seleme'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Ben arkadaşlarıma (çocukları kastetmiştir) üzerimde yırtık bir elbise varken namaz kıldırıyordum. Onlar anneme oğlunun kalçasını ört diyorlardı." Serahsî'ye göre bu rivayet az miktardaki açıklığın affedildiğini, namazın sıhhatine engel olmadığını göstermektedir.²⁹⁰

Ayrıca Serahsî bu açıklığı az miktardaki pisliğe benzetmiştir. Malûmdur ki hafif necasetlerde namaza mani olan pisliğin miktarı, bulaştığı elbisenin veya uzvun dörtte birini kaplamasıdır. Bu miktardan az ise namaza bir mani yoktur, ancak bu miktardan çok ise namazın sıhhatine engeldir.

2.7.8. Namazda Dışarıdan Gelen Haberlere 'Subhanallah', 'Elhamdulillah' Diyerek Cevap Verme

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre namaz kılan bir kimseye sevindirici bir haber gelir ve o da 'elhamdulillah' der ya da şaşıracağı bir haber verilir de 'subhanallah' derse namazı kesintiye uğrar. Ebu Yusuf'a göre ise 'elhamdulillah' ve benzerlerini söylemek cevap vermeyi kastetse bile namazı kesintiye uğratmaz. Delil olarak da şu hadisi alır; Peygamber (sa.) şöyle buyuruyor:

²⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/355.

²⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/355.

²⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/197.

*'Namaz sadece tesbih, tehlil ve Kur'ân okumak içindir.'*²⁹¹ Namaz kılan kimsenin söylediği sözler de bu kâbildendir. Bu ve aşağıda zikredilecek olan sözler, Ebu Yusuf'a göre söylenmesi için namazın meşru kılındığı sözlerdir. Ona göre Tarafeyn'in dediği gibi eğer kişinin namazı bozulacaksa sırf konuşma niyetinden dolayı bozulur. Ancak yalnız niyet ile de namaz bozulmaz. Netice olarak söylenen sözler birer zikirdir, Allah'a hamd ve senâdır, konuşma arasında kullanılmış olması sözlerin mahiyetini değiştirmez. Serahsî, Tarafeyn'in görüşünü benimsemiş ve 'Biz Hanefilerin delili'²⁹² diyerek Peygamber'den (sa.) şu hadisi zikretmiştir:

*"Kim öfkelenmeksizin ve hayrete düşmeksizin 'subhanallah' derse ona şu kadar ecir vardır."*²⁹³

Bu ayrılık şurada da karşımıza çıkmaktadır: Bir kimse namazda iken bir başkası hapşırırsa ve namaz kılan da 'Allah sana rahmet etsin (yarhamukellah)' dese İmam Muhammed ve Ebu Hanîfe'ye göre namazı bozulur, fakat aynı gerekçe ile Ebu Yusuf'a göre bozulmaz. Aynı şekilde 'Allah'tan başka ilah var mıdır?' diye soran kişiye namaz kılan kişi 'Lâ ilâhe illâllah (Allah'tan başka ilah yoktur)' dese Tarafeyn'e göre bozulur. Ebu Yusuf'a göre yine bozulmaz. Ebu Yusuf'a göre bu Allah'a senâdır.²⁹⁴

Serahsî'ye göre namazın kesintiye uğramasının sebebi cevap vermeyi kastetmek. Bu da konuşma amacıyla söylenmiş söz olarak kabul edilir.

Serahsî, delil olarak zikrettiği hadisi şöyle açıklamıştır: Bir kimse şaşkınlığını ifade etmek için 'Subhanallah' derse bu tesbih kabilinden değildir. Ancak böyle bir niyeti olmadan 'Subhanallah' derse bu kimse Allah'ı tesbih eden bir kimse olarak kabul edilir. Çünkü söylenen söz, söylenen kişinin amacına dayalıdır. Serahsî son olarak bir örnek vererek tercihin kuvvet kazandırır. Örneğe göre; bir kimse, önünde kitap olduğu hâlde Yahya isimli bir kişiyi görüp ona,

*'Ey Yahya kitâbı kuvvetlice tut'*²⁹⁵ der ve bununla da ona hitap etmeyi kastederse onun namazı bozulur. Zira bu kimsenin Kur'an okuyan kimse değil, konuşan bir kimse olduğu herkes tarafından anlaşılır.²⁹⁶ Serahsî'ye göre de bu durum ile namazda iken

²⁹¹ Müslîm, "Mesacid", 33.

²⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/360.

²⁹³ Müslîm, "Mesacid", 144-145; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/360.

²⁹⁴ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-Hanefiyyü'l-Müeyesser*, 1/258.

²⁹⁵ Hacc, 22/45.

²⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/201.

sevindirici bir haber duyup ‘Elhamdulillah’ diyen, hayret verici bir şey duyup ‘Subhanallah’ diyen kimsenin durumu birdir.

2.7.9. Filin Kemiğinin Temiz Olması

İmam Muhammed’e göre fil, domuz grubuna aittir.²⁹⁷ Ebu Hanîfe ve İmam Ebu Yusuf’a göre ise filin kemiği temizdir, derisi de tabaklanmakla temizlenir. İmam Muhammed’e göre ise domuz gibi necis-i ayndır, tabaklanma ile de olsa temizlenmez.²⁹⁸ *Mevkûfât*’ta geçtiğine göre *Tuhfetü’l Mülûk* adlı eserde şu bilgi de yer almaktadır: Şeyhayn’e göre filin kemiği temiz olduğu için alma, satma ve faydalanma da caizdir.²⁹⁹

Serahsî’ye göre en doğrusu filin de diğer hayvanlar grubuna dâhil olması, yani diğer hayvanlar gibi kemiğinin temiz olmasıdır.³⁰⁰

Serahsî bu konuya oldukça kısa yer vermiş, hatta Şeyhayn’ın görüşünü zikretmeden kendi görüşünü doğrudan zikretmiştir. Yapılan araştırmalar sonucu Serahsî’nin aslında Şeyhayn’ın görüşünü tercih ettiği tarafımızca tespit edilmiştir.

Bu tercihin gerekçesi olarak Serahsî, Sevban’dan (54/674) (ra.) rivayet edilen hadisi zikretmiştir. Bu hadise göre Peygamber Efendimiz (sa.):

“*Ey Sevban, Bunları falan aileye götür. Fatıma için aşık kemiğinden yapılmış bir gerdanlık ve fildişinden yapılmış iki bilezik satın al. Çünkü bunlar benim Ehl-i Beytimdir, dünyada iken cennet nimetlerini yemelerini hoş görmem*”³⁰¹ buyurmuştur. Serahsî’ye göre Peygamber’in (sa.) fildişinden yararlanması, filin temiz olduğunu göstermektedir.³⁰²

²⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/365.

²⁹⁸ Halebî, *Mecmâu’l-Enhür*, 1/51.

²⁹⁹ Davudoğlu, Ahmet, *Mevkûfat Mültekâ Tercümesi*, 1/51.

³⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/365.

³⁰¹ Ebû Davud, “Teraccül”, 21.

³⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/204.

2.7.10. Namaz Kılınan Odada Resmin Durumu

Kible tarafında, Kible'nin sağında ve solunda resim bulunan bir odada namaz kılmak mekruhtur, zira burada resme tapanlara benzeme vardır. Başları kesik resimler bulunan bir evde namaz kılmakta sakınca yoktur.³⁰³

Serahsî' ye göre resmin başı kesik değilse ve o resim de Kible tarafında bulunuyorsa bu mekruhtur. Fakat o büyük resim ve küçük resim konusunda bir ayrım yapmaktadır. Resim, uzaktan bakanların görebileceği kadar büyük bir resimse bu mekruhtur; ancak resim küçükse sakıncası yoktur. Çünkü ona göre resme tapanlar çok küçük resme ibadet etmezler. Serahsî, örnek olarak da Ebu Musa'nın yüzüğündeki iki sinek resmini ve Danyal'ın (as.) yüzüğündeki iki aslan ve bu ikisinin arasında ise aslanların yaladığı bir adam resmi olduğunu söyler.³⁰⁴

2.8. İMAM OTURURKEN CEMAATİN AYAKTA DURMASI

Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf'a göre imam oturur vaziyette, cemaat de kıyam hâlindeyken kılınan namaz istihsanen geçerlidir. İmam Muhammed'e göre kıyas gereği geçerli değildir. Şeyhayn'ın delili; "Peygamber (sa.) ashaba namaz kıldırdı. Kendisi oturuyor, onlar ayakta duruyorlardı." Hastalığı artıp bitkin düşünce Rasulullah (sa.):

"Ebu Bekir'e söyleyin insanlara namaz kıldırsın" buyurdu. Hz. Aişe (r.anha), Hz. Hafsa'ya başvurarak Rasulullah'a 'Ebu Bekir yufka yürekli adamdır. Senin yerine geçince kendine hâkim olamaz. Keşke başkasını görevlendirdiysen' diye söylemesini istedi. Bunu iki kez söyledi. Bunun üzerine Rasulullah (sa.):

"Siz Yusuf'un (as.) kıssasında anılan kadınlarsınız. Söyleyin Ebu Bekir'e insanlara namaz kıldırsın" diye emri tekrarladı.³⁰⁵ Ebu Bekir namaz kıldırmaya başlayınca Rasulullah (sa.) kendisinde bir hafifleme hissetti. Fadl b. Abbas ile Ali'nin

³⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/373.

³⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/373.

³⁰⁵ Buharî, "Ezan", 46; Müslîm, "Salât", 101; Tirmizî, "Menâkıb", 41.

(ra.) kolları arasında namaza çıktı. Ayaklarını sürüyerek çıktı. Bu şekilde mescide girdi. Ebu Bekir, Rasulullah'ın geldiğini hissedince geri çekildi. Rasulullah öne geçti ve oturdu. Ebu Bekir, namazı kılariken Rasulullah'a uyuyordu. Cemaat, Ebu Bekir'in tekbirine, Ebu Bekir de Rasulullah'ın tekbirine göre tekbir alıyordu. Bu Rasulullah'ın (sa.) hastalığı sırasında yaptığı en son davranış idi.³⁰⁶

İmam Muhammed'in delili ise Peygamber'in (sa.) şu hadisidir:

*“İmam ancak kendisine uyulmak için gönderilmiştir. İmamınızdan ayrı hareket etmeyin. Oturarak namaz kıldığında siz de hepiniz oturarak namaz kılın. O ayakta namaz kılsa siz de hepiniz ayakta namaz kılın. Benden sonra da hiç kimse oturarak imamlık yapmasın.”*³⁰⁷

Serahsî, ‘bize göre bu hadis (İmam Muhammed'in delil olarak gösterdiği hadis) Rasulullah'ın vefat hastalığındaki son davranışı (uygulaması) ile yürürlükten kaldırılmıştır, diyerek Şeyhayn'ın istihsanen verdiği hükmü tercih etmiştir.³⁰⁸

Serahsî, Peygamber'in (sa.) vefat hastalığındaki son uygulamasına vurgu yaparak, bu son davranışın diğer uygulamaların yürürlüğünü kaldırdığını belirtmiştir. O, bu görüşü açıklarken ‘**Son davranış, ilk davranışı yürürlükten kaldırır**’ kâidesine dayanmış görünmektedir.

2.9. SEHV SECDELERİ

Sehiv secdesi: Namazda yanılma, unutma veya dalgınlık gibi sebeplerle namazın sonunda yapılan secdenin adıdır. Bu bölümde de yalnızca konumuz ile alakalı kısım ele alınmıştır.

³⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/366-367.

³⁰⁷ Buharî, “Ezan”, 51; Müslîm, “Salât”, 77; Tirmizî, “Salât”, 151.

³⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/366-367.

2.9.1. İlk İki Rekâтта Fatiha Sûresini Okuyup Zamm-ı Sûre Okumayı Unutma Durumu

Bir kimse ilk iki rekâтта Fatiha sûresini okuyup, (zamm-ı) sûreyi okumayı unutsa bu sûreyi son iki rekâтта okuyabilir. Delil olarak Hz. Ömer'in hadisi getirilmiştir: Rivayete göre Hz. Ömer (ra.), akşam namazının rekâtlarından birindeki okumayı unutarak terk etti. Onu üçüncü rekâтта kaza etti ve kıraati de cehren yaptı. Hz. Osman (ra.), yatsı namazını kıldırırken ilk iki rekâttaki sûreleri okumayı unutarak terk etti. Son iki rekâтта okumayı cehren yaptı ve kaza etti. İmam Muhammed '...ve okumayı cehren yapar' der. Ebu Ca'fer el-Hinduvânî el-Belhî (362/973) İmam Muhammed'in görüşünden dolayı '(zamm-ı) sûreyi cehren okumayı kastediyor' der, fakat Fatiha sûresini cehrî okumanın dışında tutar. Zira ona göre Fatiha, yerinde ve zamanında okunmuştur. Bu yüzden onun kaza anında açıkça okunmasına lüzum yoktur. Ebu Yusuf'a göre hem sûre hem de Fatiha sûresi sessiz okunur. Çünkü rekâtın başlangıcı Fatiha sûresidir ve o da son iki rekâтта sessiz okunur. Ona dayandırılan da aynı olmalıdır. Ebu Yusuf'tan diğer bir rivayet de, Fatiha'nın son iki rekâтта kaza edilemediği gibi unutulmuş sûre de kaza edilemez; o sünnettir ve yeri geçmiştir.³⁰⁹

Serahsî'ye göre en doğrusu hem zamm-ı sûre hem de Fatiha sûresi cehren okunmalıdır. Çünkü ona göre tek bir kıyamda kıraatin bir kısmı açıktan, bir kısmı sessiz olamaz. Kişinin sûreleri sesli okuması vacip olduğuna göre Fatiha sûresini de sesli okur.³¹⁰ Serahsî bu açıklamanın haricinde başka herhangi bir gerekçe sunmamıştır.

2.10. BİNEK ÜZERİNDE NAMAZ

Yolcu, yerde nafîle namaza başlar sonra bineğine biner ve namazını binek üstünde tamamlarsa veya namaza binek üzerinde başlar ve yere inerek tamamlarsa; İmam Züfer'e göre yolcu her iki durumda da namazı kaldığı yerden devam ederek kılar. Ebu Yusuf'a göre yolcunun her iki durumda da namazı yeniden kılması gerekir. *Zahiru'r-Rivaye*'ye göre yerde başlayıp binek üzerinde namazı tamamlamak caiz değildir. Ancak namaza binek üzerinde başlayıp yerde tamamlamak caizdir. Bunun

³⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/386.

³¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/386.

üzerine Serahsî de ‘yolcu, rükû ve secdeye güç yetirebildiği durumda, binek üzerinde imâ ile namaza başlayabilir. Dolayısıyla yere inmeye güç yetirmesi, namaza kaldığı yerden devam etmesine engel değildir’ diyerek *Zahiru’r-Rivaye*’de ki görüşü tercih etmiştir.³¹¹

Gerekçe olarak aklî bir gerekçe zikreden Serahsî, binekten yere inmenin az ve önemsiz bir iş olduğunu, yerden bineğin üzerine çıkmayı ise zahmetli bir iş kapsamında olduğunu belirtmiştir. Serahsî’nin yerden bineğin üzerine çıkmayı amel-i kesir kapsamında değerlendirdiği görünmektedir.

Serahsî ikinci gerekçe olarak namaz içerisinde kuvvetli-zayıf ayrımına dikkat çekmiştir. Şöyle ki; yerde namaz kılan kişi namaza rükû ve secde üzerinde başlamış, binek üzerine çıkarak namazı imâ ile tamamlamıştır. Nitekim imâ, rükû ve secdenin aşağısındadır. Oysa namaza binek üzerinde başlayan kişi namaza imâ ile başlamış daha sonra yere inerek namazını kâmil bir hâle getirmiştir.

Serahsî burada kuvvetlinin üzerine zayıfın bina edilemeyeceği görüşünü savunmaktadır.

2.11. RÜKÛNUN TİLAVET SECDESİNİN YERİNİ TUTMASI

Hasan b. Ziyad, Ebu Hanîfe’den şöyle rivayet etmiştir: Namazda, içinde secde ayeti bulunan bir ayet okunduğu zaman kişi serbesttir. Dilerse rükû eder dilerse de secde eder. İmam Muhammed’e göre rükû, secdenin yerini tutar. Zira ikisi de namazın içinde bir ibadettir. Rükû da secde de itaat ve boyun bükme anlamındadır. Her biri diğerinin yerine kullanılır. *‘Rükûa kapandı ve tevbe ederek Rabbine yöneldi’*³¹² ayetinde rükûdan maksat secdedir. Bu kıyasa göredir.³¹³

³¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/420.

³¹² Sa’d, 38/24.

³¹³ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanaî*, 1/189.

İstihsan açısından bu secdenin yerini tutmaz. Zira tilavet secdesi namaz secdesinin benzeridir. İki secdeden biri nasıl ki diğerinin yerini tutmuyorsa, rükûda onların yerini tutamaz.³¹⁴

Serahsî'ye göre daha kuvvetli olan görüş; İmam Muhammed'in rükûun secdenin yerini tutacağı görüşüdür. 'Biz kıyas yolunu tercih ettik (İmam Muhammed) çünkü iki bakış açısının en kuvvetlisi odur' demiştir.³¹⁵ Zira burada amaç bakımından yakınlık mevcuttur. Rükû ve secdenin amacı Allah'ın emrine boyun eğmedir ve her ikisi de namazın içinde bir ibadettir.

2.12. CUMA NAMAZI

Bu bölümde hutbenin mahiyeti hakkında bilgi verilmekte olup hutbe esnasında teşmit ve selam almanın konuşma hükmünde olup olmadığı araştırılmıştır.

2.12.1. Hutbe

Hutbe cumanın şartlarından biridir. Delili ise Hz. Aişe ile Hz. Abdullah İbn Ömer'in rivayet ettiği hadistir: "Cuma, hutbe nedeniyle kısaltılmıştır."³¹⁶ Diğer bir delil de "Allah'ı anmaya **koşun**"³¹⁷ ayetidir. Ayette geçen 'Allah'ı anma'dan maksat hutbe, 'koşun'dan maksat farziyetidir.

Bazı Hanefî âlimlere göre hutbe, iki rekât yerine geçer. Ebu Yusuf'a göre ki bu aynı zamanda İmam Şafî'in de görüşüdür; hutbe namazın yarısı mesabesindedir. Bundan dolayı hutbenin yerine getirilmesi ancak namaz zamanında caiz olur.³¹⁸

Serahsî'ye göre en doğru görüş, hutbenin namazın yerine geçmeyeceği görüşüdür. Zira hutbe okurken kibleye dönülmemekle birlikte abdestsiz ya da cünüp

³¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/15.

³¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/15.

³¹⁶ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 2/570.

³¹⁷ Cum'a, 62/9.

³¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/42.

bir şekilde okunsa dahi o hutbe geçerlidir. Serahsî ‘biz Hanefilere göre bu caizdir’ diyerek Ebu Yusuf’un görüşünü dışarda tutmuş, o görüşü tercih etmemiştir. Zira Ebu Yusuf’a göre de nasıl ki namazda abdest şartı aranıyorsa hutbede de aranmaktadır. Örneğin; bir imam cünüp veya abdestsiz bir şekilde hutbeyi irad etse ve daha sonra gusül veya abdest alarak namazı kıldırsa Ebu Yusuf’a göre yeterli değildir. Ancak Serahsî ‘biz Hanefilere göre yeterlidir’ demiştir. O aynı zamanda ‘biz Hanefilerin delili’ diyerek hutbenin bir zikir olduğunu, abdestsiz ve cünüp bir kimsenin de Kur’an hariç zikirden men edilmediğini, hutbenin namazın yarısı mesabesinde olmadığını, hutbede hatibin konuşmasının hutbeyi ifsâd etmeyeceğini belirtmiştir.³¹⁹ Hâlbuki imamın namazda konuşması namazı ifsâd eder.

Aslına bakılırsa her iki görüş kendi içinde tutarlıdır diyebiliriz. Şöyle ki; hutbeyi namaz mesabesinde gören Ebu Yusuf’a göre tıpkı namazda olduğu gibi hutbede de abdest şarttır. Serahsî’nin de tercih ettiği diğer görüşe göre ise hutbe bir zikirdir, abdestsiz de irad edilebilir, bu nedenle o namaz konumunda değildir.

Serahsî’ye göre bu konudaki rivayetin manası şudur: Hutbe sevap bakımından namazın yarısı gibidir. Yoksa namazda koşul olan abdestin burada da koşul olması söz konusu değildir.

2.12.2. Hutbe Sırasında Teşmit ve Selâm Alma

Ebu Yusuf’tan gelen bir rivayete göre ki İmam Şafii’de bu görüştedir; hutbe esnasında bir kişi hapsirdiği zaman hutbeyi dinleyen hapsirana ‘yarhamukellâh’, selâm verildiği zaman ‘ve aleykum selâm’ diyebilir. Zira selâm almak farz, hutbeyi dinlemek ise sünnettir.³²⁰

Serahsî, Ebu Yusuf’tan gelen bu rivayeti benimsememiş ve ‘biz Hanefiler diyoruz ki, hutbe durumunda selâm vermek yasak olduğu için almak da farz olmaz’ diyerek bunu namazda selâm alma durumuna benzetmiştir.³²¹

³¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/42.

³²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/45.

³²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/45.

2.13. CUMA, CEMAAT VE BAYRAM NAMAZLARINDA KÖLENİN DURUMU

Kölenin efendisine hizmet etmesi, onun görevidir ve bu hizmet de efendinin hakkıdır. Cuma, cemaat ve bayram namazlarında bulunmasına efendisi engel olabilir. Zira burada hizmet hakkının ortadan kalkması vardır ve bu da efendiye zarar verir. Ancak efendi, kölenin farz olan vakit namazlarını kılmasına engel olamaz.³²²

Kölenin, efendisiyle beraber efendinin bineğini korumak için geldiği vakit ne yapacağı hususunda Hanefî âlimlerimiz arasında ihtilâf vardır. Bazısı kölenin, efendisinin rızası haricinde Cuma ve bayram namazlarını kılmasının caiz olmadığını söylemektedirler.³²³

Serahsî'ye göre en doğru görüş, efendisinin binek tutma hususundaki hakkı zarar görmediği sürece bu durumda kölenin Cuma, bayram ve cemaat namazlarına hakkı olduğudur.³²⁴

Serahsî eserinin bir başka yerinde yine bu konuya değinmiş ve kölenin Cuma namazına gidip imamı beklemesinde efendisini zarara uğratma ihtimalinden bahsetmiştir. Hatta öyle ki bu zararı gidermek için şeriatın, köleden cihadı düşürdüğünü zikretmiştir. Fakat öğle namazı gibi farz olan namazı kölenin herhangi bir vakitte kılabileceğini, bunda efendisinin çok zarara uğramayacağını belirtmiş ve durumu izah için '**Az zarara katlanmak, çok zarara katlanabileceğini göstermez**' kâidesine yer vermiştir.³²⁵

Cuma, bayram ve cemaat namazları hususunda Serahsî hem efendinin hem de kölenin hakkını gözetmeye çalışmıştır. Şöyle ki efendinin hakkı zarar görmediği müddetçe köle bu ibadetleri yerine getirebilir. Farz olan namazlarda kölenin ibadet hakkı efendisine bağlı olmadan mevcuttur. Köle farz olan vakit namazlarını efendisini çok zarara uğratmadan, cemaate iştirak etmeden kendi kendine de kılabilir. Ona göre

³²² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/64.

³²³ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanaî*, 1/276.

³²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/64.

³²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/22.

efendinin vakit namazlardaki az zarara katlanması, onun çok zarara katlanabileceğini göstermemektedir.

2.14. YOLCUNUN, MUKÎM İMAMIN ARKASINDAKİ NAMAZI

Yolcu olan kişi, mukîm imamın arkasında namaz kılsa, imama tâbi olarak teşrik tekbiri³²⁶ getirmesi vacip olur. Hasan b. Ziyad'ın (ra.) rivayetine göre şehirde cemaat durumunda namaz kılan yolcuların teşrik tekbiri getirmeleri vaciptir. Zira yolcu, cuma namazında imam olabilir.³²⁷

Ebu Hanîfe'ye göre yolcuların bu durumda teşrik tekbiri getirmeleri vacip değildir. Çünkü yolculuk farzı değiştirmekte, tekbiri düşürmektedir.³²⁸

Ebu Hanîfe'ye göre şehirlerde ve yolculukta olmayan erkekler cemaatle kılınan her farz namazın arkasından teşrik tekbiri getirir. Aralarında erkeğin bulunmadığı kadınlarla, aralarında mukîm kimsenin bulunmadığı yolculara tekbir yoktur. Ancak tek bir erkek ya da mukîm varsa tekbir getirilmelidir. İmameyn'e göre ise kadın-erkek, mukîm-seferî, cemaat-ferdi fark etmez. Herkes teşrik tekbirini getirmelidir. Çünkü bu tekbirler hacta bulunmayanlar için hacının getirdiği telbiye konumundadır. Telbiye de nasıl ki bu şartlar aranmıyorsa teşrik tekbirlerinde de bu şartlar aranmaz.³²⁹

Ebu Hanîfe delil olarak: “*Cuma namazı ve teşrik tekbiri ancak şehirde olur*”³³⁰ hadisini almıştır. Bu hadiste teşrik tekbiri, şehrin şart olarak konulması konusunda Cuma namazı yerindedir. Bu da Cuma namazında şart olan erkek olma ve mukîm olma koşulunu ortaya çıkarmaktadır.³³¹

Serahsî'ye göre daha doğru olan görüş Ebu Hanîfe'nin görüşüdür. Buna göre yolculuk farzı değiştirdiği için teşrik tekbiri de yolculardan, aralarında hiçbir erkeğin

³²⁶ الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر و الله الحمد.

³²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/69.

³²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/69.

³²⁹ Merğinanî, *el-Hidâye*, 2/106.

³³⁰ Abdurrezzak, *Musannef*, 1/519.

³³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/44.

bulunmadığı kadınlardan düşürülmüştür. Serahsî bu tercihin gerekçesi olarak Ebu Hanîfe'nin delil olarak getirdiği hadise işaret etmiştir.

2.15. KORKU NAMAZI

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre korku namazı Peygamber Efendimizden (sa.) sonra da kılınabilen bir namazdır. Ebu Yusuf'a göre ise bu namazın Allah Rasulü'nden sonraki zamanlarda kılınması caiz değildir. Zira ona göre Nisa sûresinin 102. ayeti³³² gereği korku namazının kılınması için Peygamberin kılacak olan kimselerin aralarında olma koşulu vardır. Tarafeyn'in delilleri ise Sa'd b. Ebî Vakkas ve Ebu Ubeyde b. Cerrah'tan rivayet edildiğine göre sahabiler, Allah'ın elçisinden sonra da korku namazı kılmışlardır. Zira namazın sebebi olan korku, Rasulullah'ın (sa.) zamanında bulunduğu gibi ondan sonra da bulunur. Ayrıca Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre Ebu Yusuf'un delil olarak getirdiği ayetteki '*Sen onlar arasında olduğun zaman*' ifadesi 'Sen veya imamlıkta senin yerine geçen birisi' anlamındadır. Ayrıca Tevbe sûresinin 103. Ayetinde **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ** '*Onların mallarından sadaka al ki...*' ifadesinde ve Talâk sûresinin ilk ayetinde **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ** '*Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda onları iddet gözeterek boşayın...*' ayetinde de hitap her ne kadar Allah Rasulü için olsa da hüküm geneldir.³³³

Bu konuyla alakalı üç imamın görüş ve delillerini verdikten sonra Serahsî'nin Tarafeyn'in görüşünü tercih ettiğini görüyoruz. Zira Serahsî daha sonra 'bize göre korku nedeniyle rekâtların sayısı eksilmez' diyerek kendisinin de bu namazın Allah Rasulü'nden sonra kılınacağı görüşünü tercih ettiğini göstermiş ve rekâtlarda da bir

³³² وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِزْبَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جَنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أذى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِزْبَكُمْ إِنْ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا "Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kıldırmanın zaman onlardan bir bölük seninle beraber namaza dursun, silâhlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secde ettiklerinde ötekiler arkanızda olsunlar, sonra henüz namazlarını kılmamış bulunan (bu) bölük gelip seninle beraber namazlarını kılsınlar ve bunlar da ihtiyat tedbirlerini ve silâhlarını alsınlar. Kâfirler isterler ki, siz silâhlarınızdan ve eşyanızdan gafil (uzak ve unutmuş) olasınız da üzerinize ansızın bir baskın yapsınlar! Eğer yağmur yüzünden bir zarar görürseniz veya hasta olursanız silâhlarınızı bırakmanızda size bir günah yoktur. Yine de ihtiyat tedbirinizi alın! Allah elbette kâfirler için alçaltıcı bir azap hazırlamıştır."

³³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/70-71.

eksilme olmadığını ifade etmiştir. Gerekçe olarak da Rasulullah'ın (sa.) ilim halkasında yetişmiş, O'nun izinden gitmiş olan sahabenin Allah Rasulü'nün vefatından sonra da bu namazı kılmalarını gösterir. Nitekim namazın kılınış sebebi olan korku, günümüzde ortadan kalkmış değildir.

2.16. CENAZE ve CENAZE NAMAZI

Bu bölümde cenaze ve cenaze namazı ile ilgili konulara yer verilmiştir. Cenazenin taşınması, teneşir üzerine konuluş keyfiyeti, cenaze namazına geç gelen kimsenin durumu, namaz kılınmadan cenazenin defni ve kadınların ölmüş kocalarını yıkamalarına dair konular ele alınmıştır.

2.16.1. Ölü Doğan Çocuğun Durumu

Ebu Hanîfe'den rivayet edildiğine göre yeni doğan çocuğun sesi çıkar da sonra vefat ederse o bebek yıkanır, isim verilir, cenaze namazı kılınır, miras bırakır ve kendisine miras bırakılır. Eğer ki sesi çıkmazsa (ki bundan maksat ölü doğmasıdır) isim verilmez, yıkanmaz ve miras alamaz.³³⁴

Tahavî, Ebu Yusuf'tan³³⁵, ölü doğan çocuğun yıkanacağını, isim verileceğini fakat cenaze namazının kılınmayacağını aktarmıştır. Kerhî, İmam Muhammed'den, ölü doğan çocuğun yıkanmayacağını, isim verilmeyeceğini, cenaze namazının da kılınmayacağını aktarmıştır. Zira o, yalnızca bir cüzdür.³³⁶

Bedâiu's Sanaî'de İmam Muhammed'e ait iki görüş zikredilmiştir. Bir tanesi az önce yukarıda yazdığımız: Ölü doğan çocuğun yıkanmayacağı, isim verilmeyeceği, cenaze namazının da kılınmayacağı görüşüdür. Diğer bir görüşte Tahavî, İmam Muhammed'den zikretmiştir ki bu kayıtlı (mukayyed) bir ifadedir. Bu görüşe göre:

³³⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanaî*, 1/302.

³³⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanaî*, 1/302'te Ebu Yusuf'tan nakledenin Kerhî olduğu bilgisi vardır, ayrıca İmam Muhammed'den nakledenin de Tahavî olduğu yazmaktadır.

³³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/89-90; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanaî*, 1/302.

Organları belli olmuş bir çocuk ise yıkanır, kokulanır, kefenlenir ve cenaze namazı kılınır.³³⁷

Serahsî'ye göre ölü doğan çocuk bir açıdan cüz, bir açıdan da kişi hükmündedir. Kişi olması nedeni ile yıkanır, cüz olması nedeni ile cenaze namazı kılınmaz.³³⁸ İki tarafı da dikkate alan Serahsî, sonuç olarak Ebu Yusuf'un görüşünü tercih etmiştir, diyebiliriz.

Ayrıca Serahsî burada hukuki kişiliğin anne karnında başladığı görüşüne katıldığını göstermektedir. Anne karnında olan bebeğin her ne kadar müstakil şahıs varlığı olmasa da doğumuyla kişilik hakkı kazanacak olması özelliğinden dolayı 'nesep hakkı', 'vasiyet lehtar olma' ve 'vâris olma' gibi haklara sahiptir.³³⁹ Serahsî de bu çocuğun yıkanması gerektiği hükmünü onun 'kişi' olmasına bağlaması ona hukuki bir kişilik tanıdığını göstermektedir.

Özetle: Konu ile alakalı olarak ölü doğan çocuğun cenaze namazının kılınmayacağına ittifak vardır, ihtilaf ise yıkanmasındadır, diyebiliriz.

2.16.2. Ölünün Teneşir Üzerine Koyuluş Keyfiyeti

Ölü, teneşir üzerine konur. İmam Muhammed'in konuluş keyfiyetine dair bir açıklaması yoktur. Hanefî âlimlerden bazıları kişinin hastayken imâ ile namaz kılmak istediği zaman yaptığı gibi, kible yönüne uzunlamasına konulur demişlerdir. Bazıları da kabre yerleştirme de olduğu gibi uzunlamasına konulur demişlerdir. Serahsî'ye göre daha doğru olan görüş; konulan yerin değişmesine bağlı olarak nasıl kolaya geliyorsa o şekilde konulmalıdır.³⁴⁰

Meyyitin konuluş keyfiyetinde belli bir yön tayin etmeyen Serahsî, konulacak yeri dikkate almış ve o anki duruma göre hangisi daha uygulanabilir olacaksa onun yapılmasını tercih etmiştir.

³³⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanaî*, 1/302.

³³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/89-90.

³³⁹ Yaman, Ahmet-Çalış, Halit, *İslam Hukuku*, s.189.

³⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/91.

2.16.3. Cenaze Namazının Tekbirleri

Ebu Yusuf ve İbn Ebî Leyla'ya göre cenaze namazının tekbiri beştir. İbn Ebî Leyla'ya göre ilk tekbir, iftitah tekbiri, diğer dört tekbir ise her biri bir rekât yerine geçen tekbirdir. *Mebûsût*'ta Allah Rasulü'nün (sa.) cenaze namazı hususundaki uygulaması hakkında beş³⁴¹, yedi, dokuz ve daha fazla tekbir aldığı³⁴² yönünde rivayetler olduğu zikredilip ihtilafın sebebinin de bu olduğu bildirilmiştir. Fakat rivayet edildiğine göre Peygamber'in (sa.) son uygulaması dört tekbirdir.³⁴³

Tekbir sayısında anlaşmazlık yaşayan sahabileri Hz. Ömer'in (ra.) topladığı ve onlara 'Siz anlaşmadınız. Sizden sonra gelenler daha fazla anlaşmazlık edeceklerdir. Rasulullah'ın (sa.) son olarak kıldığı namaza bakın. Onu esas alın' dediği rivayet edilir. Rasulullah'ın (sa.) son olarak bir kadının cenaze namazını dört tekbirle kıldığını gören sahabe bunun üzerinde ittifak etmişlerdir.³⁴⁴

Serahsî'ye göre son uygulama diğer uygulamaların hükümlerini ortadan kaldırmıştır ve o 'bize göre dört tekbirden fazlası yoktur' diyerek Ebu Yusuf'un görüşünü tercih etmemiştir.³⁴⁵

Serahsî tercihini kuvvetlendirmek için ashaptan Hz. Ali'nin, Hz. Fatıma'nın (r.anha) cenaze namazını dört tekbirle kıldığını, bir başka rivayete göre Hz. Fatıma'nın (r.anha) cenaze namazını kılanın Ebu Bekir olduğu, fakat onun da dört tekbir aldığı, Hz. Ebu Bekir vefat edince onun cenaze namazını Hz. Ömer'in kıldırıldığını ve yine dört tekbirle kıldırıldığını zikretmiştir.³⁴⁶

Serahsî'ye göre Hz. Ömer'in rivayeti ve sahabe uygulaması nedeni ile cenaze namazında dört tekbirden fazlasına uyulmaz. Zira bu rivayet ve uygulamalar nedeni ile dört tekbirden fazlası kaldırılmıştır. Ayrıca o, bu konuyu izah ederken '**Mensûha uymak yoktur**' kâidesine yer vererek tercihinin vurgu yapmıştır.

³⁴¹ Müslîm, "Cenâiz", 72.

³⁴² Serahsî, *el-Mebûsût*, 2/91; İbnü'l Hümmam, *Şerhu'l-Fethu'l-Kadîr*, 1/126.

³⁴³ Serahsî, *el-Mebûsût*, 2/91.

³⁴⁴ Serahsî, *el-Mebûsût*, 2/63.

³⁴⁵ Serahsî, *el-Mebûsût*, 2/91.

³⁴⁶ Serahsî, *el-Mebûsût*, 2/63.

2.16.4. Cenaze Namazına Sonradan Gelen Kimsenin Durumu

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre imam bir veya iki tekbir getirdikten sonra cenaze namazına gelen kişi, imam sonraki tekbiri getirinceye kadar bekler. Onunla birlikte tekbir getirerek namaza başlar. İmam selam verince kaçırdıklarını, cenaze kaldırılmadan kaza eder.³⁴⁷

İmama uyacak olan kimse geldiğinde imamın birinci tekbiri bitirdiğini ve senâ ile uğraştığını (sübhanেকে okuduğunu) anlarsa ya da ikinci tekbiri bitirdiğini ve Peygamber'e (sa.) salât getirdiğini (sallî-barîk okuduğunu) anlarsa ya da üçüncü tekbiri bitirdiğini ve duaya geçtiğini anlarsa hemen tekbir getirmez, imamla birlikte tekbir almak için bekler. İmamı beklemeden doğrudan tekbir alırsa da namazı bozulmaz, fakat o getirdiği tekbir geçersizdir.³⁴⁸ Dördüncü tekbiri almış, fakat selâm vermemiş imama yetişen kimse Tarafeyn'e göre artık o namazı kaçırmıştır, tekbir alıp namaza dâhil olamaz. İmam selâm verince, kaçırdıklarını, cenaze kaldırılmadan derhâl kaza eder.³⁴⁹

Ebu Yusuf'a göre sonradan gelen kişi, imamı beklemeden tekbir getirerek namaza başlar. Zira Peygamber (sa.):

*'İmamına hangi durumda yetişersen uy'*³⁵⁰ buyurmuştur. Ebu Yusuf, cenaze namazını diğer namazlara kıyas etmiştir. Diğer namazlarda nasıl ki sonradan gelen kişi imama derhâl uyuyorsa, cenaze namazında da derhâl uymalıdır. İmamın arkasında olan ve ilk tekbiri imamdan sonra getiren kişi, imamın ikinci tekbirini ittifakla beklemez. Cenaze namazındaki tekbiri beklememe durumu da böyledir.³⁵¹

Serahsî, Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmiş ve 'Bizim görüşümüz İbn Abbas'tan rivayet edilmiştir' demiştir. Bu rivayet manen şöyledir; Cenaze namazında her tekbir bir rekât yerine geçer. Cenaze namazındaki dört tekbir, öğle namazındaki dört rekât gibidir. Nasıl ki bir kimse bir rekâtı terk ettiğinde namazı bozuluyorsa, bir tekbiri terk ettiğinde de bozulur. Kişi sonradan geldiği zaman imamın

³⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/106; Halebî, *Mecmâu'l-Enhûr*, 1/272.

³⁴⁸ Cezirî, Abdurrahman, *Kitabü'l-Fıkhu 'Ale'l-Mezahibi'l-Erba'a*, 1/478.

³⁴⁹ Halebî, *Mecmâu'l-Enhûr*, 1/272.

³⁵⁰ Buharî, "Ezan", 51; Müslîm, "Salât", 77.

³⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/106.

diğer tekbirini beklemeden namaza başlarsa, yetişemediği kısmı (yani getiremediği tekbirleri), imamla birlikte kıldığı kısmıdan önce kaza etmiş olur. Bu ise kaldırılmıştır.³⁵²

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre Ebu Yusuf'un 'İmamın arkasında olan ve ilk tekbiri imamdan sonra getiren kişi, ittifakla imamın ikinci tekbirini beklemez' görüşünde imamın arkasında namaza hazır olan kişi ile cemaate sonradan gelen mesbûkun arasında fark vardır. Zira imamın arkasında duran kişi, imamın ilk tekbirine yetişmiştir; ancak mesbûk ilk tekbire yetişememiştir. Diğer tekbirlerde olduğu gibi imam selam vermeden önce onu kaza etmekle uğraşmaz.³⁵³

Serahsî İbn Abbas'ın rivayetini, tercihinin gerekçesi olarak açıklamıştır.

2.16.5. Cenazenin Namazı Kılınmadan Defnedilmesi Durumu

Cenaze, namazı kılınmadan defnedilmişse, kabir üzerine namaz kılınır. Kabirden çıkarılmaz. Çünkü o artık Allah'a teslim edilmiştir, insanların ellerinden çıkmıştır. Peygamber (sa.) şöyle buyurmuştur: "*Kabir, ahiret duraklarının ilkidir*"³⁵⁴

İnsanlar, namazını kılmadıklarından onun hakkını yerine getirememişlerdir, fakat kabir üzerine kılarak hak yerine getirilmiş olur. İbn Rüstem'in naklettiğine göre İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre üç gün üç gece ölü üzerine namaz kılınabilir. Zira ashap, Allah Rasulü'nün cenaze namazını üç gün boyunca kılmışlardır.³⁵⁵

Serahsî'ye göre doğru olan bunun kesin bir gün sınırının olmadığıdır. Ölünün çürüyüp dağıldığı bilinmedikçe kabir üzerine namaz kılınır. Sıcak ve soğuğun etkisi kadar zayıflık ve şişmanlık durumu da ölünün bedeninin çürümesi üzerinde etkilidir. Bu konuda galip olan zanna itibar edilir. Zira Allah Rasulü'nün Uhud şehitleri üzerine sekiz yıl sonra cenaze namazı kıldığına dair rivayet vardır. Bu da '*Onlar için dua et.*

³⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/106; İbnü'l Hümmam, *Şerhu'l-Fethu'l-Kadîr*, 1/129.

³⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/67.

³⁵⁴ Tirmzî, "Zühd", 5; İbn Mâce, "Zühd" 32.

³⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/111.

*Çünkü senin duan onları yatıştırır*³⁵⁶ ayetinin gereğidir. Ayrıca Uhud şehitlerinin bedenlerinin dağılmadığı da denilmiştir.³⁵⁷

Serahsî burada belirli bir gün sınırı tayin etmemiş, hem hava koşullarını hem de kişinin fizikî durumunu dikkate alarak aklî bir gerekçeye dayanmıştır.

2.16.6. Farklı Durumdaki Kadınların Kocalarının Ölüsünü Yıkaması

Kadın, şüpheli bir birleşmeden dolayı iddet beklerken kocası ölse ve kadının iddeti bitse, Ebu Yusuf'a göre bu kadın kocasını yıkar. Ateşe tapan yani Mecusî bir kadın, Müslüman olan kocasının ölümünden sonra Müslüman olsa, Ebu Yusuf'a göre bu kadın kocasını yıkayabilir. Serahsî iki durumda da 'bize göre (mevzubahis olan)kadın(lar) yıkayamaz' diyerek Ebu Yusuf'un görüşünü tercih etmemiştir.³⁵⁸ Serahsî bu konuda herhangi bir gerekçe belirtmeden tercihini zikretmiştir.

2.17. NEVÂDİRÜ'S-SALÂT

Bu bölümde iki başlık altında namazda az karşılaşılan sorunlar ele alınmıştır.

2.17.1. Unutma Durumunda Tertip

Öğle namazını unutan tertip sahibi bir kişi, ikindi namazının ilk vaktinde ikindi namazından bir rekât kılsa ve öğleyi hatırlarsa, ikindi namazını bırakır. Öğleyi kılar ve sonra ikindi namazını kılar. Zira bu kimse başlarken öğle namazını hatırlasaydı ikindi namazına başlaması geçerli olmayacaktı. İkinci namazını bitirmeden öğle namazını hatırladığı için de ikindiye tamamlayamaz. Öğleyi kılması gerekir. Bu durum namazı teyemmümlü olarak kılarken su bulan kimsenin durumuna benzer. Başladığı bu namazı kesmeden devam eden kimsenin namazı Ebu Yusuf ve Hasan b. Ziyad'ın Ebu

³⁵⁶ Tevbe, 9/103.

³⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/111.

³⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/113.

Hanîfe'den bir rivayetinde nafîle namaz olarak caiz olduğu belirtilir. Bu iki imama göre namazın aslına aykırı bir şey mevcut olmadıkça, o yönün bozulmasıyla, namazın aslı bozulmaz. Yani ikindi namazını kılariken öğleyi hatırlamakla namazdan çıkmış olmaz. Bu durum ikindi namazının kılınmasına engeldir ama namazın aslı kalır. İmam Muhammed, Züfer ve Ebu Hanîfe'den diğer bir rivayette ise bu namazın nafîle olarak da caiz olmadığı belirtilir. İmam Muhammed'e göre namazın bir yönünün bozulmasıyla namaz bozulur.³⁵⁹

Serahsî, Ebu Yusuf ve Ebu Hanîfe'nin Hasan b. Ziyad kanalı ile gelen görüşünü zikrettikten sonra bu görüşün daha açık olduğunu, yani kesmeden namaza devam eden kimsenin namazının nafîle namaz olarak caiz olduğunu belirtmiştir.³⁶⁰

Ebu Yusuf ve Ebu Hanîfe'ye göre ise namazın aslına aykırı bir şey bulunmadıkça bir yönünün bozulmasıyla, namaz bozulmaz. Serahsî'ye göre ikindi namazını hatırlamakla namazdan çıkmış sayılmaz. Kılınmayan öğle namazını hatırlamak, başlanılan ikindi namazının aslını bozmaz, fakat ikindiye kılmaya engel bir durumdur. Kısaca ikindi namazı bozulur, fakat namazın aslı kalır.³⁶¹

Serâhsî'ye göre 'ikindi namazını bırakır/keser' sözü esasen öğle namazının hatırlanmasıyla ikindi namazının bozulmadığını göstermektedir. Bu durumu yaşayan bir kimsenin yapması gereken şey hatırladığı an namazı bırakması, devam etmemesidir. Zira ibadetlerde ihtiyat esastır. Buradaki ihtiyat da ikindiye kesmesidir. Hatırlamasına rağmen ikindiye kılmaya devam etmesi caiz değildir. İkindinin caiz olması için hatırladıktan sonra tertip sahibinin tertibe uyması şarttır.³⁶²

Serahsî gerek usûl konularında gerekse de fûru konularında '**İhtiyatlı olmak daha evlâdır**' kâidesine sıkça yer vermiştir. Yine o bu kâide gereği kişinin hatırlar hatırlamaz ikindiye kesmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre kişinin içinde bulunduğu bu durum her ne kadar namazın aslına aykırı değilse de bu şekilde devam etmesini ihtiyat sahih kabul etmez.

³⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/137.

³⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/143.

³⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/143.

³⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/143.

2.17.2. Yatsı Namazını Kıldıktan Sonra Ergen Olan Çocuğun Durumu

Yatsı namazını kılıp uyuduktan sonra ihtilâm sebebiyle ergen olan bir çocuk, yatsı namazı çıkmadan uyansa Hanefilere göre yatsı namazını tekrar kılar. Zira çocuk yatsı namazını kıldığında kendisine henüz farz değildi. Dolayısıyla kıldığı namaz nafilî hükmündedir. Nafilî olarak kılınan namaz, farz yerine geçmez. Bu çocuk sabah namazının vakti girinceye kadar uyanmasa Hanefî âlimlerinden bazılarının göre yatsıyı kaza etmesine gerek yoktur. Çünkü o yatsı zamanının başında çocuk idi, devamında da uyku hâlinde idi. Uyku, uyuyana emrin yönelmesine engeldir. Bu görüş sahipleri *Kitâbu'l-Asl*'ın ibaresinin görüşünü delil almışlardır. Zira *Kitâbu'l-Asl*'a göre zaman geçmeden evvel uyanmak koşuldur.³⁶³

Serahsî'ye göre en doğru görüş ki bu aynı zamanda Ebu Hanîfe'nin de görüşüdür; çocuk, yatsı namazını kaza etmelidir. Uyku, farz olmaya engel değildir, o an için farz emrinin yerine getirilmesine engeldir.³⁶⁴ Yani uyuyan, kaza etme hükmünde uyanık gibidir.

Serahsî konuyu işlerken '**Farza ehil olmak, ilâhi hitabın yöneltmiş olması itibariyledir**' kâidesini zikretmiştir. Buna göre çocuk ergen olmadan yatsı namazını kıldığında kendisine ilâhi hitab henüz yöneltmediği için farza ehil kabul edilmez. Dolayısı ile kıldığı namaz da farz hükmünde değil, nafilî namaz hükmünde olur. Kılınan nafilî namazın, farz namazı yerine geçmeyeceği ise malûmdur. Bu nedenle çocuk, uyku hâlinde bile olsa yatsı namazı vakti içerisinde ergenlik çağına erdiğinde, artık yatsı namazını kılmak ona farz olur.

2.18. CUMA NAMAZI

Serahsî önceki sayfalarda cuma namazının tanımı, mahiyeti ve önemi gibi konuları ele almış, daha sonra başka konuları işlemiştir. Çalışmamızın ilk başlığı altında zikrettiğimiz gibi biz de onun sistematığına bağlı kaldığımız için cuma namazı

³⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/147.

³⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/147.

ile ilgili konuları tek bir başlık altında toplamadık ve Serahsî'nin yaptığı gibi ayrı bir başlık açtık.

Bu bölümde Hanefî mezhebince kabul edilen cumanın sıhhat şartı olan genelde 'şehir' özelde ise cuma namazının bir şehirde birden fazla camide kılınması meselesi ele alınmıştır.

2.18.1. Bir Şehirde Birden Fazla Yerde Cuma Namazının Kılınması

Hanefî mezhebine göre cuma namazı ancak şehirlerde kılınabilir. Hanefî mezhebi bu görüşüyle cumhurdan ayrılmıştır.³⁶⁵

Sahabenin fethettiği her yere cami ve minber yapmayı yalnızca büyük şehirleri fethettikleri zaman cami ve minber yapımları cuma namazının ancak büyük ve geniş şehirlerde kılınabileceğini göstermektedir. Hanefîlerin bu hususta ittifakı bulunmaktadır.³⁶⁶

'Şehir' şartını cumanın sıhhat şartı olarak kabul eden Hanefîler bir şehirde birden fazla yerde cuma namazının kılınıp kılınamayacağı konusunda muhtelif görüşler serdetmişlerdir. Bir görüşünde Ebu Hanîfe alanı en dar tutan isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira ona göre bize kadar intikal eden nebevî miras her şehirde bir camide cuma namazının kılınacağını göstermektedir. İki yerde caiz olsaydı diğer yerlerde de caiz olması gerekirdi. İmam Ebu Yusuf'a göre Bağdat'ta olduğu gibi bir şehri ikiye bölen nehir, yol veya köprü varsa bu iki şehir gibi kabul edilir ve iki camide cuma namazı kılınabilir. Bu durumda da nehrin her iki tarafı tek başına şehir hükmünde olur. Bu görüşün delili; Allah Rasulü ve ashabı yeni yerler fethettikleri zaman hiçbir zaman cuma namazı kılmak için bir şehirde, birden fazla mescitte cuma namazı kılmamış olmalarıdır. Birden fazla camide Cuma namazının kılınacağını cevazına hükmetmek cemaatin azalmasına neden olur. Cemaatin azalmasına neden olan bir görüş de caiz değildir. İmam Muhammed'e göre ise bir şehirde iki ya da üç camide cuma namazının kılınması caizdir ama bundan fazlasında caiz değildir.³⁶⁷

³⁶⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/123; Cezirî, Abdurrahman, *Kitabü'l-Fıkhü 'Ale'l-Mezahibi'l-Erba'a*, 1/345.

³⁶⁶ Caner, Abdurrahman, "Cuma Namazının Sıhhati İçin Öngörülen Cemaat Sayısı Üzerine Bir İnceleme" s.127.

³⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/174; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/125; Kârî, Ali, *Fethu Bâbi'l-Înâye bi-Şerhi'n-Nukâye*, 1/403-404.

Ebu Hanîfe'ye ait diğer görüşte ve İmam Muhammed'e göre bir şehirde bir veya daha fazla yerde cuma namazı kılmak için çokluğa cevaz vardır. Ebu Yusuf'tan gelen diğer bir rivayete göre ise; bir şehirde iki yerde cuma namazı kılmak caizdir, iki yerden fazlasında caiz değildir, der. Ebu Yusuf'un bu görüşünün nedeni bazı şehirlerin uzak olmasıdır. Yaşlı ve zayıf kimselerin cuma namazını eda etmeleri için şehrin bir ucundan diğerine gitmeleri zor olur. Bu zorluğu gidermenin yolu aynı şehirde farklı camilerde cuma namazının eda edileceği görüşüdür. Delil; Hz. Ali'nin uygulamasıdır. Rivayete göre Hz. Ali, bayram günü açık araziye çıkınca, merkez camiinde zayıflara namaz kıldırması için yerine vekil bırakmıştır. Zorunluluk nedeniyle sabit olan şey, zorunluluğun gerektirdiği kadar takdir olunur. Zorunluluk cumanın iki yerde kılınmasıyla ortadan kalkar. Bu nedenle ikiden fazla yerde cuma namazı kılmak caiz değildir. Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'in delili de Peygamber'in (sa.) şu hadisidir;

*“Cuma ve teşrik ancak şehirde olur.”*³⁶⁸ Bu hadis-i şerifte cuma namazının kılınması için yalnızca şehir şartı vardır. Bu şart her bir topluluk hakkındadır. Cuma namazının sadece bir yerde kılınacağını söylemek zorluk, kargaşa ve sıkıntı meydana getirir. Bir şehir halkı arasında anlaşmazlık olabilir ki bu da kargaşaya sebep olabilir. Bir yerde toplanırlarsa muhtemel o ki kaos ve fitneye sebep olabilirler. Bunların yaşanmasına gerek yoktur.³⁶⁹

Serahsî'ye göre en doğru görüş Tarafeyn'in görüşüdür. Zira o konuya ‘doğru olan görüş Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşüdür’ diyerek başlamış ve daha sonra görüşleri zikretmiştir.³⁷⁰ Bu tercihin gerekçesi de yukarıda zikredilen hadisin yorumudur. Hadiste geçen ‘şehir’ kelimesi aslında her bir topluluğa işaret etmektedir.

Serahsî, Ebu Yusuf'un, bir şehirde birden fazla camide Cuma namazının kılınmayacağını; ancak Hz. Ali örneğinde olduğu gibi zaruret hâlinde bunun mümkün olacağı görüşünü zikretmiştir. Ebu Yusuf bu görüşünü ‘**Zorunluluk nedeniyle sabit olan şey, zorunluluğun gerektirdiği kadar takdir olunur**’ kâidesi ile açıklamıştır. Bu kâide daha sonra ‘**Zaruret kendi miktarınca takdir olunur**’ şeklinde formülize edilmiştir.

³⁶⁸ Zeyleî, *Nasbu'r-Raye*, 2/195.

³⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/174.

³⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/173.

Son olarak şehirler giderek gelişmekte ve değişmektedir. Bu değişim ve gelişim ile birlikte halkın bir araya gelmesi zorlaşmaktadır. Bugün en az nüfuslu bir ilin dâhi ortalama nüfusu 80 bin küsürdür. Bu kadar insanı tek ya da iki camiye toplamak oldukça güç görünmektedir. Bu zorluğu ortadan kaldırmak amacıyla bir şehirde birden farklı camide cuma namazının kılınması daha makul görünmektedir.

2.19. TERAVİH NAMAZI

Ramazân ayında kılınan teravîh namazının hükmü, kıraatinin miktarı, oturularak kılınıp kılınmayacağı ve kılmak için en uygun vaktin hangisi olduğuna dair konular ele alınmıştır.

2.19.1. Teravîh Namazı

Ebu Yusuf'a göre kişinin teravîh namazını evinde kılma imkânı varsa, camide kıldığı gibi evinde kılar. İmam Şafî'nin eski görüşüne göre de teravîh namazının yalnız başına kılınması daha faziletlidir. Zira burada en üstün olan gizlilik vardır. İsa b. Eban'a (221/836) göre ise cemaatle kılmak daha efdal ve daha güzeldir.³⁷¹

Ebu Hanîfe'ye göre teravîh namazını cemaatle kılmak daha faziletlidir ve sünnettir.³⁷²

Âlimlerin genelinde de meşhur olan ve Serahsî'ye göre de en doğru ve en güvenilir olan görüş Ebu Hanîfe ve eserinde özellikle zikrettiği İsa b. Eban'ın görüşüdür. Bu görüşe göre cemaatle teravîh namazı kılmak daha faziletlidir.³⁷³ Serahsî'nin bu konu ile alakalı olarak Ebu Hanîfe, İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşünü zikretmemesi, fakat Ebu Hanîfe ile aynı görüşe sahip olan İsa b. Eban'ı zikretmesi dikkat çekicidir.

³⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/197.

³⁷² İbn Kudâme, *el-Muğnî Şerhu Muhtasarı'l-Hirakî*, 2/605.

³⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/197.

Serahsî tercihinin gerekçesi olarak Ebu Zerr (32/653) hadisini zikretmiştir. Buna göre ‘Rasulullah (sa.) Ramazan’ın bitmesine yedi gün kala çıkmış ve sahabilere gecenin üçte birini geçinceye kadar namaz kıldırması. Ramazanın bitmesine altı gün kala mescide çıkmadı. Beş gün kala çıktı. Bize gece yarısına kadar namaz kıldırıldı. Biz ‘ Ya Rasulallah, bize nafîle kılmaya fırsat verse ya’ demiştik. O (sa.):

“*Ayrılanı kadar imamla namaz kılan kimseye Allah o gecenin sevabını yazar*”³⁷⁴ buyurdu. Dört gün kala tekrar çıktı. Nerede ise sahur zamanıgeçene kadar bize namaz kıldırıldı.”

Serahsî’ye göre teravîh namazının camide cemaatle kılınması, sünnetin alâmetidir.

2.19.2. Teravîh Namazında Kıraat Miktarı

Hanefî ve Hanbelilere göre her Ramazan ayında teravîh namazında bir kez hatim yapmak sünnettir.³⁷⁵

Teravîh namazında kıraat miktarı Hanefî âlimlerinin üzerinde ihtilaf ettiği bir konudur. Bazı âlimler hafif tutmak amacıyla akşam namazındaki kadar okunur demişlerdir. Onlara göre nafîle namazların farz namazlara göre daha hafif olması güzeldir. Bazıları ise her rekâta 20-30 ayet okunur demişlerdir. Delil olarak da Hz. Ömer’in (ra.) üç imamı çağırdığı ve birine her rekâta 30, birine her rekâta 25 ve birine de her rekâta 20 ayet okunmasını emrettiği rivayeti alırlar. Hasan b. Ziyad kanalı ile gelen Ebu Hanîfe’nin görüşüne göre her rekâta on ayet veya ona yakın okunur.³⁷⁶

Serahsî’ye göre en güzeli Ebu Hanîfe’nin görüşüdür. Teravîh namazında sünnet olan bir kez hatim yapmak olduğu için Ebu Hanîfe’nin bu görüşü de sünneti uygulamayı mümkün kılmaktadır.³⁷⁷

Serahsî teravîh namazının hatimle kılınmasının sünnet olduğunu belirtmiş ve Ebu Hanîfe’nin görüşü ile bu sünnetin yerine getireleceğini ifade etmiştir. Zira ayın

³⁷⁴ Tirmizî, “Savm” 81; Ebû Davud, “Şehr-i Ramazan”, 2; Nesâî, “Sehv”, 103.

³⁷⁵ Halebî, *Mecmâu’l-Enhûr*, 1/203; Cezirî, *Kitabü’l-Fıkhü ‘Ale’l-Mezahibi’l-Erba’a*, 1/311.

³⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/198-199; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanaî*, 1/289.

³⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/198-199.

tamamında teravîh namazının rekâtlarının sayısı altı yüzdür. Kur'ân ayetleri de altı bin ayetten fazladır. Her rekâtta on ayet okununca, teravîh namazları boyunca birhatim gerçekleşmiş olmaktadır. Ebu Hanîfe'nin bu görüşü cemaati zora sokmadan sünnetin uygulanabileceği bir görüştür.

Kâsânî Hz. Ömer'in (ra.) uygulamasını hayır kapısı olarak nitelendirmiş ve bu şekilde bir Ramazan ayında iki veya üç kere hatim yapılabilir, demiştir.³⁷⁸

Hz. Peygamber (sa.) döneminde oldukça uzun kılınan teravîh namazları günümüzde zorluğu ortadan kaldırmak ve insanları cemaatten uzaklaştırmamak amacıyla kısaltılmıştır. Burada imam kendi cemaatinin durumunu ve rağbetini gözetmek zorundadır. Cemaati çoğaltmak, kıraati uzun tutmaktan daha faziletlidir.³⁷⁹

Müteahhirûn âlimlerin fetvasına göre üç kısa ayetin okunması yeterlidir. Hasan b. Ziyad'ın Ebu Hanîfe'den böyle bir rivayeti mevcuttur ve bunun da hasen(güzel/iyi) olduğu zikredilmiştir.³⁸⁰

2.19.3. Oturarak Teravîh Namazı Kılmak

Özürsüz olarak oturarak teravîh namazı kılmayı sabah namazının sünnetine kıyas eden bazı âlimlere³⁸¹ göre bu caiz değildir. Bu âlimler Hasan b. Ziyad'ın Ebu Hanîfe'den rivayet ettiği, sabah namazının sünnetini özürsüz olarak oturarak kılınmayacağı, kılınması halinde de sabah namazının sünneti yerine geçmeyeceği görüşüne dayanmaktadırlar. Onlara göre teravîh namazı sabah namazının sünneti gibidir. Serahsî'ye göre ise doğru olan bu namazın geçerli olmasıdır. Zira sabah namazı ile teravîh namazı kuvvet bakımından eşit değildir; sabah namazı daha kuvvetlidir. Böyle olmakla birlikte teravîh namazının özürsüz olarak oturarak kılınması sünnete ve selefi salihinin uygulamasına aykırı olduğu için hoş değildir.³⁸²

³⁷⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanaî*, 1/289.

³⁷⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanaî*, 1/289; Halebî, *Mecmâu'l-Enhûr*, 1/204.

³⁸⁰ Halebî, *Mecmâu'l-Enhûr*, 1/204.

³⁸¹ *Mebûsû*, *Fetâvâyi Hindîyye*, *Reddü'l-Muhtâr* ve *Mecmâu'l-Enhûr* isimli eserlerde yalnızca 'bazı âlimler' kaydı geçmekte olup isim zikredilmemiştir. *Hidâye*'de teravîh konusu işlenmiş, fakat bu yönüyle ele alınmamış görünmektedir.

³⁸² Serahsî, *el-Mebûsû*, 2/199.

Serahsî, tercihinin gerekçesi olarak kuvvetler arasındaki farka değinmiştir. Buna göre kuvvetlilik derecesi bakımından sabah namazının sünneti ile teravih namazı bir değildir. Bu farkın neticesinde sabah namazının sünneti, kuvvet bakımından teravih namazından daha üstündür. Dolayısı ile özürsüz olarak oturarak kılınan teravih namazı namaz kabul etmiş, fakat hoş görmemiştir.

2.19.4. Teravih Namazının Kılınacağı En Uygun Zaman Dilimi

Teravih namazının gece yarısından sonraya kalması hususunda ihtilaf vardır: Hanefî âlimlerinden bazılarının³⁸³ göre bu mekruhtur. Zira teravih yatsı namazına tabiidir. Serahsî'ye göre ise bu mekruh değildir. Zira teravih namazı, gece namazıdır. Bu yüzden en faziletli olan gece namazını dikkate alarak teravih namazını gecenin sonunda kılınmasıdır.³⁸⁴

2.20. ZEKÂT

Kur'an-ı Kerîm'de seksen iki yerde namaz ve zekât birlikte zikredilmiştir. Bu münasebeti dikkate alan Şems'ul-Eimme es-Serahsî de namaz bahsinden sonra zekât bahsine yer vermiştir. Ona göre zekât: Sözlükte artma ve çoğalma anlamındadır. Zekât veren kişinin malının yerine yenisi gelir ve ahirette de sevaba kavuşur. Dolayısıyla hem bu dünyada hem de ahirette kazanç içindedir.

³⁸³ *Mebûsût* ve *Reddû'l-Muhtâr*'da bu âlimlerin isimleri zikredilmemiştir. *Hidâye ve Fetâvâyî Hindiyeye*'de teravih konusu işlenmiş, fakat bu yönüyle ele alınmamış görünmektedir.

³⁸⁴ Serahsî, *el-Mebûsût*, 2/201.

2.20.1. Elinde Zekât Vermesi Gereken Bintü Mehâz Bulunmayan Kimse

İmam Yusuf ve İmam Şafii'e göre bir kimsenin develerinden dolayı iki yaşına girmiş deve zekâtı vermesi gerekse, fakat elinde bu vasıfta **bintü mehâz**³⁸⁵ bulunmasa da üç yaşına girmiş erkek deve bulunsa, bu erkek deveyi almak gerekir. yerine başka bir şey alınmaz.³⁸⁶

Delil olarak '*Yirmi beş devede, iki yaşına girmiş bir dişi deve verilir. Eğer o yoksa üç yaşına girmiş bir erkek deve verilir*'³⁸⁷ hadisini almışlardır. Rasulullah'ın (sa.) iki yaşına girmiş dişi deve bulunmadığı zaman üç yaşına girmiş erkek devenin verileceğini buyurması, belirleme sayılır.³⁸⁸

Serahsî, İmam Yusuf'un görüşünü benimsememiş ve 'biz Hanefilere göre bu üç yaşına girmiş deveyi almak şart değildir' demiştir. Ayrıca Serahsî, bu hadisin hayvanlar arasındaki değere işaret ettiğini ve dişi devenin erkek deveden daha değerli olduğunu belirtmiştir. Bir diğer hususta üç yaşına giren deve iki yaşına giren deveden daha değerlidir. Rasulullah da (sa.) verilecek olan devedeki yaş farkından kaynaklanan değer üstünlüğünü, verilecek olan devenin dişilik özelliğinden kaynaklanan değer üstünlüğünün yerini tutmuştur. Zekât olarak verilecek devenin erkek oluşundan kaynaklanan değer eksikliğini, kendi yerine zekât verilen devenin küçük oluşundan kaynaklanan değer eksikliği yerine koymuştur. Serahsî'ye göre bu değer farkları da zamana ve mekâna göre değişkenlik arz edebilir. Serahsî 'biz değerlerine itibar etmeden, iki yaşına basan devenin yerine üç yaşındaki erkek devenin zekât olarak verilmesini şart koşsak bu, fakir ya da mal sahiplerini zarara uğratabilir' demiştir.³⁸⁹

³⁸⁵ İki yaşına girmiş dişi deve.

³⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/210; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/16-17.

³⁸⁷ Ebu Davud, "Zekât", 4; İbn Mace, "Zekât", 9.

³⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/210.

³⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/210.

2.20.2. Yavruların Zekâtı

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre kuzu, buzağı ve deve yavrularında zekât yoktur. Ebu Yusuf ve İmam Şafii'e göre ise onlarda bir tane zekât vermek gerekir ve kendilerinden verilir.³⁹⁰

Serahsî, Tarafeyn'in görüşünü benimsemiş ve 'biz Hanefilerin delili' diyerek Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşünün dayanağını zikretmiştir. Delil olarak da Peygamber'in (sa.) malların en iyisini zekât olarak almayı yasakladığı hadisi zikretmiştir.³⁹¹ Peygamber (sa.) şöyle buyurmuştur:

*"Ben sizi insanların mallarının en değerlilerini almayı yasaklamadım mı?"*³⁹²

Yavru hayvanlar için yaşı büyük hayvanlardan zekât vermek insanların en iyi mallarını almak anlamına gelmektedir. Küçük hayvanların mukabilinde büyük hayvanları zekât olarak almak mal sahiplerinin üzerine yük yüklemektir. Ayrıca Serahsî, bunun mezhebin görüşü olduğunu da ifade etmiştir. Elde mevcut olan deve ve koyun yavruları arasında bir tane yetişkin devenin olması konusunda ise durum farklıdır. Zira burada küçükler asla tâbi olurlar. Hüküm doğrudan sabit olmadığı zaman, başka bir şeye tâbi olarak sabit olur. Ebu Yusuf'a göre Ebu Bekir'in 'Peygamber'e verdikleri dişi oğlağı bana vermezlerse onlarla savaşırım' sözü dişi oğlağın zekâtındaki yerini göstermektedir ki bu da sadece küçük hayvanların zekâtı olarak alınır. Ayrıca Ebu Yusuf'a göre maldaki nitelik eksikliği zekât borcunu düşürmez. Nitekim zayıf hayvanlardan da kendi cinsinden zekât alınmaktadır. Serahsî'nin de tercih ettiği Tarafeyn'in görüşünün delili ise bir zekât memurunun 'Süt emen hayvandan dolayı bir şey almamakla emrolundum'³⁹³ sözüdür. Ayrıca konu ile alâkalı olarak Hz. Ömer'de 'Çoban omuzunda taşıyarak getirse bile kuzuyu hesaba kat ama zekât olarak onu alma' rivayeti mevcut olmakla birlikte karışık olmaları durumunda, zekât olarak küçükleri almamalarını istemiştir. Bu da zekâtın Allah'ın hakkı olduğunu gösterir. Zekât belirli yaştaki hayvanlara bağlanmıştır, kurban ve hedy de olduğu gibi yavruların tek başlarına

³⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/210.

³⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/210.

³⁹² Buharî, "Zekât", 40, 60; Müslim, "İman", 29,31.

³⁹³ Nesaî, "Zekât", 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/315.

zekâta katkıları yoktur. Ebu Bekir'in (ra.) sözü ise kararlığı göstermek için söylenilmiş bir sözdür.³⁹⁴

2.20.3. Yükümlünün, Zekâtı Verdiğini İddia Etmesi Durumu

Yükümlünün, zekâtı başka bir zekât memuruna verdiğini iddia ve yemin etse bakılır; eğer o yıl başka bir zekât memuru görevlendirilmemişse bu iddiası kabul edilmez ancak başka bir zekât görevlisi varsa İmam Muhammed'in *Camiu's-Sağir* adlı eserinde 'belge getirsin getirmesin iddiası kabul edilir' denilirken *el-Asl* adlı eserinde 'belge getirirse iddiası kabul edilir' kaydı vardır. Bu aynı zamanda Hasan b. Ziyad'ın Ebu Hanîfe'den rivayetidir. Serahsî, bu görüşün nedeni olarak o dönemlerde zekât memurunun zekâtı aldığı kişiye belge vermesi âdetini söylemiştir. Fakat ona göre daha doğru olan *Zâhiru'r-Rivâye*'de de geçen güvenilen kimsenin sözünün yemin ile birlikte kabul edilmesidir. Neticede belge, yazıdan ibarettir ve ona göre yazı yazıya benzeyebilir. Diğer taraftan belge almayı unutmuş veya aldıktan sonra kaybetmiş olma ihtimali vardır. Ebu Yusuf'a göre de ibadetler hususunda yemine gerek yoktur.³⁹⁵

Serahsî'ye göre zekâtın dışında namaz ya da oruç gibi ibadetlerde kişiye yemin ettirilmeyişin sebebi kendisini yalanlayacak birinin bulunmamasından kaynaklanır. Şöyle ki bir kişi 'ben namazımı kıldım' veya 'ben orucumu tuttum' dese sözü yeminsiz kabul edilir. Zekâta ise zekât memuru, iddia ettiği şeyde yükümlüyü yalanlayabilir. Bundan dolayı kendisine zekâtın farz olmadığını iddia eden kimseye yemin ettirilir.³⁹⁶

Ayrıca Serahsî burada Ebu Yusuf'a nispetle '**İbadetlerde yemin ettirilmez**' kâidesini zikretmiştir.

³⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/213.

³⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/216.

³⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/161.

2.20.4. Sâime Hayvanlar Üzerinde Yıl Geçtikten Sonra Sorumlu Kişi Zekâtı Vermeden Hayvanların Telef Olması

Iraklı Hanefî âlimlerine³⁹⁷ göre şayet sâime³⁹⁸ hayvanlar üzerinden yıl geçtikten sonra, zekât memuru zekât ister de, sorumlu kişi vermez ve sonra da hayvanlar telef olursa, yükümlü bu zekâtı ödemelidir. Çünkü zekât memuru, zekâtı almak için tayin edilmiştir, yükümlüden istediği zaman zekâtı vermek zorundadır. Mâverau'n-Nehir Hanefî âlimlerine³⁹⁹ göre ise bu durumda yükümlünün zekâtı ödeme sorumluluğu yoktur. Serahsî'ye göre Mâverau'n-Nehir âlimlerinin görüşü daha doğrudur. Zira yükümlünün, zekâtın verileceği yeri seçme hakkı vardır. Bu kimse başka bir yere vermek amacıyla zekât memuruna vermemiş olabilir. Bundan dolayı sadece ona ödemekle zorlanamaz.⁴⁰⁰

2.20.5. Gümüşte Nisabı Aşan Miktarın Zekâtı

Ebu Hanîfe'ye (ra.) göre nisap miktarı olan 200 dirhemden fazla olan gümüşte her kırk dirhem için bir dirhem farz olur. İmameyn ve İmam Şafii'ye göre nisap miktarı olan 200 dirhemden fazla olan gümüşte az olsun çok olsun kırkta bir hesabıyla zekâtını vermek gerekir. Bu üç imam delil olarak Hz. Ali'den (40/661) rivayetle Peygamber'in (sa.) şu hadisini delil olarak getirmişlerdir;

*“İki yüz dirhemde beş dirhem zekât vardır. İki yüz dirhemden fazla olan gümüşte bu hesaba göre (kırkta bir) zekât vardır.”*⁴⁰¹ Yine bu üç imama göre nisabı

³⁹⁷ Görüş sahipleri olarak değil fakat Irak Hanefî fakihlerine örnek olarak birkaç isim zikretmek istedik; Ebu Hanîfe (150), Ebu Yusuf (182), İmam Muhammed (187), Kerhî (340), Cessas (370), Saymerî (436), Simnanî (444), Mevsilî (683), İbnu's Saâtî (694)ve daha birçok fakîh Bağdat, Basra ve Kûfe gibi şehirlerde yetişmiş ve ümmete ışık olmuş kimselerdir. Allah hepsinden razı olsun.

³⁹⁸ Yılın çoğunda meralarda dolaşan, otlayan hayvan.

³⁹⁹ Görüş sahipleri olarak değil fakat Mâverau'n-Nehir Hanefî fakihlerine örnek olarak birkaç isim zikretmek istedik; Çalışmamızın başrolü olan Serahsî (483), Pezdevî (483), Kudurî (428), Ebu'l Kasım es-Semerkindî (556), Ebu Bekr es-Semerkindî (538), Alâuddin el-Kasanî (587), Burhanuddin el-Merginani (593) ve ismini zikretmediğimiz birçok fakîh Buhara, Semerkant, Fergana, Merginan, Serahs, Şaş ve Özkent gibi şehirlerde yetişmiş ve ümmete ışık olmuş kimselerdir. Allah hepsinden razı olsun.

⁴⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/235.

⁴⁰¹ Ebu Davud, “Zekât”, 4; Dârekutnî, *Sünen*, 2/254.

ancak Şâri belirler. Nisap miktarı olan 200 dirhem gümüşe sahip olan bir kimse dinen zengin sayılmaktadır. Nisap miktarından fazla olan bir mal da daha fazla zenginliği gerçekleştirir ki durum böyle olunca da bu artış az olsun çok olsun velev ki bir dirhem olsun dikkate alınır. Ebu Hanîfe Amr b. Hazm'ın (ra.) (53/673) hadisini delil almıştır; Rasulullah (sa.) şöyle buyurmuştur:

*“Her 200 dirhemde beş dirhem zekât vardır. Daha sonra her kırk dirhemde bir dirhem zekât vardır.”*⁴⁰² Ebu Hanîfe'ye göre ‘her kırk dirhemde bir dirhem zekât vardır’ sözünden maksat iki yüz dirhemden sonraki kırk dirhemdir, başlangıçtaki kırk dirhem değil. Bir diğer delil de; *“Küsûrattan bir şey alma. İki yüz dirhemde beş dirhem zekât vardır. Bunu aşan miktarda her kırk dirhemde bir dirhem zekât vardır”*⁴⁰³ hadisidir. Serahsî, Ebu Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiş ve ‘bizim rivayet ettiğimiz Amr b. Hazm hadisini esas almak önceliklidir’ demiştir.⁴⁰⁴

Serahsî, Ebu Hanîfe'nin görüşünün aslında Hz. Ömer'in (ra.) görüşü olduğunu, Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şafii'in görüşünün de aslında Hz. Ali (ra.), İbn Ömer (ra.) (73/693) ve İbrahim en-Nehâî'nin (96/714) görüşü olduğunu zikretmiştir.

Serahsî'ye göre üç imamın delil olarak öne sürdükleri Hz. Ali'den (ra.) gelen rivayeti, güvenilir (sika) ravilerden hiçkimse Rasulullah'a (sa.) dayandırarak rivayet etmemiştir. Bu nedenle Amr b. Hazm hadisini delil olarak almak daha önceliklidir.

2.20.6. Kira Gelirinin Zekâtı

Kira gelirinde zekâtın farz olup olmadığına dair Ebu Hanîfe'den üç farklı rivayet vardır. İlk görüşe göre Ebu Hanîfe, ücreti, malın değil de yararın bedeli olarak kabul etmiş ve mehir gibi olduğunu belirtmiştir. İkinci görüşüne göre, ücreti, eski bir elbise gibi kabul etmiştir. Yararlar, tıpkı eski elbiseler gibidir. Bir açıdan maldır ama zekâta tâbi değildir. Son görüşüne göre ise ticarethane ve ticaret için bulundurulmuş kölelerden elde edilen kira geliri, ticaret malının bedeli gibidir. Yarar bedeli, madde

⁴⁰² Ebu Davud, “Zekât”, 4; Tirmizî, “Zekât”, 3; Ahmed b. Hanbel, *Sünen*, 1/92.

⁴⁰³ Dârekutnî, *Sünen*, 2/257; Zeyleî, *Nasbu'r-Râye*, 2/365.

⁴⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/254-255.

bedeline kıyas edilir ve her kırk dirhem tahsil edildikçe zekât vermek gerekir. Serahsî'ye göre üçüncü görüş en doğru görüştür.⁴⁰⁵

Serahsî bu konuda tercihinin gerekçesini zikretmemiş, fakat bir başka başlık içerisinde aynı konuyu işleyip ‘**Menfaat, akit ile mal hükmünü kazanır**’ kâidesine yer vermiştir.⁴⁰⁶ Yani kira her ne kadar bir yarar/menfaat gibi görülse de bazı akitlere söz konusu olduğu için toplumun ihtiyacı nedeni ile mal hükmünde kabul edilir. Bu nedenle kira gelirleri diğer mal ve gelirlerle birlikte, aslî ihtiyaç ve borçlar dışında nisap miktarına ulaşması ve üzerinden de bir yıl geçmesi durumunda kırkta bir (%2,5) oranında zekât verilmesi daha uygun görünmektedir.

2.20.7. Definde Zekât

Kenz-i câhilî: Üzerindeki yazı, simge ve benzeri bilgilerin yardımı ile İslâmiyetten önce gömüldüğü anlaşılan defineye denir. **Kenz-i İslâmî:** İslâmiyette gömülen defineye denir.⁴⁰⁷

Definenin üzerinde Müslümana mı gayrimüslime mi ait olduğunu bildiren herhangi bir belirti yoksa **lükata**⁴⁰⁸ kabul edilir. Buna göre define bir adamın evinin bahçesinde bulunur ve ev sahibi ile bulan kişi, bunun eski zamandan kalma olduğu konusunda hemfikir olurlarsa beşte biri devlete, kalanı da o bahçenin ilk sahibine verilir. Evin ilk sahibi; bölge fethedildiğinde ganimet paylaşımı anında orayı alan kişidir. Nitekim devlet başkanı o yeri ganimet olarak verirken içindekilerle vermiştir.⁴⁰⁹

İmam Muhammed ve Ebu Hanîfe'ye göre bu yerin ilk malik veya mirasçıları varsa, bulunan definenin beşte dördü onlara verilir. Zira devlet başkanı bu araziye o kişiye temlik ettiğinde içindekilerle temlik eder. Bu kimselerden (mirasçılardan) kimse yoksa bu arazinin İslâm döneminde bilinen en uzak sahibine ait olur. Ebu Yusuf'a göre ise ilk sahibi veya mirasçıları yoksa devletin payı çıktıktan sonra kalan bulan kimsenin olur. Ebu Yusuf bunu istihsanen söylediğini ifade etmiştir. Ona göre istihsanın bir

⁴⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/262.

⁴⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/44.

⁴⁰⁷ Aktan, Hamza, “Define”, *DİA*, 9/87-88.

⁴⁰⁸ Buluntu mal.

⁴⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/283-284.

gerekçesi, ilk sahibi bu mala sahip olamıyorsa bu mal mübah malın hükmünde olması gerektiğidir. Define evin bahçesinde de bulunsa tarlada da bulunsa kırdada bulunmuş gibidir. Neticede bulan kişi o defineyi ortaya çıkarmıştır. Ayrıca Ebu Yusuf'a göre istihsanının bir diğer gerekçesi de devlet başkanının bahçeyle birlikte defineyi verdiği kabul edilirse devlet başkanının adalet vasfı şüpheye düşer. Nitekim devlet başkanının âdil olması gerekir.⁴¹⁰

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'in delili Hz. Ali ile alâkalı olan bir rivayettir; bir adam bir harabede bulduğu 1500 dirhemi Hz. Ali'ye getirir, Hz. Ali: 'Eğer onu, haracını bir kavmin ödediği arazide bulmuşsan, onlar o paraya senden daha çok hak sahibidir. Eğer hiç kimsenin haraç vermediği bir arazide bulmuşsan beşte biri bize, beşte dördü sana aittir.' Bu rivayet esas alınarak fetihten sonraki ilk sahibi o yerin altına da üstüne de malik olmuştur. Bu kimseden onu satın alan kimse ise akitle sadece dışına malik olmuştur. Serahsî burada bir benzetme yaparak ilk mâliki balık avlayıp da karnında inci bulana benzetir. İnci, balığı avlayana aittir. O balığı satın alan ise inciye mâlik olamaz. İçerisinde define bulunan evi satın alan kimse, defineye sahip olamayacağına göre onun sahibi orası fethedildikten sonra bahçeyi/tarlayı ilk alan kimsenindir. Ayrıca devlet başkanı imkânı nispetinde âdil davranmakla görevlidir. Nitekim ganimet olarak verdiği bahçenin içindikilerini (define) bilmesi beklenmez. Serahsî tüm bu gerekçeleri sıraladıktan sonra Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşünü benimsediğini ifade etmiştir.⁴¹¹

2.20.8. Allah Yolunda Cihat Edenlere Zekât

Zekâtın verileceği sınıfları Allah Teâlâ ayet-i kerîme ile bizlere bildirmiştir:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ
وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla köleler, borçlular, Allah

⁴¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/283-284.

⁴¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/283-284.

yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁴¹²

‘Fî sebîlillâh’ kavramı Kur’ân, sünnet ve Arap dilinde birçok anlamı içerecek zenginlikte bir kavramdır. Bu kavramın kuşattığı anlamlar zekât açısından oldukça önemlidir.⁴¹³

Ebu Yusuf’a göre ‘fî sebîlillâh’: ‘Allah yolunda cihat edenler’ Allah’ın rızasını kazanmaya vesile olacak olan her şeydir. Yani ona göre Allah’ın rızasını kazanmaya vesile olacak her şey Allah yolundadır. İmam Muhammed’e göre ise bundan maksat yolculuğa devam edemeyecek olan fakir hacılardır.⁴¹⁴ Cessâs da İmam Muhammed’in bu görüşüne dayanarak ‘fî sebîlillâh’ kavramının hac ibadeti yapmak niyetiyle yola çıkmış fakat yolda kalmış kimseler anlamına geldiğini nakletmiştir.⁴¹⁵

İmam Muhammed delil olarak; ‘Bir adam devesini Allah yolunda vakfetti. Peygamber (sa.), onun üzerinde hacının taşınmasını emretti’⁴¹⁶ rivayetini esas almıştır.

Serahsî’ye göre Ebu Yusuf’un ‘Allah’ın rızasını kazandıracak her şey, Allah yolundadır’ ifadesi mutlak olarak zikredildiğinde savaşçıları ifade eder. Savaşçıların zenginlerine de zekât verilemeyeceğini ifade eden Serahsî ‘Ebu Yusuf’un görüşünü tercih etmemiştir.’⁴¹⁷

Bu konudan sonra farklı mevzular işleyen Serahsî ‘Öşür’ babında tercihini daha net bir şekilde ifade etmiş ve yolda kalmış hacıların, gazilerin ve mükâtepe kölelerin ‘fî sebîlillâh’ kavramına dâhil olduklarını ve onlara da zekât verilebileceği görüşünü zikrederek⁴¹⁸ İmam Muhammed’in görüşünü desteklemiş, hatta bu görüşü daha da genişletmiştir diyebiliriz.

⁴¹² Tevbe 9/60.

⁴¹³ Kavram tahlili ve ayrıntılı bilgi için bkz. Murtaza Köse, ‘Fî Sebîlillâh Kavramını Zekât Açısından Tahlili’ s.107-134.

⁴¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/12; Merğinanî, *el-Hidâye*, 1/110.

⁴¹⁵ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3/164.

⁴¹⁶ Zeyleî, *Nasbu’r-Râye*, 2/395.

⁴¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/12; Merğinanî, *el-Hidâye*, 1/110.

⁴¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/203.

2.20.9. Dağda Bulunan Ceviz ve Bademin Öşrü

İmam Muhammed'e göre dağdan toplanan ceviz veya bademe öşür verilmesi gerekir. İmam Ebu Yusuf'a göre ise bunlar av gibi sahibi belli olmayan mübah mallar kapsamına dâhil olduğu ve öşrün de öşür arazisinin ürünlerine gerekli olduğu için dağdan toplanan ceviz veya bademden dolayı öşür gerekmez.⁴¹⁹

Serahsî'ye göre en kuvvetli görüş İmam Muhammed'in görüşüdür. Zira bulunan şeyin tamamı kazançtır. Allah hakkının gerekmesi için ürünün kendi mülkünde ya da başkasının mülkünde olması arasında bir fark olmadığını belirten Serahsî durumu daha açık hale getirmek için madenlerin hükmünün de bu şekilde olduğunu belirtmiştir.⁴²⁰

Konunun başında Serahsî'nin zikrettiği ayeti onun tercihini desteklemek amacıyla burada zikretmek daha doğru olacaktır. Yüce Allah şöyle buyuruyor:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ

“Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve sizin için yerden çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın.”⁴²¹ Zikredilen ayette ‘Kazandıklarınızın iyilerinden’ maksat ticaret malları, ‘sizin için yerden çıkardıklarımızdan’ maksat öşürdür. Dolayısıyla bu ayet hem ticaret mallarını hem de öşrü farz kılan ayettir ve umumu ifade eder.⁴²²

2.20.10. Ölü Araziye İşleyerek Mâlik Olma

Ebu Hanîfe'ye göre bir kimse devlet başkanının izni dâhilinde ölü bir araziye (Arâzî-i Mevât) ihya ederse ona mâlik olur. İmameyn'e göre ise devlet başkanının izni olsun olmasın yalnızca işlemekle o arazinin mâliki olur. İmameyn'in delil olarak aldığı hadisler;

⁴¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/20.

⁴²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/20.

⁴²¹ Bakara 2/267.

⁴²² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/313; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/2.

“Kim ölü bir araziyi ihya ederse o arazi ona aittir.”⁴²³

“Haberiniz olsun! Âd kavmine ait olan Allah’a ve Rasulü’ne (sahipsiz arazi) aittir. Sonra da o, benden size armağandır.”⁴²⁴

Bu hadislerin ışığı altında İmameyn, şeriat sahibinin izni olduktan sonra devlet başkanının iznine gerek olmadığını savunmuşlardır. Ebu Hanîfe de Rasulullah’ın (sa.) başka bir hadisine dayanır;

“Her birinizin ancak devlet başkanının gönül hoşnutluğu bulunan şeylere (sahip olma hakkı) vardır.”⁴²⁵

Serahsî, Ebu Hanîfe’nin görüşünü benimsemiş ve devlet başkanının izni olmadan sahiplenişin kargaşaya sebebiyet vereceğini ifade etmiştir. Zira arazi sahiplenme hususunda her fert eşittir.⁴²⁶

İmameyn’in devlet başkanının iznini bir şart olarak kabul etmemesi bizlere hadisin mutlak ifadesinden yola çıktıklarını düşündürmektedir. Mutlak ifade bunu gerektirmekle birlikte toplumun genel maslahatını öncelikle amacıyla mukayyed olan hadisin tercih edilmesi daha isabetli görünmektedir. Zira devlet başkanı otoritesi, toplumun maslahatı için toprak mülkiyeti ile alakalı bazı kurallar koyabilmelidir ki ümmet arasında bir kaos ya da fitnenin önüne geçilebilsin. Doğrusunu ancak Allah bilir.

2.20.11. Altın ve Gümüşün Karma Durumda Bulunması Hâli

Örneğin; Bir kimsenin 150 dirhem gümüşü ve değeri 50 dirhem gümüşe denk beş dinar olsa hem değer hem de ağırlık bakımından nisap tam olduğu için zekât gerekir. Bu konuda ittifak vardır. Fakat zekâtın altından mı ya da gümüşten mi verileceği hususunda İmam Muhammed’in *Mebûsût* adlı eserinde bir bilgi bulunmamaktadır.⁴²⁷

⁴²³ Ebu Davud, “Harac”, 35; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/304; Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/20.

⁴²⁴ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 6/237; Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/20.

⁴²⁵ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 4/20.

⁴²⁶ Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/20.

⁴²⁷ Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/25.

Serahsî'ye göre doğru olan altın ve gümüşün her birinden kırkta bir vermektir. Ona göre bu şekilde hem mal sahibinin hem de yoksulların yararı gözetilmiş olur.⁴²⁸ Delil olarak Peygamber'den (sa.) nakledilen şu hadisi zikretmiştir; '*Gümüş dirhemde kırkta bir zekât vardır.*'⁴²⁹

2.20.12. 1000 Beyaz Dirhem ve 1000 Siyah Dirhemden, 1000 Beyaz Dirhem Zekâtını Sene Dolmadan Vermek

Bir kimsenin 1000 beyaz dirhemi ve 1000 de siyah dirhemi olsa ve sene tamamlansa her ikisine de zekât gerekir. Bu kimse sene dolmadan bir ay önce beyaz dirhemden 25'ini zekât olarak verse ve yıl tamamlansa; İmam Muhammed'in *Mebûsût* adlı eserinin *Nevâdiru 'z-Zekât*'ındaki rivayetine göre yıl tamamlanmadan evvel verilen 25 beyaz dirhem, 1000 beyaz dirhem zekâtı yerine geçer. Daha sonra bu beyaz dirhemler telef olsa, mal sahibinin geriye kalan 1000 siyah dirhemden 25 dirhem daha zekât olarak verilmesi gerekir. İmam Muhammed'in *el-Câmiu'l-Kebîr*'inde ise önceden verilen 25 dirhem hem beyaz hem de siyah dirhem ortak zekâtı olarak değerlendirilmiştir. Beyaz dirhemler telef olsa, kalan siyah dirhemlerin yarısı için on iki buçuk dirhem daha zekât vermesi gerekir. Serahsî bu görüşün delilini şöyle açıklar: Her iki gruptaki dirhemlere zekât farz olunca, vakti dolmadan önce verilen, yıl tamamlandıktan sonra verilen gibidir.⁴³⁰

Beyaz dirhemlerin üzerinden bir yıl geçtikten sonra verilen 25 dirhem veren kişinin niyetine bağlı olur. Yani verdiği şey sadece niyet ettiği kısmın zekâtı olur. Serahsî'ye göre yıl dolmadan verilen zekât için de bu geçerlidir. Çünkü ikisine de zekât farz olduğu zaman çelişki gerçekleşmiştir. Serahsî bu konuda tercih yaparken belirleme noktası olarak Peygamber'in (sa.) hadisi gereği niyeti esas aldıklarını ifade eder.⁴³¹ Peygamber (sa.) şöyle buyurmaktadır: "*Ameller niyete göredir, herkes için neye niyet ettiyse o vardır...*"⁴³²

⁴²⁸ Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/25.

⁴²⁹ Buharî, "Zekât", 38; Nesai, "Zekât", 5.

⁴³⁰ Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/26-27.

⁴³¹ Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/26-27.

⁴³² Buharî, "Bede'ul-Vahiy", 1; Tirmizî, "Fedâilu'l-Cihad", 16.

Serahsî'ye göre İmam Muhammed'in *Câmiu'l-Kebîr* adlı eserindeki görüş daha doğrudur. Gerekçe olarak da beyaz ve siyah dirhemlerin zekât olma hükmü açısından tek bir cins olmasını getirir. Dolayısıyla verilen zekâtın hangi dirhem için olduğunu belirtme niyeti dikkate alınmaz. Ona göre verirken sanki sadece zekât vakti gelmeden vermeyi kastetmiştir. Bu yüzden önceden verilen 25 beyaz dirhem, iki grup gümüşe de zekât farz olursa her ikisi için verilmiş kabul edilir.⁴³³

2.20.13. Alacağın Zekâta Sayılması

Zengin veya yoksul birisinden 1000 dirhem alacağı olan bir kimse, bu alacağının üzerinden bir yıl geçtikten sonra bunu borçluya bağışlasa onun bu para için zekât vermesi gerekmez. Ayrıca niyet etmiş olsa bile başka bir malın zekâtı için yeterli olmaz.⁴³⁴

Eldeki bir malın zekâtı olarak, bir alacağın verilmesi caiz değildir. Çünkü eldeki mal, değer bakımından alacaktan daha fazladır. Şayet borçlu yoksul ise zekâtı hak sahibine ulaştırdığından dolayı alacaklının bağışladığı 1000 dirhem zekâtı alacaklıdan düşer. İmam Muhammed'in *Mebisûl* adlı eserinde borçlunun zengin olması durumunda da yine zekâtın düşeceği belirtilmiştir. Gerekçesi: Alacağın zekâtını vermek, alacağın tahsilinden sonra farz olur. Alacaklı, borçluyu ibra edince tahsil imkânı ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla ona alacaktan zekât vermek gerekmez. *Câmiu'l-Kebîr* adlı eserinde ise alacaklının o 1000 dirhem zekâtını ödemek zorunda olduğu belirtilir. Gerekçesi: Bu para yoksulun hakkıdır ve hak, hak sahibine ulaşmamıştır. Eğer bu mal alacak değil de elde mevcut bir mal olsa ve bunu zekât kendisine farz olduktan sonra bir zengine bağışlasa yoksulun hakkını telef ettiği için o malın zekâtını ödemesi gerekecek idi. Mal alacak olup da borçluyu bundan ibra ettiğinde de hüküm aynıdır. Zengin zekâta hakkı yoktur. Serahsî'ye göre doğru olan *Câmiu'l-Kebîr*'de ki görüştür. Serahsî'nin gerekçesine aklî bir gerekçedir diyebiliriz. Ona göre alacaklı, borçluyu ibra ederek tahsil imkânını kendisi ortadan kaldırmıştır. Bu açıdan o sanki alacağı tahsil etmiş sonra da telef etmiş gibi olur. Nitekim ona göre köleyi teslim

⁴³³ Serahsî, *el-Mebisûl*, 3/26-27.

⁴³⁴ Serahsî, *el-Mebisûl*, 3/38-39.

almadan özgür kılan alıcı da, bu hareketiyle köleyi teslim almış sayılır. Zira satış bedelini ödemek o kişiye borç olur.⁴³⁵

2.20.14. Bağışından Dönülen Malın Zekâtı Meselesi

Bir kimse, başka birisine 1000 dirhem bağışlasa ve üzerinden bir yıl geçse sonra **vâhib**⁴³⁶, yargı kararı ile veya yargı kararı olmaksızın bağışından dönüp verdiği parayı geri alsa, kendisine bundan dolayı zekât gerekmez. Çünkü bağışladığı 1000 dirhem bu süre zarfında onun mülkiyetinde değildi. Yıl dolduktan sonra zekâtı verilmesi gereken mal aynıyla elinden alındığı için bağışlanan kişiye de gerekmez. Bu konuda geri almanın yargı kararı ile olup olmaması arasında fark yoktur. Hibe, bağışlanan kişinin yanında iken üzerinden yıl geçmeden bu kişi bir başka 1000 dirhem daha elde etse, sonra vâhib, hibesinden dönse, bağışlanan kimseye yine zekât gerekmez. Bu kişi yalnızca sonradan elde ettiği bin dirhem üzerinden yıl geçince zekâtını vermesi gerekir.⁴³⁷

İmam Muhammed *Mebûsût* adlı eserinde şöyle der; Hanefî fakihlerinden bazılarının göre bu kişi mala sahip olduktan sonra bir yıl geçince vâhibin hibeden dönmesi ile **mevhubun lehin**⁴³⁸ maldaki mülkiyeti temelden ortadan kalktığı için o yıl kesintiye uğrar. Bu nedenle sonradan elde ettiği mal için yeni bir yılın tamamlanması hükmü göz önüne alınır.⁴³⁹

Serahsî'ye göre doğru olan ise mevhubun lehin bağışlanan mala sahip olduğu andan itibaren bir yıl geçmişse, sonradan kazandığı malın zekâtını vermesi gerekir. Nitekim yıl, **mevhuba**⁴⁴⁰ sahip olduğu andan itibaren başlamıştır. Mevhubun leh 1000 dirheme ek olarak 1000 dirhem daha kazanınca, bu 1000 dirhem yıl hükmü açısından asıl nisaba eklenmiş olur. Vâhib, hibeden dönünce, mevhubun lehin malından 1000 dirhem telef olmuş gibi kabul edilir. Bu açıdan diğer kazandığı 1000 dirhem ile yıl kesintiye uğramaz. Yıl tamamlanınca da elde mevcut olan malın zekâtını vermesi

⁴³⁵ Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/38-39.

⁴³⁶ Hibe eden kimse.

⁴³⁷ Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/46.

⁴³⁸ Kendisine hibe edilen, bağış yapılan kimse.

⁴³⁹ Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/46.

⁴⁴⁰ Bağışın konusu.

gerekir. Bu hükmün dayandığı gerekçe ise vâhib, hibeden dönünce mevhubun lehin mülkiyetini sona erdirmiş olur. Vâhib, bağışından dönünceye kadar, onun bağışlanan maldaki mülkiyeti devam eder. Özetle Serahsî'ye göre hibeden dönmek, hibe edilen kişi açısından malın telef olması gibidir.⁴⁴¹

Serahsî ibadetler bağlamında tercihlerini belirtirken çok nadir olarak 'bana göre doğru olan şudur...' ifadesine yer verir. Çoğunluklu olarak benimsemediği görüşü 'Bize göre', 'Biz Hanefilere göre' kalıplarının içine dâhil etmez ve kendi tercihine de bu 'Biz' ifadesi ile nahif bir şekilde işaret eder. Bu konu Serahsî'nin 'Bana göre doğru olan şudur' şeklinde kendi görüşünü açıkça belirttiği nadir yerlerdendir.

2.20.15. Benî Tağlib Kabilesinden Alınan Öşür Miktarı

Ebu Hanîfe ve İmam Yusuf'a göre **Benî Tağlib**⁴⁴² kabilesinden birisi bir öşür arazisi satın alsa, ona iki kat öşür vermesi gerekir. İmam Muhammed'e göre ise tek öşür alınır. Bunun sebebi de iki kat öşür anlaşması onların asıl arazilerine mahsus olmasındandır. Benî Tağlib kabilesinin asıl arazileri de üzerinde anlaşma sağlanan arazilerdir. Bunun dışındaki arazilerde Tağlibliler diğer gayrimüslimler gibidirler. Ayrıca İmam Muhammed'e göre sabit bir vergiye sahip olan bir arazinin vergisi, sahibinin değişmesiyle değişmez.⁴⁴³

Ebu Hanîfe'nin delili: Benî Tağlib ile yapılan anlaşmadır. Bu anlaşmanın gereği olarak onlardan alınan vergi Müslümanlardan alınan verginin iki katı olacaktır. Öşür de Müslümanlardan alındığına göre bu durumda onlardan bu verginin iki katı alınacaktır. Ebu Yusuf'un dayanağı ise gayrimüslim, bir Müslüman arazisini alsa, kendisinden iki kat öşür vergisi alınır. Yani ona göre Müslümandan alınması gereken bir vergi kâfirden de alınması gerekiyorsa o ikiye katlanır. Hâl böyle olunca Tağliblilerden iki kat almak daha önceliklidir.⁴⁴⁴

⁴⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/46.

⁴⁴² Hicaz yarımadasında yaşayan bir Hristiyan Arap kabilesidir. Bu kabile Müslümanlar ile cizye yerine öşür veya zekâtın iki katını vermek üzere anlaşma yapmışlar ve eski dinleri üzerine yaşamaya devam etmişlerdir.

⁴⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/50.

⁴⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/50.

Serahsî, öşür konusunda Şeyhayn'in görüşünü benimsemiştir. O, bunu belirtmek için 'Biz' diyerek cümleye başlamış ve Şeyhayn'in görüşünü zikretmiştir. Buna ilaveten Serahsî, Tağliblilerden iki kat haraç alınamayacağını zira onlarla yapılan anlaşmanın içeriği; Müslüman kimseden alınan verginin iki katı alınacağı yönündedir. Müslüman kimseden de haraç vergisi alınmadığına göre onlardan da iki katı alınamaz. Fakat öşür böyle değildir; O, Müslümanlardan alınan bir vergi çeşididir. Dolayısıyla Benî Tağlib kabilesinden de iki katı alınır. Serahsî konunun iyi anlaşılması için şu örneği vermiştir; Tağlibli birisi, Müslüman bir kimseden sâime bir hayvan satın alsa, Tağlibliden zekât yine iki katı alınır.⁴⁴⁵

Anlaşıyor ki Ebu Hanîfe iki kat öşürün dayanağı olarak 'anlaşmayı' esas alırken, Ebu Yusuf ise arazi sahibinin gayrimüslim olmasını esas almıştır.

2.20.16. Zekâtı Gerektirecek Bir Bedelle Mağsub Arazinin Kiraya Verilmesi ve Zekâtı Meselesi

Gâsıb, gaspettiği araziye zekât verilecek kadar yüksek bir semen mukabilinde kiraya verir de üzerinden bir sene geçerse o semeni yoksullara dağıtması gerekir, fakat ona zekât gerekmez. Çünkü yıl dolmadan önce alınan bu bedelin tamamının sadaka olarak verilmesi gerekli idi. Gâsıb imkân bulduğunda araziden çıkan ürünü vermelidir. Bu ürünleri yanında tutup yerine başka bir şey vermeye hakkı yoktur. Bu nedenle bu kazancın üzerinden bir yıl geçse de başka bir şey vermesi gerekmez. Ebu Yusuf (ra.) bu görüşten dönmüş ve gâsıbın bundan dolayı zekât vermesi gerektiğini ve arazi/ürün masraflarından artanın da yoksullara sadaka olarak dağıtılması gerektiğini zikretmiştir. Ebu Yusuf'a göre bu kişinin mülkiyeti tamdır ve yıl da dolunca zekâtı gerektirir.⁴⁴⁶

Serahsî, Ebu Yusuf'un bu görüşünü zayıf olarak nitelemiş ve zekâttaki hikmetin malı temizleme olduğu ifade ederek esasında buradaki tam mülkiyeti sorgulamış gözükmektedir. Zira ona göre zekât vermekle bu malın haramlığı giderilmez. Zira Allah-u Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*Onların mallarından sadaka al, bununla onları temizlersin, onları artırıp yüceltirsin...*"⁴⁴⁷ Serahsî'ye göre bu mala zekâtı farz kılmanın

⁴⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/50.

⁴⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/51.

⁴⁴⁷ Tevbe, 3/103.

bir anlamı yoktur. Çünkü bu maldaki kirlilik zekât vermekle temizlenmez. Fakat o yine de masraflardan artanını sadaka olarak verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁴⁸ Serahsî'nin değerlendirmesi isabetli görünmektedir. Zira haram mal kişiyi mâlik yapmaz. Gâsiba böyle bir hak veya yetki vermek onu o malın muhatabı kabul etmek demek olur ki bu da gâsıbı hak etmediği bir mertebeye ulaştırmak manasına gelir.

2.20.17. Müslümanın, Öşür Arazisini İçindeki Olgunlaşmamış Ekinle Beraber Gayrimüslime Satması

Bir zımmi, Müslüman birinden öşür arazisi satın alırsa, Müslümanın hakkı o araziden kesilir. Buna göre bu arazi Ebu Hanîfe'ye göre haraç arazisi olur. Ebu Yusuf'a göre bu araziden iki öşür alınır, İmam Muhammed'e göre ise tek öşür alınır. Ebu Hanîfe'ye göre zımmi öşür ile sorumlu tutulamaz. Öşür, zekâttır. Kâfirler ise zekât vermek ile mükellef değildir.⁴⁴⁹

Ebu Hanîfe'ye göre bir Müslüman, öşür arazisini içindeki olgunlaşmamış ekinle gayrimüslime satsa buna haraç konulur, artık arazi, haraç arazisi olmuştur. Ayrıca taneler, alıcının mülkiyetinde iken oluşmuştur. Bu, satın aldıktan sonra kendisi ekmiş gibidir, bundan dolayı haraç gerekir. Ebu Yusuf'a göre ise satıcı ekinin öşrünü verir, araziyi satın alan gayrimüslime de haraç konulur.⁴⁵⁰

Serahsî, Ebu Yusuf'un görüşünü eleştirmiştir. Serahsî'ye göre satıcı, arazisini Müslümana satması durumunda ekinin öşrünü verir. Satın alan gayrimüslime haraç konulacağı hükmünü ise yanlış olarak nitelemiştir. Serahsî, Ebu Yusuf'un bir kuralını zikretmiş ve bu kurala göre gayrimüslim, öşür arazisi satın alırsa iki kat öşür vermesi gerekir, ona haraç konulmaz. Burada da ona göre satın alanın, fazlalığın (ekinin) iki kat öşür vermesi gerekir. Nitekim satın alan Müslüman olsaydı, satın aldıktan sonraki artışın öşrünü verecekti. Gayrimüslim alınca da o artışın iki kat öşrünü verir.⁴⁵¹

Konu ile ilgili olarak yukarıda Ebu Yusuf'un (gayrimüslim, bir Müslüman arazisini alsa, kendisinden iki kat öşür vergisi alınır) görüşünü zikretmiştik. Serahsî de

⁴⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/51.

⁴⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/6.

⁴⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/52.

⁴⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/52.

Ebu Yusuf'un kuralını tabiri caizse Ebu Yusuf'a hatırlatarak onun görüşünü eleştirmiştir.

2.20.18. Telef Olan Develerin Hangisi Olduğu Bilinmediği Takdirde Zekâtın Nasıl Verileceği Meselesi

Bir kimsenin 25 devesi olsa ve üzerinden bir yıl geçtikten sonra on devesi daha olsa, sonra bu develerden on tanesi telef olsa fakat hangilerinin telef olduğu bilinmese; bu kişinin elindeki develerin zekâtı olarak üç koyun vermesi gerekir. Kıyasa göre bu durumda bir bintu mehâd (iki yaşına girmiş bir dişi deve)ın değerinin yedide beşini vermesi gerekir. Kıyasın açıklaması; develerin tamamı otuz beş idi ve bunlardan on tanesi telef olunca, telef olanlar oranlarına göre zekâtı gereken ve gerekmeyen develerden hesap edilir. Telef olanın yedide beşi zekâtı gereken, yedide ikisi de zekâtı gerekmeyenlerden sayılır. 25'in $2/7$ 'si yedi deve ve bir devenin yedide biridir. 25 devede onun iki yaşına girmiş bir deve yavrusu vermesi gerekiyordu. Bunun yedide biri telef oldu, 17 deve ile bir devenin yedide altısı kaldı. Nitekim 25'in $1/7$, üç tam deve bir de bir devenin yedide dördü eder. Bu beş kez kendi kendisi ile toplandığında 17 deve ve bir devenin yedide altısı eder. Bundan dolayı verilecek zekât, iki yaşına giren bir dişi deve yavrusunun $5/7$ 'i olmalıdır. Muhammed (ra.) istihsan yapmıştır. Muhammed'e göre deve sayısı az olduğunda aralarında cins birliği olmasa bile şeriat zekât olarak koyun verilmesini gerekli görmüştür. Şeriat, zekât malından telef olanı hiç yok gibi kabul etmiştir. Burada bu kimsenin elinde mevcut 17 deve ve bir devenin $6/7$ 'si varmış gibi kabul edildi ki bu da üç koyunu gerektirir.⁴⁵²

Serahsî, kuvvetli olanın kıyas olduğunu belirtti. Ona göre zararı uzaklaştırmak başlangıçta dikkate alınır, devamın da değil ve verilmesi gereken mal, elde mevcut olandan olmalıdır. Serahsî, güç bakımından kıyası tercih ettikten sonra nisap ile bir benzerlik kurdu ve nisabın da devamında değil başlangıçta dikkate alındığını belirtti. Ona göre yıl tamamlandığında verilmesi gereken zekât üç koyun değil, iki yaşına girmiş

⁴⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/55.

bir dişi deve yavrusudur. Zira mal telef olduktan sonra zekâtı koyuna çevirmek ona göre anlamsızdır.⁴⁵³

2.21. ORUÇ

Zekât bahsinden sonra oruç bahsine yer veren Serahsî'ye göre oruç, 'tutmak' demektir. Bu bölümde orucun terim anlamından, dayanağından, vaktinden ve daha birçok konudan bahsetmiştir, fakat biz çalışmamızı dikkate alarak bu çerçevede Serahsî'nin mezhep içi konumunu tespiti katkı sağlayacak meselelere yer verdik. Yalnızca iki meselede kendimiz alt başlık yazma ihtiyacı hissettik ki bu konuda tercümede bir başlık zikredilmemiştir. Ayrıca tekrar belirtmek gerekir ki bu başlıklar orijinal metinde bulunmamaktadır.

2.21.1. ORUCUN AHKÂMI

Bu bölümde toplumun birçoğunu ilgilendiren ve genellikle sorulan sorulara değinilmiş olup oruçlu bir kimsenin istifra etmesi, idrar yoluna ilaç koyulması, taze misvak kullanması ve oruca başlayan kadının hayız gibi konular işlenmiştir. Ayrıca Serahsî hac konusuna ait olan bir mevzuya da bu bölümde değinmeyi uygun görmüştür.

2.21.1.1. Oruçlu İken İstifra Edenin Durumu

Bir kimse istemeden kussa orucu bozulmaz. Delil olarak şu hadis zikredilmiştir; İbn Abbas'tan (ra.) rivayetle Peygamber (sa.) şöyle buyurmuştur: "Oruç (vücuda) giren şeyden bozulur."⁴⁵⁴ Fakat isteyerek kusarsa oruç bozulur ve o günü kaza etmesi gerekir. Delil olarak hem Hz. Ali'den **mevkûf**⁴⁵⁵ olarak hem de Peygamber'den (sa.) **merfû**⁴⁵⁶

⁴⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/55.

⁴⁵⁴ Buhârî, "Savm", 32.

⁴⁵⁵ Sahabenin sözü veya fiili anlamında kullanılan hadis terimi.

⁴⁵⁶ Hz. Peygamber'e (sa.) nispet edilen söz vehaber anlamındaki hadis terimi.

olarak zikredilen Őu hadis zikredilmiŐti: “İstemededen kusan kiŐiye kaza yoktur. İsteyerek kusan kiŐiye ise kaza gerekir.”⁴⁵⁷ Ayrıca bu kimse orucun rūknū olan ‘imsak(tutma)’ı ihlâl etmiŐ sayılır. Çünkü bu durumda kiŐinin kusmak için kendisini zorlaması ile ağızdan mideye bir Őeylerin kaçması söz konusudur. Serahsî, Hanefî mezhebindeki kuvvetli görüŐe göre kusmanın ağız dolusu olup olmaması arasında ayırım yapılmadığını belirtmiŐtir.⁴⁵⁸

Ebu Yusuf ve İmam Ebu Hanîfe’nin görüşüne göre bir kimse kendi isteğiyle ağız dolusundan az kusarsa orucu bozulmaz. İmam Muhammed’in görüşüne göre ise ister ağız dolusu olsun isterse ağız dolusundan az olsun bir kimse kasıtlı olarak kusarsa orucu bozulur.⁴⁵⁹ Buna göre bir kimse istemededen kusarsa orucu kaza etmesine gerek yoktur.

Hasan b. Ziyad’ın Ebu Hanîfe’den rivayetine göre kusmanın ağız dolusu olup olmaması hususunda fark vardır. Serahsî’ye göre doėru olan Ebu Hanîfe’nin görüŐüdür. Zira ağız dolusundan az olan kusmak, tūkūrūėe tâbidir ve geėirmeye benzer. Ağız dolusu olan ise tūkūrūėe tâbi deėildir. Serahsî, ağız dolusu kusmanın abdesti de bozduėunu hatırlatarak tercihinine kuvvet katmıŐtır.⁴⁶⁰

Serahsî kusmanın ağız dolusu olup olmaması ayırımı konusunda yalnızca Ebu Hanîfe’nin görüşünü zikretmiştir, fakat dipnotta da verildiği üzere başka kaynaklarda Ebu Yusuf’un da aynı görüşte olduğu zikredilmektedir. Mezhebin racih kavli ise böyle bir ayırımın olmadığı yönündedir ki bu da İmam Muhammed’in görüşüdür. Serahsî ağız dolusu olmayan kusmuğu geğirmeye benzetmiŐ⁴⁶¹ ve Ebu Hanîfe’nin görüşünü tercih etmiştir.

2.21.1.2. Oruçlu İken İdrar Yoluna İlaç Koyma Meselesi

Ebu Hanîfe’ye göre idrar yoluna ilaç damlatmak orucu bozmaz, fakat İmam Muhammed’den gelen bir görüşe ve Ebu Yusuf’a göre orucu bozar. Denildiğine göre

⁴⁵⁷ İbn Mâce, “Sıyam”, 16; Ebu Davud, “Sıyam”, 32; Tirmizî, “Savm”, 25.

⁴⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/60.

⁴⁵⁹ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanaî*, 2/93; Halebî, *Mecmâu’l-Enhûr*, 1/358.

⁴⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/60.

⁴⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/60.

aralarındaki bu ihtilaf; idrarın, idrar yolundan çıkış keyfiyeti üzerine dayanan iki farklı görüşten doğmuştur. İmameyn'e göre idrar yolundan idrarın çıkışı mideye ulaşan bir delikten/boşluktan çıkışı şeklindedir. Tıpkı kulak boşluğu gibi. Ebu Hanîfe'ye göre ise idrar sızıntı şeklinde süzülerek dışarı çıkar. Dolayısıyla damlatma ile bir şey mideye ulaşmaz.⁴⁶²

Mebûsû't'ta geçen bilgiye göre Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre idrar yoluna ilaç koymak/damlatmak orucu bozmaz. Ebu Yusuf'a göre ise bu işlem orucun bozulmasına neden olur. Zira ona göre mesaneden karın boşluğuna açılan bir delik vardır. Hasan b. Ziyad'ın, Ebu Hanîfe'den rivayetine göre bir kimse idrar yoluna yağ dökse ve bu yağ mesaneye ulaşsa o kimsenin orucu bozulur.⁴⁶³

Mecmâu'l Enhûr'da Ebu Hanîfe'ye ait görüşte üretra içine yağ veya başka bir şey dökülmesi durumunda orucun bozulmayacağı, Ebu Yusuf'a göre bozulacağı, İmam Muhammed'in ise bu konuda çekimser kaldığı bilgisi yer almaktadır.⁴⁶⁴

Hasan b. Ziyad'ın Ebu Hanîfe'den rivayet ettiği; bir kimse idrar yoluna yağ dökse ve bu yağ mesaneye ulaşsa o kimsenin orucu bozulur görüşünde Ebu Hanîfe, idrarın üretradan çıkış keyfiyetinin İmameyn'in tarif ettiği şekilde gerçekleştiğini kabul etmiş görünmektedir. Konu içerisinde de zikrettiğimiz farklı kaynaklardan anlaşılan Ebu Yusuf'a göre üretraya gerek yağ dökülmesi gerekse ilaç damlatılması konusunda orucu bozacağı yönündeki görüşünde bir karışıklık yoktur.

Mebûsû't ve *Şerh-u Muhtasar da* geçen kayda göre idrar yoluna ilaç damlatmanın oruç bozmayacağı görüşünde Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşü birdir.⁴⁶⁵

Tüm bu bilgiler doğrultusunda İmam Muhammed ve Ebu Hanîfe'nin görüşünü bir zikreden Serahsî'ye göre en doğrusu Tarafeyn'in görüşüdür. Serahsî bu konuda tıbbi bilgiye dayandığını belirtmiştir. Bu bilgiye göre idrar sızma yoluyla çıkar, sızarak çıkan şey de yine sızarak geri dönmez. Bu nedenle idrar yoluna ilaç koymak/damlatmak orucu bozmaz.⁴⁶⁶

⁴⁶² Kâsânî, *Bedâiu's-Sanaî*, 2/93.

⁴⁶³ Serahsî, *el-Mebûsû't*, 3/73.

⁴⁶⁴ Halebî, *Mecmâu'l-Enhûr*, 1/361.

⁴⁶⁵ Cessâs, *Şerh-u Muhtasaru-t Tahavî fî Fıkhu'l-Hanefî*, 2/462.

⁴⁶⁶ Serahsî, *el-Mebûsû't*, 3/73.

2.21.1.3. Ziyafetin Nafile Orucu Bozmak için Özür Sayılması

Hişam'ın, Muhammed'den, İbn Malik'in de Ebu Yusuf kanalıyla Ebu Hanîfe'den rivayet ettiğine göre, ziyafet nafile olan orucu bozmak için bir mazerettir. Hasan b. Ziyad'ın, Ebu Hanîfe'den rivayet ettiğine göre ise ziyafet, nafile orucu bozmak için mazeret olamaz. Delil olarak Peygamber'in (sa.) şu iki hadisini zikretmiştir; *“Biriniz yemeğe davet edildiği zaman davete gitsin. Eğer oruçlu değilse yesin, oruçlu ise onlar için dua etsin.”*⁴⁶⁷ Bir diğer hadiste ise Peygamber (sa.) şöyle buyurmuştur:

“Ümmetim için en çok korktuğum şey şirk ve gizli şehvettir.” Bunun üzerine ‘Senden sonra ümmetin şirk koşar mı?’ denildi ve Rasulullah (sa.):

‘Hayır, ama amelleri ile gösteriş yaparlar’ buyurdu. ‘Gizli şehvet nedir?’ diye soruldu. Allah Rasulü (sa.):

“Onlardan birisinin oruçlu olarak sabahlaması, sonra da canının çektiği bir yemekle orucunu bozmasıdır” buyurmuştur.⁴⁶⁸ Serahsî'ye göre ise ziyafete davet edilmenin özür olacağı görüşü daha doğrudur. Delil olarak; ‘Rasulullah (sa.) Ensar'dan bir kimsenin ziyafetinde idi. Oradakilerden biri ‘ben oruçluyum’ dedi ve yemekten kaçındı. Bunun üzerine Peygamber (sa.): *‘Kardeşin seni davet etmiştir, onun için orucunu boz. Sonra yerine bir gün kaza et’* buyurdu,⁴⁶⁹ hadisini zikretmiştir.⁴⁷⁰

Burada İmam Muhammed ve Ebu Hanîfe aynı kanaati paylaşmaktadır, fakat Serahsî için Tarafeyn'in görüşünü benimsemiştir diyemeyiz. Zira bunu demek için Ebu Yusuf'un aykırı bir görüşe sahip olması ve ‘Tarafeyn’ diyerek Ebu Yusuf'u dışarıda tutmak gerekir ki böyle bir şey söz konusu değildir. Burada Ebu Hanîfe'ye ait iki görüş vardır. Bu iki görüşten birisi Ebu Yusuf kanalı ile gelmiş, diğeri ise Hasan b. Ziyad

⁴⁶⁷ Müslim, “Nikâh”, 106; Ebu Davûd, “Sıyam”, 74; Tirmizî, “Savm”, 64.

⁴⁶⁸ İbn Mace, “Zühd”, 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/123.

⁴⁶⁹ Dârekutnî, *Sünen*, 2/177; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/263.

⁴⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/75.

kanalı ile gelmiştir. Serahsî de hadislere dayanarak Ebu Yusuf kanalı ile gelen Ebu Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiştir.

2.21.1.4. Anal İlişkide Kefaret Durumu

Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre yasak yerden ilişki sebebiyle kadın ve erkeğe kefarete gerekir. Bu meselede Ebu Hanîfe'ye ait olduğu zikredilen iki görüş vardır. Biri Hasan b. Ziyad'ın, Ebu Hanîfe'den rivayet ettiğine göre kadına da erkeğe de kefarete gerekmez. Serahsî'ye göre Ebu Hanîfe'nin kuralına göre bu daha uygundur. Nitekim Ebu Hanîfe'ye göre anal ilişki, şüphelerle düşen cezanın gerekliliği konusunda tam bir suç sayılmaz. Hüküm kadın açısından açıktır, çünkü bu eylemle kadının şehveti tatmin edilmemiştir. Ayrıca bu eylemle nesebin ifsadı gerçekleşmez. Dolayısıyla zina anlamı eksiktir. Ebu Yusuf'un, Ebu Hanîfe'den rivayetinde ise her ikisine de kefarete gerektiği zikredilmektedir. Serahsî'ye göre kefaretin nedeni tam olduğu için doğru olanın Ebu Yusuf kanalı ile gelen rivayettir. Aynı zamanda kefaretin gerekliliği hususunda zina anlamının eksik olması dikkate alınmaz.⁴⁷¹

Serahsî Ebu Hanîfe'nin kuralına uygun olanı belirtmiş, fakat kendisi Hasan b. Ziyad kanalı ile gelen görüşü tercih etmemiş, kefaretin gerekliliği konusunda zina anlamının eksikliğini dikkate alınmayacağını belirterek Ebu Yusuf kanalı ile gelen görüşü benimsemiştir.

2.21.1.5. Hac Borcu Olduğu Zannıyla İhrama Giren Kimse

Hac borcu olmadığı halde bu zan ile ihrama giren kimsenin üzerinden farziyet düşmüştür, fakat ihram hâli devam etmektedir. Kişi, borcu olduğunu zannederek çıktığı hac yolculuğunda herhangi bir sebeple hac ibadetinden alıkonması ve hedy kurbanı ile de ihramdan çıkması durumunda Hanefî âlimleri arasında görüş ayrılıkları olmuştur. Bazıları, ihramdan çıkışı tamamlandığı için kendisine hiçbir şey gerekmediğini

⁴⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/86.

savunmuştur. Serahsî'ye göre ise en doğrusu ihram gibi bağlayıcı bir akit ancak bazı fiiller yerine getirildiği takdirde düşer. Dolayısıyla alıkonulan bu kişi bu haccı kaza etmelidir. İhsarda ihramdan çıkış, sıkıntıyı gidermek içindir, yerine getirilmesi gereken eylemlerin bağlayıcılığı devam eder.⁴⁷²

Hac borcu olmadığı halde böyle bir yolculuğa çıkan kimse, nafîle oruç tutan kimseye benzemektedir. Zira ikisi de kendisine zorunlu kılınmadığı halde, farz ve vacibin dışında bir ibadet yüklenmişlerdir. Hanefî mezhebindeki yaygın kanaate göre nafîle bir ibadete başlanılmışsa tamamlanması gerekir, yarıda kesilmişse kaza edilmesi gerekir. Serahsî, nafîlelerin iradi veya gayriiradi terk edilmesi durumunda kaza edilmesi gerektiği görüşünü savunarak mezhep içindeki görüşlerde tutarlılığını ortaya koymuş diyebiliriz.

2.21.1.6. Zıhar Kefareti İçin Oruç Tutan Kişinin Gündüz Unutarak Veya Gece Bilerek İlişkide Bulunması Durumu

Zıhar⁴⁷³ kefareti için oruç tutan bir kimse gündüz unutarak veya gece kasıtlı olarak zıhar yaptığı hanımıyla veya başka bir hanımıyla ilişkiye girerse bakılır; eğer kendi hanımı ile birlikte olmuşsa Tarafeyn'e göre kefarete yeniden başlaması gerekir. Çünkü 'peş peşe iki ay oruç tutma' hükmü kişinin kendi fiili ile kesintiye uğramıştır. Fakat başka bir hanımı ile birlikte olmuşsa kefarete yeniden başlaması gerekmez. Bu birlikteliğin oruca etkisinin olmadığını belirtmişlerdir. Ebu Yusuf ve İmam Şafî'ye göre ise ister zıhar yaptığı hanımıyla birlikte olsun isterse başka bir hanımıyla birlikte olsun kefarete yeniden başlaması gerekmez. Zira bu iki imama göre gündüzün unutarak veya geceleyin kasıtlı olarak ilişkiye girmenin oruca bir tesiri yoktur. Bu sebeple iki aylık orucu kesintiye uğratmaz. Tarafeyn'e göre ise zıhar yapan kişiye gerekli olan şey kefareti ödemediği takdirde hanımına yaklaşmamasıdır. Vacip, ancak bu şekilde yerine getirilir. Allah (cc.);

⁴⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/91.

⁴⁷³ Kocanın, kendisine haram kılması amacıyla karısını annesine veya dinen nikâhı düşmeyecek (mahrem) birine benzetmesi anlamında fıkıh terimi.

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَّاسًا
bulamayan kimse, hanımıyla temas etmeden önce peş peşe iki ay oruç tutsun⁴⁷⁴
 buyurmuştur. İki ay orucun cinsel ilişkiden önce tutulmasının zorunlu sonucu; bu süre içerisinde hanıma yaklaşmamaktır. Adam, bu süreyi cinsel ilişkiden önce tamamlamalıdır. Zihar yaptığı eşi ile geceleyin ilişkiye girmek oruca tesir etmese de ayetin hükmüne aykırıdır, ilişki için kefaret tamamlanmalıdır. Zihar yapmadığı eşi ile birlikte olması is eböyle değildir. Nitekim erkeğe, bu eşi ile birlikte olmadan önce iki ay oruç tutması emredilmemiş idi.⁴⁷⁵

Serahsî, Tarefeyn'in görüşünü benimsemiştir. 'Biz' ifadesiyle Tarafeyn'in görüşünü zikretmiş ve son olarak zihar yaptığı hanımına yaklaşan adam (Evs. b. Sâmit) ile ilgili olan şu hadisi gerekçe olarak zikretmiştir;

*"Allah'tan af dile ve kefareti ödeyinceye kadar bir daha böyle yapma"*⁴⁷⁶
 Serahsî, kefaret ödenmeden erkeğin, ister yemek yedirerek, ister oruç tutarak olsun zihar yaptığı kadınına yaklaşmasının caiz olmadığını hadisin açıkça ifade ettiğini belirtmiştir.⁴⁷⁷

Ayetin hükmü: birliktelikten evvel peş peşe iki ay orucun tutulması yönündedir. Zira ayette 'temastan önce' kaydı vardır. Karı-kocanın gece birlikte olmasının orucun sıhhatine engel olmadığı bilinmektedir. Fakat Ebu Yusuf ve İmam Şafii'n görüşünü ele alacak olursak gece birlikteliği zihar yapan adamın bir şekilde tatmin olmasına yol açacağından ayette koşulan koşul gerçekleşmemiş olacak ve belki adam bu konuda te'dip olmayacaktır. Bunlardan anlaşılan kişinin zihar yaptığı eşi ile haramlığı gece ve gündüz devam etmelidir, bu şekildeki hüküm daha caydırıcı olacaktır diyebiliriz.

Ayrıca Serahsî konuyu işlerken delil olarak getirdiği ayeti açıklarken '**Delilin zorunlu sonucu olarak sabit olan şey, delille sabit olmuş gibidir**' kâidesine yer vermiştir.

⁴⁷⁴ Mücadele, 58/4.

⁴⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/92.

⁴⁷⁶ Tirmizî, "Talâk", 19; Nesaî, "Talâk", 22; İbn Mace, "Talâk", 26.

⁴⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/92.

2.21.1.7. Ramazan Ayında Akıl Sağlığını Yitiren ve Yıllar Sonra Yine Ramazan Ayında Akıl Nimetine Kavuşan Kimsenin Durumu

Ramazan ayında akıl nimetini yitiren ve birkaç yıl sonra yine bir Ramazan ayında akıl nimetine kavuşan kimsenin aklını kaybettiği ilk ayın ve akıl sağlığına kavuştuğu son ayın oruçlarını Ramazan'ın bir kısmına yetiştirdiği için kaza etmesi gerekir. Bunlar arasında geçen yıllar içindeki ayların oruçlarını kaza etmesi gerekmez. Çünkü bu aylara aklî dengesi yerinde olarak yetişmiş değildir. Akıl hastalığı aslî olan yani ergenlik çağına girdiğinde de akıl nimeti bulunmayan kimsenin akıl sağlığına kavuşması Ramazan ayının bir kısmına denk gelirse İmam Muhammed'e göre geçen yılların orucunu kaza etmesi gerekmez. Nitekim bu kimsenin akıl sağlığı yerinde olmadığından dolayı ibadet ile yükümlü değildir. Hişam'ın rivayetine göre Ebu Yusuf istihsan ile hükmetmiş ve geçen ayın orucunun kaza etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre doğuştan olan akıl hastalığı, hiçbir hükümde sonradan olan akıl hastalığından farklı değildir.⁴⁷⁸

Serahsî'nin belirttiğine göre Ebu Hanîfe'den bir görüş nakledilmemiş ve kendisine göre en sağlam görüş İmam Muhammed'in görüşüdür; bu kimsenin geçen ayların orucunu kaza etmesi gerekmez.⁴⁷⁹

O aradaki zaman zarfında kişi akıl nimetinden yoksun olduğu için temyiz kudretini de kaybettiği aşikârdır. Temyiz kudretinin ortadan kalkması sebebiyle eda/fiil ehliyeti de ortadan kalkmıştır. Nitekim eda ehliyetinin temelinde aklî gelişim vardır. Kişiye şer'i hitabın yönelmesinde etkili olan eda ehliyetinin yokluğu durumunda kaza ile hükmetmemek daha uygun görünmektedir.

Geçen ayın kaza edilmesine yönelik istihsanen verilen hükmün sebebini sorgulamak gerekir. Zira bu kişi akıl nimeti ile Ramazan ayına kavuşmuş değildir. Ayrıca Peygamber'den (sa.) gelen şu hadis-i şerif kendisinden sorumluluğun kaldırıldığı kişileri bildirmektedir: *“Sorumluluk üç kişiden kaldırılmıştır; ergenlik çağına gelinceye kadar çocuktan, aklî dengesine kavuşuncaya kadar mecnundan,*

⁴⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/97.

⁴⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/97.

*uyanuncaya kadar uyuyandan.*⁴⁸⁰ Bu hadisin gereği olarak kendisinden sorumluluğun kaldırıldığı kişiye oruç tutmayı emreden veya kaza yapmayı emreden bir hitap nasıl yöneltilir.

2.21.1.8. Oruç ve Namaz Borcu Olan Kimsenin Durumu

Oruç borcu olan ve sağlığında mazereti sebebiyle bunu ödeyemeden ölen kimse vasiyet etmişse, mirasçısı mirasın üçte birinden her bir gün borç için bir yoksula yemek yedirir. Zira borç artık asıl mükellef tarafından tutulamayacaktır. Hanefilere göre yoksula yemek yedirme, **yarım sa'**⁴⁸¹ buğday vermekle gerçekleşir. Hanefiler bu miktarı, yoksulun günlük ihtiyacını karşılama ilkesine dayanarak fitır sadakasına kıyas etmişlerdir.⁴⁸²

Serahsî namazın da aynı illeti taşıdığını ve bu sebeple namaz borcu olan ve ölmeden evvel bunu vasiyet eden kimse için de yarım sa' buğday verileceğini zikretmiştir. Muhammed b. Mukatil (248/862), oruca kıyasla her bir günün namazları için yarım sa' buğday verileceğini belirtmiş, fakat daha sonra bu görüşünden dönerek her farz namazın, bir günün orucu yerine olduğunu yani her bir farz namazı için ayrı ayrı yarım sa' buğday verileceğini zikretmiştir. Serahsî'ye göre de bu son görüşü daha doğrudur.⁴⁸³

Aşırı yaşlı bir kimsenin tutamadığı her bir gün için fidye nasıl geçerli ise oruç borcu olan ve sağlığında mazereti sebebiyle bunu ödemekten aciz kalan, fakat ölmeden evvel bunu vasiyet eden kimse için verilen fidyenin de oruç yerine geçtiği anlaşılmaktadır. Namaz borcu olan ve ölmeden evvel bunu vasiyet eden kişinin durumu da oruca kıyas edilmiştir. Bu iki duruma literatürde ıskat-ı salât ve ıskât-ı savm denmektedir.

⁴⁸⁰ Buharî, "Talâk", 10; İbn Mace, "Talâk", 15. Mevzubahis olan hadis *Mebûsût*'un tercümesinde "Sorumluluk üç kişiden kaldırılmıştır; ergenlik çağına gelinceye kadar çocuktan, akli dengesine kavuşuncaya kadar uyuyandan" şeklinde eksik çevrilmiştir, 3/136.

⁴⁸¹ Yaklaşık 1,5 kg.

⁴⁸² Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/98.

⁴⁸³ Serahsî, *el-Mebûsût*, 3/98.

Serahsî'nin namazın da oruç ile aynı illeti taşıdığı görüşünü yukarıda zikretmiştik. Bu illet kuvvetle muhtemel aciz olmaktır. Namaz borcu olan ve ölen kimse de mutlak surette, namaz kılmaktan aciz olduğuna göre onun için fidye verilebilir. Serahsî burada namaz borcu olan ve ödeyemeden ölen kimseleri nass ile sabit olan kimselerin durumuna kıyas etmiştir diyebiliriz.

أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ
فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ

“Sizden her kim hasta veya yolcu olursa tutamadığı gün sayısınca başka gün tutar. Orucu gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir...”⁴⁸⁴

Bu iki uygulama temelde bu ayete dayandırılmaktadır, fakat mealinde de görüldüğü üzere bazı özel durumlar için getirilen bu hükmü genişleterek ıskât-ı salât ve ıskât-ı savm konusuna dâhil etmek zorlama bir yorumdur diyebiliriz.⁴⁸⁵ Özellikle de mazeretsiz olarak sağlığında oruç ve namazı terk eden, kaza da etmeyen kimselerin vefatlarının ardından fidye verilebileceği görüşü için bunu söylemek mümkündür. Tarafımızca bu durumda yapılan ödemeler(fidye) ancak bir temenni ve teselli ifade eder.

Serahsî de *Usûl* adlı eserinde namaz için fidye verilmesinin kesinlikle caiz olduğunu söylemediklerini, fakat Allah'tan kabul etmesini temenni ettiklerini dile getirmektedir. Serahsî'ye göre ihtiyaten bu işlem yapılmalıdır.⁴⁸⁶

2.21.1.9. Oruçlu İken Taze Misvak Kullanmak

Caiz olma açısından taze misvak ile kuru misvak arasında fark yoktur. İbn Abbas'ın da bir fark olmadığını zikretmiş olması delil olarak kabul edilmiştir. Misvağın su ile ıslatılması konusunda ise Ebu Yusuf bunu kerih görmüştür. Zira ona göre bundan sakınmak mümkündür, bu ihtiyaç olmadan ağza su almak gibidir. Serahsî ise Ebu Yusuf'un bu görüşünü benimsememiş ve Ebu Yusuf'tan gelen rivayetin haricinde su

⁴⁸⁴ Bakara 2/184.

⁴⁸⁵ Bardakoğlu, Ali, “Iskat”, *DİA*, 19/137-143.

⁴⁸⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/51.

ile ıslatma hususunda herhangi bir sakıncanın olduğuna dair rivayetin gelmediğini belirtmiştir. Daha sonra o, ‘bizim delilimiz’ diyerek Hz. Aişe’nin (r.anha) şu sözünü delil olarak getirmiştir: “Peygamber (sa.) oruçlu iken dişlerini taze misvakla misvaklardı.”⁴⁸⁷

Serahsî, hem İbn Abbas’ın oruçlu iken yeşil (taze) misvak kullanılmasının herhangi bir sakıncasının olmadığı rivayetini hem de Hz. Aişe’den (r.anha) Peygamber’i (sa.) örnek gösteren rivayeti tercihinin gerekçesi olarak belirtmiştir.

2.22. İTİKÂF

Ramazan ayının özellikle son on gününde imamı ve müezzini olan, Ebu Hanîfe’ye göre ayrıca içinde beş vakit namaz kılınan bir mescitte ibadet maksatlı bir süre durmanın adı itikâftır. Kadınlar için itikâfın yeri evleridir. İtikâf oruç ile yakın münasebeti bulunan bir ibadet olması sebebiyle oruç bahsinin içerisinde ayrı bir başlıkla işlenmiştir. İlk başlık tarafımızca yazılmış olup diğer iki alt başlık için tercümeden istifade edilmiştir.

2.22.1. İtikâfta Kısa Süreli Dışarı Çıkma

Serahsî’ye göre **itikâf**: Kalbi dünya meşgalelerinden arındırma, nefsi yüce olan Yaratacıya teslim etme ve Allah’ın evine bağlanmadır.⁴⁸⁸

Ebu Hanîfe’nin görüşüne göre kısa süreli çıkış itikâfın rüknünü ortadan kaldırdığı için itikâf bozulur. Rükün: mescitte kalmaktır. Dışarı çıkmak ise rüknün zıddıdır. Ebu Hanîfe meseleyi benzetme yaparak açıklığa kavuşturmak istemiştir. Ona göre oruçta yemek yeme ve abdestte hades hâli ile itikâfta kısa süreli ya da uzun süreli çıkma birbirine eşittir. İmameyn’e göre ise ihtiyacı gidermek üzere kısa süreli mescitlerden ayrılış, rüknü ortadan kaldırmaz ve itikâf da bozulmaz. İmameyn’e göre ‘kısa süreli’ den maksat: yarım gündür. Yarım günden fazla bir süreyle dışarı çıkılırsa

⁴⁸⁷ Abdurrezzak, *Musannef*, 4/41; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/110.

⁴⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/115.

İmameyn'e göre itikâf bozulur. İnsan beşerî bir ihtiyacını gidermek amacıyla dışarı çıktığında bunu sakince yerine getirmesi daha uygundur.⁴⁸⁹

Serahsî, Ebu Hanîfe'nin görüşünün kıyasa daha uygun olduğunu zikretmiş fakat bunu tercih etmemiştir. O, İmameyn'in görüşünün daha müsamahalı olduğunu belirtmiş ve 'biz' diyerek bu kurala uygun düşen bir sınırdan söz etmiştir. Bu ayırıcı sınır; günün yarısıdır. Serahsî, günün yarısından fazla dışarıda zaman geçirilirse itikâfin bozulacağını ancak azının ise affedildiğini zikretmiştir. Nitekim az, çokluğa tâbi olur. Yani kişi günün çoğunda mescitte bulunmuş ise tüm günü mescitte geçirmiş olarak kabul edilir.⁴⁹⁰

İmam Muhammed'e ait bir görüş daha vardır ki bu muhtemelen müstehap olan itikâf içindir. Bu görüşünde itikâfta durma ile Arafat'ta vakfe arasında bir benzerlik kurmuştur. Nasıl ki Arafat'ta belli bir zaman dilimi olmaksızın bir müddet orada durmak ile haccın rüknü yerine getiriliyorsa itikâf niyetiyle de bir kimsenin mescide girmesi ve orada kalması ile rükün yerine getirilmiş olur. Kişi, mescitte kaldığı sürece itikâfta sayılır.⁴⁹¹

Serahsî İmameyn'in görüşünü kolaylık ve müsamahalık ilkesi gereği benimsemiştir. O, şer'i teklifler karşısında kolaylığı ve dengeyi gözetmeye çalışan bir fakîhtir.

Ayrıca Serahsî kısa süreli çıkışların affedildiğini izah ederken '**Az, çoğa tâbi olur**' kâidesinden istifade etmiştir. Şöyle ki beşeri ihtiyaçların varlığı nedeniyle günün yarısından az olan çıkışlar affedilmiş, bundan fazla olan çıkışlar ise affedilmemiştir. Günün çoğunluğunda mescitte olan kişi tüm gün mescitte olan kişi gibidir. Burada az olan çok olana tâbi kabul edilir. Serahsî, meselenin iyice anlaşılması için Ramazan ayındaki niyet örneğini vermiştir. Buna göre Ramazan ayında oruca niyet günün çoğunda varsa günün tamamında niyeti var gibi kabul edilir.

⁴⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/132.

⁴⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/132.

⁴⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/117; Aynî, Bedreddin, *el-Binâye*, 4/124.

2.22.2. Hasta iken İtikâf Adayıp Yerine Getiremeden Vefat Eden Kimsenin Durumu

Bir kimse hasta iken itikâf adasa ve vefat edene kadar iyileşemese bu kimseye bir şey gerekmez. Nitekim hastanın orucu tutmasının vacip olabilmesi için zimmeti sağlam değildir. İtikâf da buna bağlıdır. Hasta, bir gün sağlıklı yaşar da sonra vefat ederse: Ebu Hanîfe ve İmam Yusuf'a göre onun adına bütün ay için fidye (yarım sa' buğday) verilmesi gerekir. Çünkü bu kimse sağlığına kavuşmakla zimmeti sağlamlaşmıştır. Bu vakitte yeniden adak yapmış kabul edilir. İmam Muhammed'e göre ise sağlıklı yaşadığı gün sayısınca fidye verilmesi gerekir.⁴⁹²

Serahsî' ye göre en doğru görüş bütün ayın fidyesinin verilmesidir. Bir kimse bir ay itikâfa girmeyi adarsa ve ertesi gün vefat ederse onun adına bütün ayın fidyesi verilmelidir, der. Anlaşıyor ki Serahsî, Şeyhayn'ın görüşünü benimsemiştir.⁴⁹³

Bu konu yukarıda işlenen 'Oruç ve namaz borcu olan kimsenin durumu' ile yakından irtibatlıdır. Zira itikâfı oruca kıyas etmiş gözükmektedirler.

Serahsî bunu şöyle açıklar: İtikâfı adamanın sahih olması konusunda oruca itibar edilir (Nitekim adanmış itikâfta oruç şarttır). Farzlarda aslı olmayan bir şeyin adak yoluyla iltizamı geçerli değildir. Bu sebeple oruç yerine fidye verilmesi ile ilgili olan ayet(nas), itikâf içinde geçerli olur.⁴⁹⁴

Fakîhlerin görüşleri değerlendirildiğinde İmam Muhammed'in görüşü daha uygun görünmektedir diyebiliriz. Şöyle ki; zimmet, insanın hak(lehine) ve borçlara (aleyhine) ehil olmasını sağlayan bir niteliktir.⁴⁹⁵ Yani kişinin şer'i yükümlülüklerle muhatap olduğunu gösteren bir niteliktir.⁴⁹⁶ Bilinmektedir ki kişinin ölümü ile zimmeti de sona ermektedir. Şeyhayn'e göre tüm bir ayın fidyesinin verilmesinin sebebi o sağlıklı olduğu günde zimmetinin sağlamlaşmasıdır. Buna göre bir gün sağlıklı yaşayıp daha sonra vefat eden hastanın zimmeti yalnızca sağlıklı olduğu gün sağlamlaşmıştır,

⁴⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/138.

⁴⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/138.

⁴⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/124.

⁴⁹⁵ Teftâzânî, *Şerh-u Telvîh Ale't-Tevdîh*, 2/321.

⁴⁹⁶ Yaman, Ahmet- Çalış, Halit, *İslam Hukuku*, s.190.

fakat sonra vefat etmesiyle artık sorumluluk kalkmıştır. Bundan dolayı yalnızca o sağlıklı olduğu günün fidyesini vermesi daha uygun görünmektedir diyoruz.

Daha önce de çalışmamızda yer verdiğimiz üzere namaz ve oruç için bu konuda ihtiyatlı davranmayı tercih eden Serahsî itikâf konusunda da ihtiyatı elden bırakmamış ve acizlik nedeniyle fidye verilebileceği görüşünü burada da savunmuştur.

2.23. ADAKTA YEMİNE NİYET ETMEK

“Falan gün oruç tutmak üzerime borç olsun” diyen kişinin kastettiği şey yemin ise hem yemin kefareti öder hem de belirttiği günde oruç tutar. Çünkü niyet ettiği şey sözünün muhtemel anlamlarındandır.⁴⁹⁷ Peygamber’in (sa.) hadisiyle anlaşılmaktadır ki adakta yemin anlamı vardır: “*Adak yemindir, kefareti de yemin kefaretidir.*”⁴⁹⁸

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre bu kişi orucunu tutmadığı zaman yeminini de bozmuş olur ve kendisine hem kaza hem kefaret gerekir. Zira bu kimsenin sözünün açık anlamı adaktır. Ebu Yusuf’a göre eğer bu kimse yemini kastetmişse yemin kefareti o zaman gerekli olur, orucu kaza etmesine gerek yoktur. Ancak sadece adak veya hem yemin hem adak kastederse kendisine orucu kaza etmesi elzem olur, kefarete gerek yoktur. Zira kurulan cümlelerin hakiki anlamında adak, mecaz anlamında ise yemin vardır.⁴⁹⁹

Serahsî’ye göre “oruç tutmak üzerime borç olsun” sözü yemin anlamındadır ki o bu görüşü ile Tarafeyn’i tercih etmiştir. Zira o, Ebu Yusuf’un görüşünü verdikten sonra ‘ancak biz, bu sözü yemin olarak sayıyoruz’ demiştir. Bunu delillendirmek amacıyla Kur’an’dan iki ayet zikretmiş⁵⁰⁰ ve ج ve ب harflerinin birbirinin yerine kullanıldığını zikretmiştir. Ayrıca Serahsî Ebu Yusuf’un hakikat-mecaz ayırımına da itiraz etmiş görünmektedir. Zira ona göre ‘üzerime borç olsun’ sözü her iki anlamı da kuşatan geniş kapsamlı bir söz olduğu için biri mecaz biri hakikat denilmez.⁵⁰¹

⁴⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/138-139.

⁴⁹⁸ Müslim, “Nezr”, 13; Ebu Davud, “Eymân”, 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/148.

⁴⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/138-139.

⁵⁰⁰ Taha, 20/71; A’raf, 7/123.

⁵⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/138-139.

Anlaşılan Ebu Yusuf bir kelimedede hem yemin hem adak manasının birleşemeyeceği görüşündedir. Zira ona göre bir kişi yemine niyet etmişse yemin olur ve bozduğu takdirde kefarete gerekli olur. Ancak hem adak hem yemini niyetinde birleştirirse Ebu Yusuf'a göre bu yemin değil adak olur ve yalnızca kazası gerekir.

2.24. ORUCU BOZUP KAZA ve KEFARET GEREKTİREN ŞEYLER- KEFÂRETİ DEĞİL SADECE KAZAYI GEREKTİREN ŞEYLER- RÜ'YETÜ HİLÂLDE CAİZ OLAN ve OLMAYAN TANIKLIK

Büyük züht sahibi Serahsî'nin eserinde bu bahis '**Nevâdir'us-Savm** (Oruç Konusunda Az Karşılaşılan Sorunlar)' başlığı altında geçmektedir. Hangi durumlarda yalnızca kaza gerekir, hangi durumlarda hem kaza hem kefarete gerekir gibi herkesin bilmesi icab eden bilgiler, bir başlık altında derli toplu olarak zikredilmiştir.

Bazı başlıklar tarafımızca konulmuş olup bazı başlıklarda ise tercümeden istifade edilmiştir.

2.24.1. Oruçlunun Hindistan Eriği Yutması

İbn Sema'a ve Hişam'ın rivayetlerine göre İmam Muhammed, tedavi maksatlı da olsa her kim Hindistan eriği (Hüleylice⁵⁰²) yutarsa o kimseye hem kaza hem kefarete gerekir görüşündedir. İbn Rüstem'den gelen rivayete göre ise İmam Muhammed bu durumdaki kişiye yalnızca kaza gerekir görüşündedir. Zira İmam Muhammed'e göre Hindistan eriği âdeten tedavi amacıyla yenilmez. Serahsî'ye göre doğru olan görüş İbn Sema'a ve Hişam'ın rivayet ettiği gibidir. Nitekim Serahsî, bu eriğin tedavi maksadıyla kullanıldığını, âdeten yemek ile âdet dışı yemek arasında bir fark olmadığını ve sonuç olarak kefaretin gerektiğini belirtmiştir.⁵⁰³

⁵⁰² Hindistan ve Çin'de yetişen, meyveleri iri çam fıstığı şeklinde olan ve birçok türü bulunan bir ağaç cinsidir.

⁵⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/152.

2.24.2. Kapalı Havada Ramazan Hilâlini Gördüğünü Söyleyen Kimse

İmam Muhammed'e göre kapalı havada Ramazan hilâlini gördüğünü söyleyen kimsenin adalet vasfına haiz olması gerekir. Tahavî ise âdil olup olmamasına bakılmaksızın tanıklığının kabul edileceği görüşündedir. Ona göre görünüşte âdil olması yeterlidir. Bazı âlimler de bu konuda töhmet bulunmadığı için adalet vasfının aranmayacağını zira başkasını bağlayan oruç emrinin, hilâli gördüğünü iddia eden kimseyi de bağlayacağını ifade etmişlerdir.⁵⁰⁴

Serahsî, bu konuda doğru görüşün İmam Muhammed'e ait olduğunu; adalet vasfının tanıklık için bir ölçüt olduğunu söylemiştir. O, bu görüşünü açıklarken hilâl konusunun dinî bir konu olduğunu dolayısıyla bir kişinin haberi ile yetinilebileceğini belirtmiştir. Fakat bu kişi fasık ise onun din konusunda verdiği haberin makbul olmadığını zikretmiştir. Ona göre bu Rasulullah'dan (sa.) hadis rivayet etmek gibidir.⁵⁰⁵

Ebu Hanîfe ve İmam Şafii'den zikredilen iki görüşten birisine göre âdil olan bir kişinin tanıklığı ibadete başlama için yeterlidir. Ebu Yusuf ise bu konuyu **kasâmeyi**⁵⁰⁶ esas alarak zikretmiş ve hilâli gördüğünü söyleyen kimsesayısının kasâmedeki gibi elli erkeğin olması gerektiğini takdir etmiştir. Bazı âlimler ise bu sayıyı beş yüze kadar çıkarmış bazı âlimler de her camide bir veya iki cemaatin tanıklık etmesinin yeterli olacağını belirtmişlerdir.⁵⁰⁷

Serahsî eserinde Ebu Hanîfe'nin görüşünü zikretmemiştir. Fakat tespit ettiğimiz kadarı ile Ebu Hanîfe'de İmam Muhammed ile aynı görüştedir.

Bu bilgiler doğrultusunda Serahsî'nin Tarafeyn'in görüşünü tercih ettiğini söyleyebiliriz. İbadete başlama konusunda ihtiyat esas olduğu için âdil (ahlâken güven veren) olan tek kişinin haberinin yeterli olacağı görüşü daha uygundur. Burada yine Serahsî'nin oruca başlama konusunda ihtiyatı tercih ettiğini, bununla birlikte kişi sayısı

⁵⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/154.

⁵⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/154.

⁵⁰⁶ Fâili meçhul cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tespit etmek için olay mahallinde yaşayan halkın veya maktulün yakınlarının yemin etmesi usulünü ifade eden fıkıh terimi.

⁵⁰⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanaî*, 2/80.

konusunda ise kolaylık ilkesini benimsediğini söylemek mümkündür. Zira elli veya beş yüz kişinin ya da bir veya iki cemaatin tanıklığını şart koşturmak güçlüğe neden olabilir.

2.24.3. Ramazan Ayını Otuz Güne Tamamlayıp Tamamlamama Meselesi

Hasan b. Ziyad'ın Ebu Hanîfe'den rivayetine göre Ebu Hanîfe, bir kişinin hilâli görmesi ile Ramazan orucuna başlanabileceği fakat otuz günü tamamlasalar bile hilâli görmedikten sonra bayram yapamayacaklarını, yani oruca son veremeyeceklerini belirtmiştir. Zira bu Ebu Hanîfe'nin ibadetler konusunda ihtiyata öncelik vermesinin gereğidir. İbn Sema'a'nın İmam Muhammed'den rivayetine gelince ise o, ay, otuza tamamladıktan sonra hilâl görünmese bile oruca son verip bayram yapacakları görüşündedir. Zira farz olan oruç otuz günden fazla olamaz. Bu, ona göre hâkimin hükmüdür. Hâkim Ramazan ayının girdiğine hükmettiğinde bu hükmün zorunlu sonucu olarak otuz gün sonra ay sona erer.⁵⁰⁸

Serahsî, Ebu Hanîfe'nin görüşünün daha doğru olduğu kanaatindedir. Zira birinde ibadete başlama, diğerinde ise son verme söz konusudur ve burada da ihtiyata göre davranılmalıdır.⁵⁰⁹

Ramazan hilâlinin görülmesinde âdil bir kişinin şahitliğini kabul eden ve ibadete başlama konusunda ihtiyatı önceleyen Ebu Hanîfe şevval hilâlinin sübûtu ile ibadete son verme konusunda yine ihtiyata sarılmış gözükmektedir.

Görüşler incelendiğinde İbn Sema'a'nın İmam Muhammed'den rivayet ettiği görüş daha uygun görünmektedir. Zira kamerî ay 354 günden oluşmaktadır. Bir sene de 12 ay bulunduğuna göre $354/12=29.5$, yani bir kamerî ay en fazla 29 veya 30 gün çekmektedir. Bununla birlikte ayın mutat hareketlerinin devam ettiği de bilindiğine göre o ayı 30 güne tamamlamak daha doğrudur diyebiliriz.

⁵⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/154.

⁵⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/154.

2.24.4. “Günlerin Orucu Allah için borcum olsun” Diyen Kimsenin Oruç Tutacağı Gün Sayısı

Ebu Hanîfe’ye göre herhangi bir niyeti olmaksızın ‘günlerin orucu Allah için borcum olsun’ diyen kimsenin on gün oruç tutması gerekir. Zira **الايام** kelimesinin başındaki **ال** takısı çokluk bildirmek içindir (istiğrak⁵¹⁰). **الايام** günler kelimesi bir sayıyla birlikte ifade edildiği zaman ifade ettiği en çok gün sayısına hamledilir. Mesela bir kişi ‘ayların orucunu tutmak Allah için üzerime borç olsun’ derse Ebu Hanîfe’ye göre on ay oruç tutmalıdır. Çoğul bir sözcüğün sayıyla birlikte kullanıldığında ifade ettiği en büyük sayı on sayıdır. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’e göre ise ‘günlerin orucu Allah için borcum olsun’ diyen kimse yedi gün oruç tutar. Nitekim **الايام** kelimesinin başındaki **ال** takısı bilinen (ahd) günleri ifade etmek için kullanılır. Herkes tarafından bilindiği üzere aylar ve haftaların üzerine döndüğü günler yedidir. Mutlak olarak “günler” den maksat yedi gündür. Bir kimse ‘Ayların orucunu tutmak Allah için üzerime borç olsun’ derse bu kişinin on iki ay oruç tutması gerekir. Nitekim herkes tarafından bilinen ay, on ikidir.

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا

“Allah katında ayların sayısı on ikidir.”⁵¹¹

‘Cumalarda oruç tutmak Allah için üzerime borç olsun’ derse Ebu Hanîfe’ye göre bu adak on cuma gününe yöneliktir. İmameyn’e göre ise ömürdeki bütün cuma günlerini kapsar. ‘Bu ayın cuma günlerinde oruç tutmak Allah için borcum olsun’ derse, o ay içinde geçecek olan bütün cuma günlerinde oruç tutması gerekir. Çünkü cuma günü, cuma namazının kılındığı günün adıdır. Ebu Hanîfe’den gelen rivayete göre ise bu kişi, adak adadığı ayın tamamında oruç tutmalıdır. Ona göre cuma kelimesi örfen ‘hafta’ manasında kullanılır. ‘Cuma gününden beri seninle karşılaşmadım’ diyen kimse bununla bir haftayı kasteder.⁵¹²

⁵¹⁰ Harf-i tarif; ahd ve istiğrak gibi amaçlarla kullanılabilir. **Ahd**; karşılıklı konuşan kimselerin bildikleri birini isim vermeden zikretmeleri durumunu ifade eder. **İstiğrak** ise aynı cinsten olan şeyleri içine alır. Bunlar hem sıygası hem de manası itibarıyla umum ifade eden lafızlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 219.

⁵¹¹ Tevbe, 9/36.

⁵¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/159-160.

Tüm bu açıklamalar üzerine Serahsî en sonunda ‘bana göre doğru olan görüş’ diyerek kendi görüşünü zikretmiştir. Buna göre o akli bir gerekçe dayanarak; yapılan adakla ancak kesin olarak bilinen miktarın yerine getirilmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre muhtemel manalardan kesin olanı ne ise sözün sahibini de o bağlar. Bu nedenle o, İmameyn’in görüşünü tercih etmiştir.⁵¹³

2.25. HAYIZ

Hayız bahsi, fıkıh literatürünün ibadetlere giriş mahiyetindeki ‘Taharet’ bahsinin altında bazen ayrı bir başlık altında bazen de kısaca ‘Gusül’ bahsinin altında incelenir.

Serahsî’ye göre ise bu bahis kısaca anlatılıp geçilebilecek bir bahis değil, aksine izaha muhtaç bir bahistir. Hâkim eş-Şehîd’in, İmam Muhammed’in eserlerinden özetlediği bilgiler ona göre oldukça kısa ve maksadı ifade etmeyecek kadar kapalıdır. Bu sebeple Serahsî, Hâkim eş-Şehîd’den ayrı olarak bu konuyu daha teferruatlı işlemiştir.

2.25.1. Hayız Kanının En Az Süresi

İbn Sema’a Ebu Yusuf’tan rivayet ettiğine göre âdetin en az süresi iki gün ve üçüncü günün de yarısından fazlasıdır. Hasan b. Ziyad’ın Ebu Hanîfe’den rivayet ettiğine göre âdetin en az süresi üç gün ve aradaki iki gecedir. Serahsî, ‘biz Hanefilere göre hayızın en az süresi üç gün, üç gecedir’ demiştir. Bunun delili olarak da şu hadisi getirmiştir; Peygamber (sa.) şöyle buyurmuştur: “*Hayızın en azı üç gün, en çoğu on gündür.*”⁵¹⁴ Ayrıca o, miktarların akılla bilinemeyeceğini de belirtmiştir. Ebu Yusuf’un delili ise çokluğun tam hükmünde olmasıdır. Üçüncü günün yarısından fazlası tamamı hükmündedir. Ebu Hanîfe’den rivayet edilen görüşün açıklaması ise şu şekildedir: aradaki iki gece zarureten üç gündüze tâbidir.⁵¹⁵

⁵¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/159-160.

⁵¹⁴ Tirmizî, “Taharet”, 95; Darimî, “Taharet”, 89.

⁵¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/163.

Serahsî görüşünün dayanağı olarak zikrettiği hadisın Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ud, İbn Abbas ve Enes b. Malik tarafından da rivayet edildiğini belirtmiş, böyle miktarların akılla bilinmesini imkân dâhilinde görmemiştir. Bundan dolayı ona göre sahabenin bu türden haberleri Rasulullah'tan (sa.) gelen rivayetler gibi kabul edilmelidir.⁵¹⁶

Bir günde yirmi dört saat vardır ve hayız durumu günün herhangi bir saatinde gerçekleşebilir. Ebu Yusuf'un görüşü 2 gün+12 saat+belli olmayan bir fazlalık, şeklinde formüle edilebilir. Bu da üç gün iki geceye tekabül eder. (Pazartesi, salı, çarşamba gününden 12 saat ve belli olmayan bir fazlalık.)

Ebu Hanîfe hesaplamasında gündüzü esas aldığı için üç gündüz ve aradaki iki gece görüşü ile Ebu Yusuf'un görüşüne yaklaşmış diyebiliriz. (Pazartesi, salı, çarşamba)

Serahsî'nin görüşüne göre ise üç gün üç gece, esasen dördüncü güne girmektedir. O gündüz hesabı değil tam gün (24 saat) hesabı yapmıştır. Pazartesi, salı, çarşamba, perşembe: kadının pazartesi günü sabah âdet olduğunu farz edersek, perşembe günü gece olmadan âdetin bittiği takdirde üç tam gün ve üç gece hesabı ortaya çıkmaktadır. Bu küçük farklılıklar neticesinde Serahsî'nin farklı bir görüş öne sürdüğünü belirtebiliriz.

2.25.2. Mürâhikanın Durumu

Mürâhika; bulûğ çağına ulaşmış, fakat âdet görmeye başlamamış kız.

Şimdi, böyle bir kızın kan görüp, kanı süreklilik kazanmadan müftüye gidip fetva istese, bu kıza namazı ve orucu terk etmesi emredilir mi? Ebu Hafs ve Muhammed b. Seleme'ye göre bu durumdaki kıza verilecek olan fetva; onun namaz ve orucu terk etmesidir. İmam Muhammed'den *el-Usul* dışında gelen bir rivayette ise kan üç gün devam etmedikçe namazı ve orucu bırakmasının emredilemeyeceği belirtilir. Bu görüşün gerekçesi ise kızın âdet görmediği bilgisi kesin, hayız bilgisi ise şüphelidir. Kesin olan bir şey de zan ile şüphe ile ortadan kalkmaz. Bu kural gereği kendisine

⁵¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/163.

namaz ve orucu terk etmemesi emri verilir. Kan, üç gün devam ederse bunun hayız olduğu anlaşılır. Bunun sonucu olarak da temizlendiği vakit orucu kaza etmesi gerekir.⁵¹⁷

Serahsî'ye göre doğru olan görüş birinci görüştür. Yani kıza namaz ve orucu terk etmesi emredilir. Zira ayette âdet görmenin bir eza, rahatsızlık⁵¹⁸ olduğu belirtilmiştir. Bu sebeple âdet içerisinde olan bir kız bunun âdet olup olmadığı bilgisine yakinen sahip olur. Bu kesin bilgi ile hayız hükümleri gerçekleşir. Ayrıca Serahsî, kanın, üç günden önce kesildiği takdirde bunun hayız kanı olmadığını da zikretmiştir. Ona göre şöyle bir gerçek de vardır ki o; görülen kanın üç gün önceden kesilip kesilmeyeceği de şüphelidir. Bu nedenle açık ve kesin olan şey onun hayız kanı olmasıdır ve hüküm de buna göredir. Üç günden önce kesilip kesilmeyeceği ise şüphelidir ve şüphe ile de hareket edilmez.⁵¹⁹

Ayrıca Ebu Yusuf'a göre mürâhikanın kanı on gün sonra kesilirse ihtiyatlı davranması gerekir. Bu durumda kız üçüncü günün sonunda gusül abdesti alır, sonraki yedi gün boyunca oruçlarını tutar ve namazlarını kılar. Zira ibadette ihtiyat esastır.⁵²⁰

Serahsî Ebu Yusuf'un içtihadını zayıf olarak nitelendirmiştir. Bunun sebebi olarak da; kızın hayız hâli kesindir, nitekim kan akışı devam etmektedir ve bu durumda ihtiyatın anlamsız olduğunu belirtmiştir.⁵²¹

Ayrıca Serahsî görüşün delili olarak Peygamber'den (sa.) şu hadisi zikretmiştir: “*Özürlü kadın hayız günlerinde namazı bırakır.*”⁵²² Hadiste geçen ‘hayız günlerinde’ anlamındaki أيام اقرنها sözü, Hayızın alt sınırının üç gün olduğunu göstermektedir. Çünkü أيام-günler sözü çoğuldur ve çoğul ismin en azı da üçtür.⁵²³

Serahsî eserinde zaman zaman ibadetlerle ilgili külli kaidelere yer vermiş ve bu kaide altında meseleyi zikretmiştir. Örneğin; burada ‘Kesin olarak sabit olan şey, şüphe ile ortadan kalkmaz’ kaidesi altında mürâhikanın durumunu incelemiştir. O, hayız dönemi ve öncesindeki psikolojik ve fizyolojik değişime vurgu yaparak bir kadının bu

⁵¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/171.

⁵¹⁸ Bakara, 2/222.

⁵¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/171.

⁵²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/172.

⁵²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/172.

⁵²² İbn Mace, “Taharet”, 115; Ebu Davud, “Taharet”, 112; Tirmizi, “Taharet”, 94.

⁵²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/172.

dönemi yakinen bildiği görüşündedir. Ona göre bu dönem açık ve kesin bir şekilde hayız dönemidir.

İhtiyâr, Hidâye, Bidâyetü'l Müçtehid, Mültekâ, Kitabü'l Fıkhu 'Ale'l Mezahibi'l Erba'a, gibi temel eserlere bakılmasına rağmen bu konuya dair özellikle Ebu Hanîfe'nin adı zikredilerek bir görüşe yer verildiği tarafımızca tespit edilememiştir. Tespit edebildiğimiz kadarı ile bir makalede⁵²⁴ bu konuya dair Ebu Hanîfe'nin görüşüne yer verilmiş, fakat verilen kaynak *Mebûsût* olmasına rağmen Serahsî bu konu da Ebu Hanîfe'ye ait bir görüş zikretmeyip 'biz Hanefilere göre' ibaresini kullanmakla yetinmiştir. Dolayısıyla bölüm sonu yapacağımız istatistik ve değerlendirme kısmında Serahsî'nin bu görüşünü eserine bağlı kalarak 'Serahsî'nin Farklı Bir Âlimle İttifak Ettiği Konular' başlığı altında vermeyi uygun gördük. Nitekim kendisi görüş sahiplerinin isimlerini zikrederken Ebu Hanîfe'nin değil, Ebu Hafs ve Muhammed b. Seleme'nin adını zikretmiştir.

2.26. YENİ ÂDET GÖRMEMEYE BAŞLAYAN KIZIN ÂDETİNİ BELİRLEME

Hayız bahsini oldukça teferruatlı işleyen Serahsî, 'Hayız' başlığı altında problem çözer gibi meseleleri farklı başlıklar altında ele almış ve detay bilgilere yer vermiştir. Bu başlık da onlardan biridir.

Ana başlığın altında incelediğimiz; yeni âdet görmeye başlayan kızın hayız kanının düzensiz, fakat temizliğinin düzenli olması ile ilgili kısa ara başlık tarafımızca konulmuştur.

2.26.1 Hayız Kanının Düzensiz, Temizliğin İse Düzenli Olması

İlk defa hayız gören bir kız on bir gün kan görse, on beş gün temiz olsa sonra kan gelmeye devam etse, bu kan âdet kanı olmaz. Nitekim azami olan süre aşılmıştır ki bu da on gündür. Kan ile birlikte temizlikte düzensiz olmuştur. Muhammed b. İbrahim el-Meydanî'ye (ra.) (518/1124) göre ilk on gün hayız, yirmi gün ise temizliktir. Temizliğin bitmesine dört gün kala kan devamlılık kazanmış olması sebebiyle dört gün

⁵²⁴ Özkan, Mehmet, "Hanefilerin İbadet Konularındaki İçtihatlarında Külli Kaidelerin Etkisi", s. 257.

daha namaz kılar sonra on gün bırakır, yirmi gün kılar. Ebu Ali ed-Dekkak'a (405/1015) göre ise bu kızın temizliği on altı gündür. Kanının devamlılık kazandığı sürenin başında on gün namazı bırakır ve on altı gün kılar. Ona göre nasıl ki on günü aşan kan, hayız kanı değilse, bu kanın da temizliğe etkisi yoktur.⁵²⁵

Serahsî'ye göre doğru olan görüş Muhammed b. İbrahim el-Meydanî'nin görüşüdür. Çünkü on birinci gün hayıza değil, temizlik dönemine aittir. Bu sebeple bu günde görülen kan temizliği etkiler.⁵²⁶ Bu bilginin haricinde Serahsî tercihin gerekçesi olarak herhangi bir şey zikretmemiştir.

2.27.HAYIZ GÜNLERİNDE ARTMA ve EKSİLME

Yaş ve sağlık durumundaki değişimler, ruhsal sağlık, iklim koşulları gibi nedenlerden dolayı kadının hayız günlerinde artma ya da azalma olabilir.

Serahsî, konu başında, âdeti düzenli olarak gelen bir kadının kendi bilinen âdet günü sayısından fazla kan geldiği ve on günü aşmadığı takdirde hepsinin hayız kanı olduğunu, fakat on günü aşarsa o zaman mu'tad âdet gününe dönülmesi gerektiğini ve âdet günleri kadarının hayız, gerisinin özür olduğu hususunu öğrencilerine dikte ettirmiştir.

Serahsî, kadının ruhî ve bedenî değişimlerini dikkate almış ve bu değişimlerin kadının âdeti üzerinde bir etkisi olduğunu belirtmiştir.

Ana başlığın altındaki tek başlık tarafımızca konulmuştur.

2.27.1 Hayız Günü Artan Kadının İbadetteki Durumu

Âdet günü normalde beş gün olan bir kadının altıncı gününde de kan görmesi durumunda namaz kılıp kılmayacağı Hanefî âlimleri arasında ihtilafıdır. Belh bölgesinin önde gelen âlimlerine göre normal âdet gününden fazla gelen kanın hem hayız hem de istihaza olma durumu vardır. Bu ikisi bir olasılıktır ve kadın bir olasılık nedeni ile namaz ibadetini bırakmaz. Muhammed b. İbrahim el-Meydanî'ye (ra.) göre

⁵²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/180.

⁵²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/180.

bu durumdaki bir kadının yıkanıp namaz kılması gerekmez. Zira kesin olan bir şey vardır ki kadın, hayız dönemindedir. Şüpheli; Hayızın bitip bitmediği noktasındadır. Bu kanı, istihaze olarak değerlendirebilmemiz için azami olan on günün dolması gerekir. On günün dolup dolmayacağı şüpheli, hayızlı olduğu ise kesindir.⁵²⁷

Serahsî'ye göre doğru olan Muhammed b. İbrahim el-Meydanî'nin görüşüdür. Zira kadının yapısı her zaman aynı değildir, âdet günü artabilir; mu'tad gün sayısı değişebilir. Kadının hayız olduğu kesin bir şekilde bilinmektedir. İstihaze durumu ise şüphelidir. Durum netleşene kadar kadına namaz emredilmez.⁵²⁸

Serahsî, bu meselenin yeni âdet görmeye başlayan kızın(mürâhika) durumu ile kıyaslandığını, dolayısıyla on gün geçmedikçe namazın emredilemeyeceğini belirtmiştir.⁵²⁹

Serahsî aslında örnek konuyu işlemeden evvel kendi görüşünü ana başlık altında zikretmiştir. Ayrıca bu konuda da Serahsî'nin yine ibadetle alakalı bir külli kaideyi –ki bu kaide; **Şekk ile yakîn zail olmaz**, kaidesidir- dikkate aldığını ve bu kaide doğrultusunda meseleyi çözümlendiğini görmekteyiz.

2.28. ÂDET GÜNLERİNİN UNUTULMASI

Bu bölüm tek alt başlıktan oluşmakta olup bölüm de; düzenli olarak âdet gören kadının hayız günlerini unutması durumu incelenmiştir.

بَابِ الْإِضْلَالِ فِي الْحَيْضِ bölümünün orijinal başlığı bu şekildedir. الْإِضْلَالِ şaşkırtma manasına gelmektedir. Genel mana olarak kadının hayız günleri ile alakalı yaşadığı karışıklığı ifade etmektedir. Tercüme eserde bu durum 'âdet günlerinin unutulması' olarak ifade edilmiştir. Biz de bu başlık konusunda tercüme eserden istifade ettik.

2.28.1 Kadının Âdet Günlerini Unutması

Her ay düzenli olarak âdet gören bir kadın, bir süre sonra devamlı olarak kan görmeye başlasa ve bu kan görme süresi kadının iki âdet arasındaki temizlik süresini

⁵²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/194.

⁵²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/194.

⁵²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/194.

de kaplasa, kadın da kendi **mu'tad**(alışılmış) hayız günü sayısını unutsa gerekli hesaplamaları yaptıktan sonra zannı galibine göre hareket eder. Bu zannına göre hayız vakti olarak tayin ettiği günlerde namazı bırakır. Bir diğer zannı galibi vaktin temizlik vakti olduğu yönünde ise her namaz vakti için abdest alarak namazlarını kılar. Kadın, hayız mı, temizlik mi olduğu konusunda tereddüt yaşarsa her namaz vakti abdest alır. Zira temiz olma ihtimali vardır. Kanaati, herhangi bir vakitte kesinleşmemişse; hayız olma temizlik ve hayızdan çıkmak arasında kalmışsa hayızdan temizlenmiş olma ihtimali ile her namaz için yıkanır ve namazlarını kılar.⁵³⁰

Ağır basan bir kanaati bulunmayan kadın ise kıyasa göre **her an** yıkanması gerekir. Çünkü her an, kadının hayızdan kesilmiş olma ihtimalini taşımaktadır. Serahsî, zorluk sebebiyle kıyası terk ettiklerini belirtir. Zira her an yıkanacak olursa kadının din ya da dünya işlerinden başka bir şey yapmaması gerekir. Ebu Ali ed-Dekkak'a göre istihşanen kadının **her namaz vakti** için yıkanması gerekir. Bu, âdet günlerini bilen fakat sürekli olarak kanaması olan özür sahibi kadın için vaktin, namaz yerine konulması gibidir. Yani yıkanma hususunda vakit, namazın yerine geçer ve kadın bir abdestle namaz kılabilir. Serahsî'nin ifade ettiğine göre Ebu Ali bunu İmam Muhammed'in görüşü sanmıştır. Ancak ona göre doğru olan *Kitabu'l-Asl*'da ki görüştür ki bu da her vakit için değil, **her namaz** için yıkanmaktır.⁵³¹

Serahsî, bu durumunda zorluk olduğunu, fakat bu zorluğun dikkate alınıp hükmün hafifletilmesi için bir delil bulunmaması gerektiğini ifade etmiştir. Oysa burada zorlukla birlikte delil vardır; Abdurrahman b. Avf'ın eşi Hamne bint. Cahş'ın (r.anha) yedi yıl devamlı kan gördüğü zaman, Peygamber (sa.) ona her namaz için yıkanmasını emrettiğini zikretmiştir. Bir diğer rivayet olarak da Sa'd b. Cübeyr'in rivayetin zikretmiştir. Bu rivayete göre de İbn Abbas'a (ra.) devamlı kanaması olan ve fetva isteyen Müslüman bir hanımın mektubu ulaşmış, Sa'd, Hz. Ali'nin (ra.) bu kadına fetva olarak her namaz için yıkanması gerektiği ifadelerini İbn Abbas'a okumuş ve İbn Abbas'ın da Hz. Ali ile aynı fetvayı verdiğini belirttiği rivayetini de dile getirmiştir.⁵³²

Serahsî, kolaylık ilkesini dikkate alan bir fakîh olmasına rağmen ibadetler konusunda oldukça hassastır. O, güçlüğü dikkate alınması için herhangi bir delilin

⁵³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/207.

⁵³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/207-208.

⁵³² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/207-208.

bulunmaması gerektiğini bu bölümde bizlere göstermiştir. Zorlukla birlikte bir delil varsa delil önceliklidir. Sırf zor olması sebebiyle delil ikinci plana atılamaz.

2.29. HAYIZ HESABIYLA İDDET BEKLEYEN VE İDDETİNİN BİTTİĞİNİ SÖYLEYEN KADIN

Bu konu ‘Nifas’ bölümünün alt başlığıdır.

Boşanmış ve hayız hesabıyla iddet bekleyen, iddetinin de bittiğini söyleyen kadının kaçınıcı günündeki sözü makbuldür?

Ebu Hanîfe’ye göre asgari sınır altmıştır. O, bundan az bir süreyi kabul etmemektedir. İmameyn ise otuz dokuz günü kabul etmektedir. Onlara göre koca sanki karısını âdetinin son parçasında boşanmış gibidir. Hayızın en alt sınırı üç gün, temizliğin asgari sınırı ise on beş gündür. $3*3=9$, $15+15=30$, $30+9=39$. Bu nedenle kadın, iddetinin otuz dokuz günde bittiğini söylese bu sözü makbuldür. Kadın, kendisine güvenilen bir kimsedir. İddetinin bitmesinin mümkün olduğu bir vakti söylediği takdirde kabul edilir.⁵³³

Bir rivayete göre ise Ebu Yusuf’a göre 37,5 gün ve dört saat geçtikten sonraki sözü makbuldür. Nitekim ona göre en az hayız süresi iki gün ve üçüncü gününde yarıdan fazlasıdır. Bu durumda her hayız, iki buçuk günden bir saat fazla olarak kabul edilir. Bunun da tamamı yedi buçuk gün, üç saat ve iddetinin bitip guslettiği saattir. İddetinin bitme olasılığı olduğu için kadının sözü, 37,5 gün ve dört saat geçtikten sonra kabul edilir.⁵³⁴

İmam Muhammed’in zikrettiğine göre Ebu Hanîfe’nin görüşünün açıklaması şudur; Kocanın, karısını temizliğinin ilk günü boşadığı kabul edilir. Bunun sebebi de temizlik süresi içinde ilişkiden sonra boşamaması içindir. Asgari temizlik sınırı olan on beş gün kadının temizlik günü kabul edilir. Hayız da ortalama olan beş gün kabul edilir. $15*3=45$, $5*3=15$, $45+15=60$.⁵³⁵

⁵³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/228.

⁵³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/228.

⁵³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/228.

Hasan'ın (ra.) zikrettiğine göre Ebu Hanîfe'nin görüşünün açıklaması; koca, karısını temizliğin son kısmında boşadığı kabul edilir. Zira iddeti uzatmaktan sakınılmalıdır, bu vaciptir. Kadını temizliğin son kısmında boşamak da iddeti uzatmaktan sakınmaya daha uygundur. Ayrıca kadının hayızı azami olan on gün kabul edilir. Bu görüşün açıklamasında kadın ve erkeğin yararlarının düşünüldüğü üzerinde durulmuş ve ona göre hesap yapılmıştır. Kadının yararı düşünülerek temizlik günleri en az süreyle takdir edilmiştir ki bu 15'tir. Kocanın yararı düşünülerek de kadının hayız süresi üst sınır ile takdir edilmiştir ki bu da yukarıda zikredildiği gibi 10'dur. Bu durumda her biri on gün olan üç hayız $10 \times 3 = 30$ eder, İki temizlik olan $15 \times 2 = 30$, $30 + 30 = 60$ eder.⁵³⁶

Serahsî'ye göre İmameyn'in sözlerinin manası yoktur. Zira kadın, 'iddetim bitti' dese bile doğrulama imkânı yoktur. Bu ancak her biri nadiren gerçekleşen birçok faraziye kabul ettikten sonra mümkün olabilir. Örneğin; Kadının hayız süresinin en az sürede olması, kadının temizlik süresinin en az sürede bulunması, kadının iddetinin bittiğini derhal geciktirmeden haber vermesi gibi... Serahsî kendisine güvenilen birinin sözlerinin, kabul edilmesi nadiren gerçekleşen bazı olayların meydana gelmesine bağlı olduğunda o sözlerine itibar edilmeyeceğini belirtmiştir. O, bu konuyu örnekle izah ederek sonlandırmıştır. Misal olarak bir *vasî*⁵³⁷ 'çocuğa günde yüz dirhem harcadım' dese sözü dikkate alınmaz. Bu *vasî*'nin sözleri, çocuğun bakımı için bir şeyler satın alıp bunların çalınması ya da telef olması durumunda ihtimal dâhilindedir, fakat yine de sözlerine itibar edilmez. Nitekim bu tür şeyler nadiren vuku' bulmaktadır.⁵³⁸

2.30. HAC

İbadet fıkının son konusu olan haccın kelime anlamı 'kastetmektir'. Serahsî konu başlangıcında haccın kelime anlamını verdikten sonra bu anlamını şiirle desteklemiştir. Bundan sonra ıstılahtaki anlamını zikredip haccın ahkâmını işlemiştir.

Bu bölümde bazı alt başlıklar tarafımızca konulmuştur.

⁵³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/228.

⁵³⁷ Eda ehliyeti bulunmayan veya eksik olanları himaye ve mallarını idareye ilişkin yerki ve sorumluluk alan kişi.

⁵³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/228.

2.30.1. İHRAM

İhram: Hac veya umre yapan kimseye normal durumlarda helâl olan bazı davranışların haram kılınması anlamındadır.

2.30.1.1. İhrama Girmeden Önce Koku Sürmenin Hükümü

İmam Muhammed ve İmam Malik'e göre ihramlının ihrama girmeden önce koku sürmesi mekruhtur. Bu görüşün delili üzerine koku bulaşmış bir bedevînin Peygamber Efendimize (sa.) gelerek umreyi sorduğu hadistir. Bu soru karşısında vahiy gelmedikçe cevap vermeyen Peygamber (sa.) daha sonra:

“Umreyi soran kişi nerede?” Bedevî;

“İşte, buradayım ey Allah'ın Resulü!” Peygamber;

“(Üzerine koku bulaşmış) cübbeni çıkar. Kokuyu da yıka. Haccında yaptığın şeyi umrende de yap” buyurdu.⁵³⁹ Bu hadisten anlaşılan ihramlı iken kokunun giderilmesidir. Hanefiler'in görüşüne göre ise ihrama girmeden önce ihramlı, istediği kokuyu ve yağı sürebilir, bunda bir sakınca yoktur. Serahsî de mezhebin görüşünün doğru olduğunu belirtmiştir. Delil olarak Hz. Aişe'nin hadisini zikretmiştir:

“Peygamber'e (sa.) ihrama girmeden önce ihrama gireceği için, Beytullah'ı ziyaret tavafı yapmadan önce ihramdan çıktığı için koku sürüyordum.”⁵⁴⁰

Yine Hz. Aişe (r.anha) anlatıyor: “Biz Peygamber (sa.) ile birlikte alınlarımıza misk sürmüş olduğumuz durumda çıkıyorduk. Sonra ihrama giriyorduk, terliyorduk. Misk (de) yüzümüze akıyordu. Peygamber (sa.) bunu görüyor ve kerih bulmuyordu.”⁵⁴¹

Serahsî, görüş ve delillerini zikrettikten sonra bedevî hadisinin yorumuna yer vermiştir. Buna göre bedevînin ihramı, vers ve zaferan gibi yoğun kokulu bir elbise gibi olduğu için Allah Resulü kerih görmüştür. İmam Muhammed'in mekruh görmesinin sebebi olarak ise ihrama girdikten sonra (terleme ve benzeri sebeplerle) kokunun,

⁵³⁹ Buharî, “Umre”, 10; Müslîm, “Hacc”, 6; Ebu Davûd, “Menâsik” 31.

⁵⁴⁰ Buharî, “Hacc”, 18; Müslîm, “Hacc”, 31; Ebu Davûd, “Menâsik”, 11.

⁵⁴¹ Ebu Davûd, “Menâsik”, 32; Beyhakî, *es-Sünen 'ül-Kübrâ*, 5/48; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/4-5.

ihramlının vücudunda bir yerden diğer bir yere geçmesidir. Bu da kokunun yer değiştirdiği ikinci yer için ihramdan sonra sürme anlamında olacağıdır. Serahsî'ye göre bu görüş kuvvetli değildir, dolayısıyla bu görüşü benimsememiştir. Zira o, bu sebeple kişiye kefaretin gerekmediğini belirtmiş ve denildiği gibi olması halinde kefaretin vacip olması gerektiğini zikretmiştir.⁵⁴²

Serahsî, Hz. Aişe'den (r.anha) gelen hadislere dayanarak tercihini belirtmiştir.

2.30.1.2. Safâ ve Merve'nin Arasındaki Vadide Koşmanın Aslı

Safâ ve Merve arasındaki vadide koşmanın aslı konusunda denilmiştir ki sa'y İsmail'in (as.) annesi Hacer'den (r.anha) kalmadır. Hacer bir o tepeye bir bu tepeye çıkıp su ararken, düzlüğe gelince tepe, oğlunu görmesine engel oluyor ve Hacer (r.anha) tekrar karşı tepeye doğru koşup şefkatle oğluna bakıyordu. İşte, sa'y bu nedenle sünnet olmuştur. Serahsî'ye göre daha doğru olan görüş, Peygamber'in (sa.) hac ibadetinde Safâ ile Merve arasında bunu yaptığı, sahabelere de yapmalarını emrettiğidir. İşte, bu sebeple Müslümanlar da Rasulullah'a (sa.) uyararak sa'y ibadetini yerine getirir. Serahsî'ye göre bunun anlamını araştırmakla uğraşılmaz, Resulullah yapıp emretmişse yapılır.⁵⁴³

Serahsî'nin bu konudaki gerekçesi Rasulullah'a (sa.) bağlılıktır. Peygamber (sa.) yapmışsa ümmetine de aynısını yapmak düşer. Safâ ve Merve'de ki ibadeti sorgulamak, tavaf ve sa'y'ın yedi tur olmasının sebebini araştırmakla iştilgal olunmasını gerekli görmez.

⁵⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 4/4-5.

⁵⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/16.

2.31.TIRAŞ OLMAK

Saçları tıraş etme (halk) veya kısaltma (taksir) haccın asli vaciplerindendir. Kişi tıraş olarak ihramdan çıkar.

2.31.1. Başın Tıraş Edilmesi

Kurban kesmekten sonra kirlerin giderilmesi emredilmiştir. Allah-u Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve Beyt-i Âtik’i (Kâbe’yi) tavaf etsinler.*”⁵⁴⁴ Hadiste geçen ‘kirlerini gidersinler’den maksat tıraş olmaktır. Bu emir başı kazıtılarak tıraş olma olayında tam anlamıyla gerçekleşmektedir.⁵⁴⁵

Baş, hamam otu ile tıraş edilirse bu geçerlidir. Serahsî, kirlerin hamam otu ile giderilmesinin mümkün olduğunu ifade etmiş, fakat kendisine göre usturanın daha iyi olduğunu zikretmiştir. Çünkü ustura ile tıraş olmanın Peygamber’in (sa.) fiiline uymaya daha yakın olduğunu belirtmiştir.⁵⁴⁶

Hamam otu vücuttaki tüylerin dökülmesini sağlayan bir çeşit ottur. Serahsî’ye göre her ne kadar bu otun tüy dökme özelliği varsa da Peygamber’in (sa.) fiiline daha uygun davranmak amacıyla ustura ile tıraş olmak daha faziletli bir davranıştır.

⁵⁴⁴ Hacc, 22/29.

⁵⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/70.

⁵⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/80.

2.31.2. Muhsarın Tıraşı

Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre haccı tamamlayamayan kişinin (muhsarın) ihramdan çıkarken tıraş olma zorunluluğu yoktur. Ancak yine de tıraş olursa Tarafeyn bunu hoş karşılamıştır. Ebu Yusuf'a göre Peygamber (sa.) ashabıyla Hudeybiye'de muhsar kaldığı zaman ashabına tıraş olmalarını emrettiği⁵⁴⁷ için diğer insanların da tıraş olmasını gerekli görmüştür. Fakat tıraş olunmadığı takdirde bir cezayı gerekli görmemiştir.⁵⁴⁸

Ebu Yusuf'un görüşünün açıklaması şu şekildedir: Umre yapan kişi eğer ki muhsar olmasaydı, umre fiillerini yerine getirdikten sonra tıraş olup ihramdan çıkacaktı. Umresini tamamlamayı engelleyen bir durumun ortaya çıkması sebebiyle bu kişi diğer umre fiillerini yerine getirememiş olabilir, fakat tıraş fiilini yerine getirme imkânı vardır. Dolayısıyla yine aynı şekilde tıraş olmak suretiyle ihramdan çıkmalıdır.⁵⁴⁹

Serahsî, Tarafeyn'in görüşünü şu şekilde açıklamıştır: Tıraş olma, hac veya umre fiillerini yerine getirdikten sonra gerçekleştiği takdirde ibadet olmaktadır, fiilleri yerine getirmeden önce tıraş olmak ise bir suç teşkil etmektedir. Tıraş olmadan önce yapılması gereken ibadetlerden kişi aciz kalınca başı tıraş etmek de gerekmez. Muhsar ancak hedy kurbanı ile ihramdan çıkmaktadır. Bu görüşün delili ise;

“Hedy kurbanı yerine ulaşıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin”⁵⁵⁰ ayetidir. Bu ayet hedy kurbanının yerine ulaştıktan sonra tıraş olmanın vacip olduğuna değil, mübah olduğuna delildir. Ayrıca Tarafeyn'e göre tıraş olma harem bölgesi ile sınırlıdır. Hudeybiye de harem bölgesinden sayıldığı için Peygamber (sa.) muhsar olduğu zaman orada tıraş olmuştur.⁵⁵¹

Serahsî'de 'biz de bu görüşe katılmaktayız' diyerek görüşlerini ayet ile açıklayan Tarafeyn'in görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. Ona göre Peygamber (sa.)

⁵⁴⁷ Buharî, “Şurût”, 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/323.

⁵⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/81.

⁵⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/81.

⁵⁵⁰ Bakara, 2/196.

⁵⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/81.

sahabenin geri dönme azimlerini gerçekleştirmek, müşrikleri kendi taraflarından emin kılmak ve onların barıştan sonra başka bir tuzak planıyla uğraşmalarını engellemek için sahabilere tıraş olmalarını emretmiş idi.⁵⁵²

2.31.3. Bıyığı Tıraş Etmek

Hidâye'de geçtiği üzere bıyığından kısaltan kişiye, kısalttığı oranda kefarete gerekir. Kısalttığı miktar sakalının dörtte birinin kaçta kaç ise ona göre kefarete vermesi gerekir. Örneğin; sakalının dörtte biri kadar kısaltmış ise bir koyunun dörtte bir kıymeti lazım gelir.⁵⁵³

Serahsî, İmam Muhammed'in *Kitabu'l-Asl* isimli eserinde bıyığı tıraş etmenin yer almadığını, ancak kısaltma durumunda sadaka gerektiğini ifade etmiştir. Bazı Hanefî âlimlerine göre bıyığı tıraş etmenin sonucu ceza kurbanıdır. Zira onlara göre bu kasıtlı bir tıraştır.⁵⁵⁴

Serahsî ise bu durumda ceza kurbanı gerekmediği, sadakanın yeterli olduğu görüşündedir. O, sakal ve bıyığın bir organ hükmünde olduğunu, bir organın da dörtte birinden az olan durumlarda ceza kurbanı gerekmediğini ve bıyığın da sakalın dörtte birinden daha az olduğunu belirtmiştir.⁵⁵⁵

2.32. AVLANMA CEZASI

Avlanma, ihram yasaklarından biridir. Bu yasak sadece bölgedeki eti yenen av hayvanları korumayı amaçlamakla kalmamış, aynı zamanda bölgenin doğal dengesini ve güzelliğini de korumayı amaçlamıştır. Bu yasağın bir diğer hikmeti de ihrama giren

⁵⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 4/81.

⁵⁵³ Merğinanî, *el-Hidâye*, 1/158.

⁵⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/84.

⁵⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/84.

kimseyi kalp katılığına sebep olabilecek tüm hal ve davranışlardan uzak tutmaktır.⁵⁵⁶

İhrama giren kimse bir av hayvanını öldürürse, bu av hayvanı o yerde alınıp-satılan bir hayvan ise o hayvanın öldürdüğü yerdeki değerini ödemek ihramlı kimseye vacip olur. Aksi takdirde bu av hayvanının alınıp satıldığı yere en yakın yerde bulunan ve bu hayvanın benzeri olup olmadığına bakılmaksızın değerini ödemek vaciptir. Bu Şeyhayn'ın görüşüdür.⁵⁵⁷

İmam Şafii ve İmam Muhammed'e göre öldürülen av hayvanına şeklen en çok benzeyen hayvana bakılır, değerine bakılmaz. Örneğin; devekuşu avlamışsa bedene, vahşi merkep avlamışsa inek, ceylan avlamışsa koyun gibi.⁵⁵⁸ Delilleri ise şu ayettir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ

“Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder.”⁵⁵⁹

Serahsî delili ve görüşleri zikrettikten sonra misl ve kıymetin tanımını yaparak; **mislin**: Asıl şeye hem şeklen hem de manen benzeyen şey olduğunu, **kıymetin** ise: Şekil bakımından misli olmayan ama anlam açısından misli olan şey olduğunu ifade etmiştir. Bu tanımlara göre ayette geçen **مِنَ النَّعْمِ** kelimesini İmam Muhammed ve İmam Şafii ‘şeklen’ benzeyen olarak kabul etmişlerdir.⁵⁶⁰

Şeyhayn'e göre ise hayvanın kendi cinsinden misli olmaz. Zira kul hakları konusunda da av hayvanı misille değil, değer ile ödetilmektedir. Serahsî bu konuda Şeyhayn'ın görüşünü benimsemiş ve şeklen benzerliğin mümkün olmadığını, buna göre anlam açısından benzerliğin yani değer dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir. Şöyle ki devekuşu, devekuşunun misli olmadığına göre ‘bedene’nin nasıl misli olabilir. Serahsî’ye göre **misl** eş anlamlı kelimedir. Bir şeyin başkasının misli olması, o şeyin de onun misli olmasını gerektirir. Ayrıca devekuşu telef edildiğinde bedeninin misli olmaz. Bu nedenle şeklen benzerlik mümkün değildir.⁵⁶¹

⁵⁵⁶ Ögüt, Salim, “İhram”, *DİA*, 21/539-542.

⁵⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/82.

⁵⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/82.

⁵⁵⁹ Maide, 5/95.

⁵⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/83.

⁵⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/83.

Tüm bu bilgiler doğrultusunda cezalı bir ihramlı, hedy kurbanı kesme, yoksulu doyurma ve oruç tutma konusunda yoksulu doyurmayı tercih etmişse avın değeri itibara alınır. Bu belirlenen değerle ihramlı, yiyecek satın alır. İmam Muhammed ve İmam Şafii'e göre ise dikkate alınacak husus, avın benzerinin(mislinin) değeridir. Bu iki imamın temel kuralına göre ihramlıya vacip olan husus, avın benzerliğidir. Ancak ihrama giren kimsenin kendi tercihi ile ceza, yoksulu yedirmeye çevrilmiştir. Dolayısıyla vacip olanın yani avın benzerliğinin dikkate alınması gerekir. Zira elinde benzeri bulunan bir şeyi telef eden kimseye, insanların elinde benzer eşya kalmadığında, mislinin değeri nasıl vacip oluyorsa burada da avın benzerinin değeri vacip olur. Serahsî 'Biz Hanefilere göre' diyerek İmam Muhammed ve İmam Şafii'nin görüşünü benimsemediğini ortaya koymuş ve dikkate alınacak olanın av hayvanının değerinin olduğunu belirtmiştir.⁵⁶²

2.33. MUHSAR

İhsar: Hac veya umre için ihrama girdikten sonra bunların tamamlanmasını engelleyen bir durumun ortaya çıkması anlamındadır.

Muhsar: Hac veya umre için ihrama girdikten sonra bunların tamamlanmasını engelleyen bir durum ile karşılaşan kişidir.

Kıran haccı: Aynı yılın hac mevsiminde umre ve haccın ikisine birden niyet edilip ihrama girilerek tek ihramla yapılan haccıdır.

Kıran haccı yapanın Mekke'de muhsar olması durumunda ihsarın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Ebu Hanîfe'ye göre Mekke'de ihsar gerçekleşmez. Zamanında Hudeybiye'de ihsarın gerçekleşmesinin sebebi o dönemde Mekke'nin darûlharp olması idi, bugün ise Mekke darûlislâm'dır. Bu nedenle ihsar gerçekleşmez. Ebu Yusuf'a göre düşman Mekke'ye galip gelir ve hacıların Kâbe'ye varmasına engel olursa bu kimse yine muhsar sayılır.⁵⁶³

⁵⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 4/95.

⁵⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/126.

Serahsî, imamların görüşlerini verdikten sonra en doğrusu diyerek kendi tercihini ve bu tercihin gerekçesini belirtmiştir. Ona göre bir kimse hac niyetiyle ihrama girmiş olsa, vakfe ve tavafi engellense o kimse muhsardır. Muhsar olma durumu bu iki hac menâsikinden birinin engellenmesi ile gündeme gelir. İkisinden biri engellenmemişse muhsar olmaz. Nitekim ona göre örneğin tavaf yapması engellenmiyorsa, hac bitinceye kadar sabretmesi mümkündür. Hac bitince tavaf ve sa'y yaparak ihramdan çıkar. Vakfe yapması engellenmiyorsa, haccın tam olabilmesi için Arafat'ta vakfe yapması mümkündür. Eğer ki tavaf ve vakfe engelleniyorsa haccı tamamlaması ve tavafla ihramdan çıkması imkânsız olur. İşte Serahsî'ye göre bu durumda kişi muhsar olur.⁵⁶⁴

2.34. HEDY KURBANINDA MUTLAK NİYET

Hedy: Hac ve umre yapanların Harem sınırları içerisinde kesmeleri gereken deve, sığır ve koyun gibi hayvanları kapsar. İbadet, bu hayvanların kanlarını akıtma ile gerçekleşir. 'Hedy' kelimesi mutlak olarak kullanıldığında koyun manasına gelir ve kesilmesi gerekir. Bir kişi 'Eğer bu işi yaparsam, benim üzerime hedy kurbanı borç olsun' derse ve o işi yaparsa; kolayına gelen bir koyun kesmesi gerekir. Ancak kişi bu ifadeyle deve veya sığır kesmeye niyet etmişse, niyetlendiği hayvanı kesmesi gerekir. O, bu ifadeyi kendi aleyhine daraltarak daha büyük sevap elde etme gayreti içerisinde. Ayrıca Serahsî'ye göre 'hedy kurbanı' şeklindeki açıkça ifadesi nedeniyle kurbanı yalnızca Mekke'de kesebilir.⁵⁶⁵

Bir kimse hedy kurbanını Mekke'de kesmeye niyet etmişse, Mekke'de keser. Ancak bu hususta herhangi bir niyet tayin etmemişse; Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre bu kurbanı istediği yerde kesebilir. Ebu Yusuf'a göre ise muhakkak Mekke'de kesmelidir aksi takdirde geçerli değildir. Nitekim ona göre bu kimse kan akıtmak suretiyle ibadet sorumluluğunun altına girmiştir. Burada kişi özel bir zaman

⁵⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/126.

⁵⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/136.

tayin etmemiş olsa da ‘hedy kurbanı’ kelimesiyle mekânı tayin etmiştir ki o da Mekke’dir.⁵⁶⁶

Serahsî’nin belirttiğine göre Tarafeyn’in açıklaması şu şekildedir: Adayan kimse bir yer veya mekân tayin etmemiştir. ‘Üzerime bedene borç olsun’ cümlesindeki bedene ve hedy kurbanı arasında fark vardır. ‘Üzerime hedy kurbanı borç olsun’ cümlesi ile kurulan cümlede yer bellidir, ancak ‘Üzerime bedene borç olsun’ cümlesi ise böyle değildir. Bu cümlede kişi herhangi bir yer ve zaman belirtmemişse o kişinin amacının Allah’a yaklaşma ve kurban etini sadaka olarak dağıtma sorumluluğu anlaşılır. Bu söz ‘Allah için deve kesmek benim üzerime borç olsun’ sözüne kıyas edilir ve deveyi istediği yerde boğazlama hakkına sahiptir. Ebu Yusuf’a göre ise bedene sözü sadece hedy kurbanı olan deve anlamında kullanılmaktadır.⁵⁶⁷

Serahsî de Ebu Yusuf gibi bedene ile hedy arasında fark görmektedir. Gerekçe olarak ona göre de ‘bedene’ kelimesi tıpkı ‘hedy kurbanı’ kelimesi gibi Allah’a yaklaşmak maksadı ile hazırlanan hayvanlar için kullanılır. Dolayısıyla kendisi de kitabında ‘kurban’ anlamında deve ve sığır kelimelerinin yerine ‘bedene’ kelimesini kullandığını belirtmiştir. Anlaşıldığı üzere Serahsî, Ebu Yusuf’un görüşünü benimsemiş ve kan akıtmak suretiyle Allah’a yaklaşma anlamının, hedy sözünde dikkate alındığı gibi bedene sözünde de dikkate alınması gerektiğini, dolayısıyla bedene kurbanının Harem’e özgü olduğunu belirtmiştir.⁵⁶⁸

2.35. ÖLEN BİR KİMSENİN VEYA BAŞKASININ YERİNE

HACCETMEK

Hac ibadeti, hem malî hem bedenî bir ibadet olması yönüyle bedel ve niyabete elverişli olup olmadığı konusu mezheplerce tartışılmıştır. Haccın malî yönünün bulunması ve bedel haccı ile ilgili zikredilen hadisler acizlik ve zaruret gibi durumlarda hac ibadetinde niyabete imkân vermektedir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/151.

⁵⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/152.

⁵⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/152.

⁵⁶⁹ Bardakoğlu, Ali, “Bedel”, *DİA*, 5/298-300.

Üzerine hac farz olmuş bir kimse ihtiyarlık veya herhangi bir acziyet nedeniyle hacca gidemeyecek durumda olursa, başka birisini yerine göndererek hac yaptırabilir. Bunun hayatta iken mümkün olduğu gibi ölümünden sonra da vasiyetine uyularak kendi adına bedel haccı yaptırabilir.⁵⁷⁰

2.35.1. Kâbe'ye Yönelikten Sonra Niyet Edmeden Bayılan Kimsenin Durumu

Beytullah'a yönelen ve henüz niyet edemedi yolda bayılan bir kimsenin arkadaşları, baygın kişi için niyet eder ve hac menâsikini yerine getirirlerse Ebu Hanîfe'ye göre bu geçerlidir. Bu kimsenin haccı, farz hac olarak geçerli olur.⁵⁷¹

Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e (ra.) göre geçerli olmaz. Kıyas, İmameyn'in görüşüdür. Zira arkadaşları o kimsenin adına ihrama niyet etmekle emrolunmadıkları gibi arkadaşlarının o kimse üzerinde velâyet hakları da bulunmamaktadır. Dolayısıyla o kimse arkadaşlarının onun adına niyet etmeleriyle ihrama girmiş olmaz. İhram akdi, yükümlülük akdidir ve bir başkasının yükümlülüğünü yüklenmek ancak velâyet ile mümkün olur. Bir başka husus ise ihram, niyet ile akdedilir. Baygın kişinin ne hükmen ne hakikaten niyeti bulunmaktadır. Baygın kimse adına arkadaşlarının yapmalarıyla hiçbir hac fiili yapılmış olmaz, ihram da aynı bu husus gibidir.⁵⁷²

Serahsî, Ebu Hanîfe'nin delil olarak arkadaşlık akdini öne sürdüğünü belirtmiştir. Arkadaşlık akdinin neticesinde de bir kimse bir işi yapmaktan aciz kalırsa sanki arkadaşlarından yardım istemiş sayılmaktadır. Yani özet olarak baygın kişi arkadaşlarına delâleten izin vermiştir. Delâleten verilen izin de açıkça verilen izin gibidir. Serahsî'ye göre en doğru görüş Ebu Hanîfe'nin görüşüdür. Ona göre bu tercihin gerekçesi Ebu Hanîfe'nin delil olarak öne sürdüğü arkadaşlık akdidir. Zira bu arkadaşlık akdi ile izin sabit olduğuna göre arkadaşlarının niyeti de geçerlidir. Bu

⁵⁷⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanaî*, 2/212.

⁵⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/178.

⁵⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 4/178.

durumda baygın kişi sanki arkadaşlarına bu işi emretmiş gibidir. Arkadaşları hac menâsikini yerine getirirken baygın kişi için niyet ederlerse bu niyet sahihtir.⁵⁷³

Ayrıca Serahsî'ye göre vekâlet, acizlik durumu kesinleştiği zaman geçerlidir. Bu kimsenin de baygın olması nedeniyle ihrama girme hususunda aciz kaldığı kesinleşmiştir. Dolayısıyla onun adına arkadaşları vekâleten ihrama girebilirler.⁵⁷⁴

2.35.2. Kadın ile Birlikte Hac Yolculuğuna Çıkan Mahremin Masraf Durumu

Kadın hakkında haccın farz olmasının koşullarından biri mahreminin yanında bulunması, diğeri ise mahreminin masraflarını karşılayabilecek maddi güce sahip olmasıdır. İmam Muhammed'den gelen bir rivayete göre kadının yanındaki mahrem kişinin masrafı kendisine aittir. Çünkü mahrem kişinin yolculuğa çıkma zorunluluğu yoktur. Mahrem, bunu *teberru'* olarak kabul ettiği takdirde masraflar, kadından alınmaz. Serahsî'ye göre Hanefî mezhebinin en doğru görüşü: Kadın, kendi hac masraflarını karşılayabilme gücüne sahip olduğu gibi mahreminin masraflarını da karşılayacak maddi güce sahip olmalıdır. Nitekim kadın ancak bu şekilde hac ibadetini yerine getirebilir. Haccın vacip olması için azık ve binek koşulu nasıl aranıyorsa kadın için bunlara ilaveten yanında mahrem bulunması koşulu da aranmaktadır. Dolayısıyla Serahsî'ye göre kadın hem kendinin hem de yanındaki mahreminin masrafını karşılamalıdır.⁵⁷⁵

Serahsî konu ile alakalı olarak tercihinin gerekçesine yer vermemiştir.

Teberru': Kişinin yükümlü olmadığı bir şeyi karşılıksız olarak vermesini ifade eder. Burada **müteberri'**i⁵⁷⁶ kimse zorlamamıştır. Buna göre bir kimse *teberru'*en kadın ile hacca gitmeyi kabul etmişse hem madden hem bedenen kendi rızasıyla fedakârlıkta bulunmayı da kabul etmiş demektir. Ancak kadın ve mahrem, masraf konusunda anlaşılırsa o takdirde kadının, mahreminin de masraflarını karşılayacak maddi

⁵⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/178.

⁵⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/161.

⁵⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/181.

⁵⁷⁶ *Teberru eden kimse.*

gücünün olması koşulunun aranması daha uygun görünmektedir. Doğrusunu ancak Allah bilir.

2.36. HAREMDE AVLANMA

Harem, Mekke ve Medine şehirleriyle çevrelerindeki belli bölgelerin adıdır. Bu bölgeye harem adının verilmesinin sebebi; zararlı olan hayvanların dışında her hayvanın ve bitkinin dokunulmaz olmasındandır. Haremde avlanma yasağı ihramlı-ihramsız herkesi kuşatmaktadır.⁵⁷⁷

İhramlı bir kişi, diğer bir ihramlı arkadaşından av kesmek için emanet olarak bir bıçak istese, o da ona bıçağı verse, bu kişi bununla avı boğazlasa, bıçak sahibine ceza gerekmez. Ancak bu mekruh olur. Mekruh olmasının sebebi, günaha yardım ettiğinden dolayıdır. Cezaya gelince Hanefî âlimlerin çoğuna göre bunun açıklaması şu şekildedir: Bıçak isteyen kişinin yanında silah varsa ve avı bu silahla öldürse, bıçağı verene yine ceza gerekmez. Zira bıçağı verse de vermese de o kimsenin avı öldürmesi mümkündür. Ancak bu kişinin silahı yoksa ve bu öldürme imkânını bıçak ile elde ediyorsa o zaman bıçak sahibine ceza gerekir. Serahsî, İmam Muhammed'in (ra.) *Siyeru'l-Kebir*'in de buna işaret edildiğini zikretmiştir.⁵⁷⁸

Serahsî'ye göre daha doğru olan iki durumda da ceza gerekmemesidir; Birincisi av hayvanı, bıçağı almadan evvel öldürme niyetiyle zaten yakalanmıştır. Bu kimsenin avı yakalaması ile hükmen, avı öldürmesi sebebiyle hakikaten avlanma anlamı ortadan kalkmıştır. Bıçağın verilmesi ise ne hakikaten ne de hükmen avlanma anlamını ortadan kaldırmaktadır. Avı işaret edip gösterme durumu ise bundan farklıdır. Avın elinden kaçamayacağı kimseye avın yerini bildirdiği zaman, avlanma anlamını bir açıdan ortadan kaldırmaktadır. Çünkü av hayvanının, elinden kaçabileceği kimseden kaçması kanatlarıyla olmaktadır. Kaçamayınca, onun gözünden gizlenmesiyle olur. O kişiye av hayvanının yerini bildirdiği zaman, avlanma anlamını hükmen ortadan kaldırmış olmaktadır.⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ Öğüt, "Harem", *DİA*, 16/127-132.

⁵⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/211.

⁵⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/211.

Bıçak verene ceza gerekmemesi ile alakalı ikinci durumu ise Serahsî şöyle açıklamıştır: Buradaki emanet verme av hayvanıyla değil bıçakla ilişkilidir. Av hayvanı olmasa da bu emanet verme işi geçerlidir. Bıçağın av hayvanını öldürme dışında da kullanım alanı vardır. Muhakkak av hayvanını öldürmek için kullanacak şekilde bir mana yoktur.⁵⁸⁰

Serahsî'nin dediği gibi avı yakalayan kimsenin öldürme niyeti vardır. Bıçağın o kimseye verilmesi ile adamın niyetinin ne hakikaten ne de hükmen değiştireceği görüşü ise şüpheli görünmektedir. Zira bıçağı vermek ya da vermemek hükmen avlanma niyetini ortadan kaldırmayabilir, fakat hakikaten avlanma durumunu ortadan kaldırabilir veya bu niyeti erteleyebilir ve bunun sonucunda belki de vazgeçebilir. Bir işe niyet etmek ile o niyeti gerçekleştirecek vasıtaya ulaşmak farklı şeyler olsa gerekir. Burada sanki avcıya yardım etme söz konusudur. Fakat kişi, bıçağı av niyeti ile değil 'emanet' niyeti ile vermişse burada Serahsî'nin dediği doğru görünmektedir. Yani o kimseye bir şey gerekmez.

Bizim burada ölçüt olarak kullandığımız şey: Bıçağı veren kişinin bilgisi. Av olduğunu bilerek vermesi durumunda avcıya yardım etmiş gibidir ki bu da avı işaret etme meselesine benzer, diyebiliriz. Fakat avdan ve avcıdan haberi olmadan bıçağı vermiş ise ve bu kişi bu alet ile bir yasağı çiğnemişse bıçağı veren kimseyi bu yasağın işten sorumlu tutmak doğru görünmemektedir.

⁵⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/211.

İSTATİSTİK ve DEĞERLENDİRME

Çalışmamızda tahlil edilen meselelerin sonlarında Serahsî'nin hangi imamın görüşünü tercih etmediği ve hangi imam ile ittifak ettiği belirtilmiştir.

Bu bölümde de verilen bilgiler başlıklar altında toplanmış; kompleks yapıdaki bilgilerin daha derli toplu ve daha anlamlı hale gelmesi hedeflenmiştir.

Serahsî'nin Ebu Hanîfe İle İttifak Ettiği Konular:

1. Namazda son iki rekâta kıraat konusunda Ebu Hanîfe'den iki farklı görüş zikredilmiştir. Bu görüşlerden biri Hasan b. Ziyad kanalı ile diğeri de Ebu Yusuf kanalı ile ulaşmıştır. Serahsî, Ebu Yusuf kanalı ile ulaşan görüşü benimsemiştir.
2. Rükûdan doğrulma anındaki tesbihat konusunda Ebu Hanîfe'den iki farklı görüş zikredilmiştir. Bu görüşlerden biri Hasan b. Ziyad kanalı ile diğeri de Ebu Yusuf kanalı ile ulaşmıştır. Serahsî, Ebu Yusuf kanalı ile ulaşan görüşü benimsemiştir.
3. Secdede Burnu Yere Değdirmeme.
4. İdrar Bulaşan Elbisenin Miktarı Konusu.
5. İçinde Farenin Öldüğü Kuyudan Abdest Alma Durumu.
6. Büyük ve Küçük Havuzun Ölçüleri.
7. Gece Nafilelerinde Selâm.
8. Ümminin Namazda Kur'an Öğrenmesi.
9. Yolcunun, Mukîm İmamın Arkasındaki Namazı.
10. Yatsı Namazını Kıldıktan Sonra Ergen Olan Çocuğun Durumu.
11. Teravîh Namazında Kıraat Miktarı.
12. Gümüşte Nisabı Aşan Miktarın Zekâtı.
13. Kira Gelirinin Zekâtı. (Bu Konuda Ebu Hanîfe'den Üç Farklı Rivayet Vardır. Serahsî Bu Görüşlerden Birini Tercih Etmiştir.)
14. Ölü Araziye İşleyerek Mâlik Olma.
15. Oruçlu İken İstifra Edenin Durumu.
16. Ziyafet, Nafile Orucu Bozmak İçin Özür Sayılır Mı?
17. Anal İlişkide Kefaret Durumu.
18. Ramazan Ayını Otuz Güne Tamamlayıp Tamamlamama Meselesi.
19. Hayız Hesabıyla İddet Bekleyen Ve İddetinin Bittiğini Söyleyen Kadın.
20. Abdestsiz Yapılan Umre Tavafının Durumu.

21. Kâbe'ye Yönelikten Sonra Niyet Edemededen Bayılan Kimsenin Durumu.
22. Teravîh Namazı.

Serahsî'nin Ebu Yusuf İle İttifak Ettiği Konular:

1. Mâi-Müsta'melin Durumu Konusu.
2. Koyun ve Deve Dışkısının Kuyuya Düşmesi.
3. Cenazenin Taşınması.
4. Hedy Kurbanında Mutlak Niyet.

Serahsî'nin İmam Muhammed İle İttifak Ettiği Konular:

1. Eşek ve Katırın Salya İle Terlerinin Hükümü.
2. Kurbağa, Balık ve Yengecin Suda Ölmesi Durumu.
3. Islak Üç Parmak İle Mesh Yapmak.
4. Cünüp Kişinin Üç Farklı Kuyuda Yıkanması.
5. Dört Rekâtlı Nafilede, İkinci Rekâtta Oturmama Durumu.
6. İlk İki Rekâtta Fatıha Sûresini Okuyup Sûre Okumayı Unutma Durumu.
7. Rükû Tilavet Secdesinin Yerini Tutar Mı?
8. Yükümlünün, Zekâtı Verdiğini İddia Etmesi Durumu.
9. Dağda Bulunan Ceviz ve Bademin Öşrü.
10. Bin Beyaz Dirhem ve Bin Siyah Dirhemden, Bin Beyaz Dirhem Zekâtını Sene Dolmadan Vermek. (İmam Muhammed'den iki farklı görüş nakleden Serahsî, birini tercih etmiştir.)
11. Alacağın Zekâta Sayılması. (İmam Muhammed'den iki farklı görüş nakleden Serahsî, birini tercih etmiştir.)
12. Allah Yolunda Cihad Edenlere Zekât.
13. Ramazan Ayında Akıl Sağlığını Yitiren ve Yıllar Sonra Yine Ramazan Ayında Akıl Nimetine Kavuşan Kimsenin Durumu.
14. Oruçlunun Hindistan Eriği Yutması. (İmam Muhammed'den iki farklı görüş nakleden Serahsî, birini tercih etmiştir.)
15. Kadının Âdet Günlerini Unutması. (*Kitabu'l-Asl*'de ki görüşü tercih etmiştir.)

Serahsî'nin Şeyhayn İle İttifak Ettiği Konular:

1. Eti Yenmeyen Kuşların Dışkılarının Hükmü.
2. Farzdan Sonra Sabah Namazının Sünnetini Kaza Etmek.
3. İmam Otururken Cemaatin Ayakta Durması.
4. Unutma Durumunda Tertip.
5. Benî Tağlib Kabilesinden Alınan Öşür Miktarı.
6. Hasta İken İtikâf Adayıp Yerine Getiremeden Vefat Eden Kimsenin Durumu.
7. Cezalı İhramlının Yoksul Doyurmayı Tercih Etmesi Durumu.

Serahsî'nin Tarafeyn İle İttifak Ettiği Konular:

1. Namazda 'Öf' Demek.
2. Kedinin Artığı.
3. İhtilâm Olmadan Yaşlık Görme Durumu.
4. Müstehâzanın Abdestinin Ne Zaman Bozulacağı Konusu.
5. Hurma Şırası İle Abdest Alma.
6. Kâfirin Teyemmüm Ettikten Sonra Müslüman Olması Ve Bu Teyemmüm İle Namaz Kılması.
7. Ta'dili Erkân.
8. Namazda Kadının Baldırının Açılmasının Ölçüsü.
9. Namazda Dışarıdan Gelen Haberlere 'Subhanallah', 'Elhamdulillah' Diyerek Cevap Verme.
10. Korku Namazı.
11. Cenaze Namazına Sonradan Gelen Kimsenin Durumu
12. Bir Şehirde Birden Fazla Yerde Cuma Namazının Kılınması.
13. Yavruların Zekâtı.
14. Definde Zekât.
15. İdrar Yoluna İlaç Koymak Orucu Bozar Mı?
16. Zihar Kefareti İçin Oruç Tutan Kişinin Gündüz Unutarak Veya Gece Bilerek İlişkide Bulunması Durumu.
17. Adakta Yemine Niyet Etmek.
18. Muhsarın Tıraşı.
19. Kapalı Havada Ramazan Hilâlini Gördüğünü Söyleyen Kimse.

Serahsî'nin İmameyn İle İttifak Ettiği Konular:

1. İtikâfta Kısa Süreli Dışarı Çıkma.
2. “Günlerin Orucu Allah İçin Borcum Olsun” Diyen Kimsenin Oruç Tutacağı Gün Sayısı.

Serahsî'nin Ebu Yusuf İle İttifak Etmediği Konular:

1. Namaz Kılınması Mekruh Olan Vakitler.
2. Namaz Kılanın Üzerine İdrar Sıçraması.
3. Yolcunun Binek Üzerinde Namaz Kılması.
4. Hutbe.
5. Hutbe Sırasında Teşmit ve Selâm Alma.
6. Cenaze Namazının Tekbirleri.
7. Farklı Durumdaki Kadınların Kocalarının Ölüsünü Yıkaması.
8. Teravih Namazı.
9. Elinde Zekât Vermesi Gereken Bintü Mehâz Bulunmayan Kimse.
10. Zekâtı Gerektirecek Bir Bedel İle Mağsub Arazinin Kiraya Verilmesi Ve Zekâtı Meselesi.
11. Oruçlu İken Taze Misvak Kullanmak.

Serahsî'nin İmam Muhammed İle İttifak Etmediği Konular:

1. Filin Kemiğinin Temiz Olması.
2. Telef Olan Develerin Hangisi Olduğu Bilinmediği Takdirde Zekâtın Nasıl Verileceği Meselesi.
3. İhrama Girmeden Önce Koku Sürmenin Hükümü.
4. Kadın İle Birlikte Hac Yolculuğuna Çıkan Mahremin Masraf Durumu.

Serahsî'nin ‘Bazıları’ Şeklinde Zikrettiği İmamlara Muhalefet Ettiği Konular:

1. İmamlıkta Tercih Sırası.
2. İmamın Solunda Tek Kişi Bulunması.

3. İmamın Solunda Tek Kişi Durmasının Hükümü Konusu.
4. Gusülde Kadının Kâkülleri Konusu.
5. Cuma, Cemaat Ve Bayram Namazlarında Kölenin Durumu.
6. Hurma Şırası İle Abdest Alma Başlığı Altında İncelenen Hurma Şırası İle Gusletme Konusu.
7. Oturarak Teravih Namazı Kılmak.
8. Teravih Namazının Kılınacağı En Uygun Zaman Dilimi.
9. Sâime Hayvanlar Üzerinde Yıl Geçtikten Sonra Sorumlu Kişi Zekâtı Vermeden Hayvanların Telef Olması. (Bu Başlıkta Iraklı Hanefî Âlimlerine Muhalefet Ettiğini Belirtmiştir.)
10. Bağışından Dönülen Malın Zekâtı Meselesi.
11. Hac Borcu Olduğu Zannıyla İhrama Giren Kimse.
12. Bıyığı Tıraş Etmek.

Serahsî'nin Hâkim'üş-Şehîd el-Mervezî İle İttifak Etmediği Konu:

Namazda uyuyup ihtilâm olma durumu.

Serahsî'nin İctihat Ettiği Konular:

1. Kuyunun İçine Fare, Kedi, Tavuk, Koyun Ve İnsan Düşüp Ölmesi.
2. Namaz Kılınan Odada Resmin Durumu.
3. Müslümanın, Öşür Arazisini İçindeki Olgunlaşmamış Ekinle Beraber Gayrimüslime Satması.
4. Hayız Kanının En Az Süresi. (İmam Muhammed'in görüşü tespit edilememiştir.)
5. Mekke'de Muhsar Olma Durumu.
6. Bir İhramlının Diğer İhramlıya Avı Kesmesi İçin Bıçak Vermesi.
7. Namazda Yılan ve Akrep Öldürmek.
8. Cenazenin namaz kılınmadan defnedilmesi durumu.

Serahsî'nin Farklı Bir Âlimle İttifak Ettiği Konular:

1. Oruç ve Namaz Borcu Olan Kimsenin Durumu.
2. Mürâhikanın Durumu.
3. Hayız Kanının Düzensiz, Temizliğin İse Düzenli Olması.
4. Hayız Günü Artan Kadının İbadetteki Durumu.
5. Kadının Âdet Günlerini Unutması.

Serahsî'nin Hiçbir İmamın Görüşüne Yer Vermeden Sadece Kendi Görüşünü Zikrettiği Konular:

1. Başın Tıraş Edilmesi.
2. Safa Ve Merv Arasındaki Vadide Koşmanın Aslı.
3. Ölünün Teneşir Üzerine Koyuluş Keyfiyeti.

‘Serahsî’nin Hiçbir İmamın Görüşüne Yer Vermeden Sadece Kendi Görüşünü Zikrettiği Konular’ ile ‘Serahsî’nin İçtihat Ettiği Konular’ farklıdır. İstatistikte değerlendirmeye alınan ilk başlıkta Serahsî’nin tercihi esasen mezhebin görüşüdür. ‘Serahsî’nin İçtihat Ettiği Konular’ da ise Serahsî imamların ihtilafli görüşlerine yer vermiş ve en son kendi görüşünü gerekçesiyle birlikte zikretmiştir. ‘Serahsî’nin Hiçbir İmamın Görüşüne Yer Vermeden Sadece Kendi Görüşünü Zikrettiği Konular’ başlığı altında ise imamları ismen zikretmemiş, mezhebin genel kanaatini yazmış ve konuyu kendi bakış açısıyla değerlendirmiştir. Burada Serahsî’nin ayrı düştüğü herhangi bir konu yoktur. Biz yalnızca Serahsî’nin meseleyi değerlendirme yöntemini görmek adına bu üç konuya yer vermiş bulunmaktayız.

Bu çalışmada Serahsî’nin *Mebûsût* adlı eserinden yola çıkılarak onun ibadet fikhına dair görüşleri, görüşlerin gerekçeleri ve bu bağlamda mezhep içerisindeki konumu ile ilgili bilgiler verilmeye çalışılmıştır.

Yapılan çalışmadan anlaşılan şudur ki Serahsî birçok konuda mezhebin ana görüşünü kabul etmiş, ender durumlarda kendi görüşünü belirtmiştir. O tercihinin gerekçesi olarak bazen ayet ve hadisi göstermiş bazen sahabe uygulamasına işaret etmiş bazen de akli gerekçeye dayanarak ‘bana göre sağlam olan görüş’, ‘bana göre doğru olan görüş’ diyerek şeklinde kendi tercihinin ve bu tercihin dayanağını belirtmiştir.

Serahsî, Hanefî mezhebi geleneğine bağlı, keskin bir muhalefet üslûbu olmayan bir fakihdir. O, İmam Muhammed, İmam Ebu Yusuf ve Ebu Hanîfe'nin görüşlerine ve delillerine yer verdikten sonra hangi imamın görüşünü tercih ediyorsa genelde 'Biz Hanefilere göre', 'Bize göre', 'Biz Hanefiler' demiş ve tercih etmediği görüşü bu 'Biz' kipine dâhil etmeyerek dışarıda bırakmıştır. Onun bu nahif üslûbu üstatlarına olan saygısını göstermektedir.

İbadet fikhî kapsamında 'Serahsî'nin Ebu Hanîfe İle İttifak Etmediği Konular' şeklinde bir başlığın atılmadığı yukarıdaki sıralamada görülmektedir. Zira o açıkça Ebu Hanîfe'ye muhalefet etmemiş, yalnızca bir konuda Hasan b. Ziyad kanalı ile gelen Ebu Hanîfe'nin görüşünü benimsememiştir. 'Niyetin Kapsamı' başlıklı konuda, niyete Kâbe'ye yönelmenin dâhil edilip edilmeyeceği hususunda farklı kaynaklara bakılmış olmasına rağmen Ebu Hanîfe'den başka bir görüş ve İmameyn'den herhangi bir görüş tarafımızca tespit edilememiştir. Tespiti noktasında eksiklik yaşadığımız bir durumu muhalefet ya da 'benimsememe' olarak nitelendirip ayrıca bir başlık açmanın doğru olmayacağından bu konuyu burada zikretmeyi daha uygun gördük.

Serahsî, Hasan b. Ziyad ve Ebu Yusuf kanalı ile gelen Ebu Hanîfe'nin görüşlerinden, çoğunlukla Ebu Yusuf kanalı ile gelen görüşü tercih etmiş olması dikkat çekicidir. Diğer bir dikkat çekici nokta da bazı konularda Ebu Yusuf ile İmam Şafii'nin aynı görüşte olduğu ve bu görüşlerin hiçbirinin Serahsî tarafından benimsenmediğidir. Yukarıdaki istatistiğe bakıldığında da görüleceği üzere Ebu Yusuf ile ittifak ettiği görüş sayısı dört iken, ittifak etmediği yani onu tercih etmediği görüş sayısı ise on bir 'dir.

Serahsî, kurucu imama bağlı kalan bir fakihdir. Şöyle ki: Ebu Hanîfe bir görüşte, İmameyn bir görüşte ise çoğunluklu olarak Ebu Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiştir.

Serahsî bazen üç imamın görüşüne ve delillerine yer vermiş, bazen de üç imamı zikretmeyerek farklı bir fakihî ve delillerini zikrederek onun görüşünün daha doğru olduğunu ifade etmiştir. Bu durumlarda farklı kaynaklardan üç imamın görüşü tespit edilmeye çalışılmış, tespit edilenler metin içinde belirtilmiş, tespit edilemeyenler ise 'Serahsî'nin Farklı Bir Âlimle İttifak Ettiği Konular' başlığı altına yazılmıştır.

Çalışmada *Mebûsât* sistematîği ve kaleme alınışı önemsenmiş, Serahsî'nin ismen zikretmediği, fakat onun görüşünü tercih ettiği veya etmediği imam/lar esere ve başlıklara bağlı kalınarak istatistiğe yansıtılmıştır. Örneğin; Filin kemiğinin temiz olup

olmadığı konusunda Serahsî yalnızca İmam Muhammed'in görüşünü zikretmiş ve bu görüşe katılmadığını 'en doğru olan' diyerek Şeyhayn'ın görüşünün aynısını zikretmiştir. Fakat kendisi metin içerisinde Şeyhayn'ı ismen zikretmediği için biz de bunu bölüm sonu istatistiğimizde 'İmam Muhammed İle İttifak Etmediği Konular' başlığı altında yer vermeyi uygun gördük.

Serahsî, tarafımızca tespit edilen on iki konuda mezhep içinde ihtilaf olduğunu belirtmiş, fakat görüş sahiplerinin isimlerini zikretmeyerek 'bazıları' ifadesini kullanmıştır. Mezhebin asıl kaynaklarından olan diğer kitaplara ulaşarak aynı konuya bakılmış, fakat 'bazıları' olarak zikredilen kişi veya kişilerin o eserlerde de aynı şekilde zikredildiği görülmüştür.

'Safa Ve Merve Arasındaki Vadide Koşmanın Aslı' ve 'Ölünün Teneşir Üzerine Koyuluş Keyfiyeti' gibi konularda Serahsî'nin tercihi mezhebin genel kanaati olmakla birlikte o, hiçbir imamı zikretmeyerek doğrudan 'en doğru görüşe göre' şeklinde bir görüş belirtmiştir. Serahsî'nin konuyu nasıl değerlendirdiğini görmek adına bu konulara çalışmamızda yer vermeyi uygun gördük. Bölüm sonu istatistiğine de 'Serahsî'nin Hiçbir İmamın Görüşüne Yer Vermeden Sadece Kendi Görüşünü Zikrettiği Konular' başlığı altında yansıtık.

Serahsî'nin eseri kaleme alış yöntemi incelendiğinde görüş ve delillere yer verdiği görülmektedir. Çoğunluklu olarak konu sonlarında kendi tercihini veya görüşünü belirtmesi onun delil merkezli bir tercih faaliyeti yürüttüğü fikrini uyandırmaktadır. Yalnız bunu muhakkak ifade etmek gerekir ki Kemâlpâşazâde, Kefevî veya Kınalızâde'nin mukallitler sınıfı olarak nitelendirdiği 'Ashabu't-Tercih' ile Serahsî'nin konu içerisinde 'Sahih olan görüşe göre', 'Esahh olan kavle göre' gibi tercih ölçütleri olarak kabul edilen ifadelerle yer vermesi ve onun delil merkezli bir tercih faaliyeti yürüttüğünü iddia etmemiz onu mukallit yapmamaktadır. Zira bu şekilde yapılan tercih de içtihat kapsamında görülmektedir. Nitekim bu faaliyeti ancak içtihat ehliyetine sahip olan fakihler yapabilmektedir.

Yapılan çalışma neticesi ile varılan hükme göre o meselede müçtehit bir fakihdir. Eseri işleyiş şekline bakıldığında da keskin bir muhalif üslûba sahip olmadığı, çoğunluklu meselede kurucu müçtehit olan Ebu Hanîfe'ye karşı gelmediği, ancak bazı konularda Ebu Hanîfe karşısında görüş bildiren İmameyn'in görüş ve delilini 'en doğru görüşe göre' veya 'sahih olan görüşe göre' diyerek İmameyn'in görüşünü benimsendiği

ifade ettiği gözlemlenmiştir. Tırnak içerisinde verilen söylemlerin Serahsî için Ashabu't-Tercih olduğu fikrini uyandırmamalıdır. 'En doğru görüŖe göre' veya 'Sahih olan görüŖe göre' gibi söylemlerin genellikle tercih ashabına ait olduğu zikredilmektedir, fakat bu söylemlerin başka hiçbir fakih tarafından kullanılmayacağı anlamına gelmemektedir.

Tercih yapan Serahsî aynı zamanda Ebu Hanîfe'den görüş bildirilmeyen konularda içtihat etme yetkisine sahip bir fakih olarak kabul edilmektedir. Zira o mezhebin doktrinini bütünüyle bilmekte, kurucu imamın koyduğu kaidelere riayet ederek meseleleri değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Bu doğrultuda Serahsî'nin ibadet fikhı bağlamında tercihlerini ortaya koyması onun meselede müçtehit olmasına engel teşkil etmemektedir. Farklı bir şekilde söylemek gerekirse Serahsî'nin yalnızca ibadet fikhını işleyiş şekline bakarak onun tercih ashabından olduğunu söylemek doğru değerildir. Nitekim ibadetler konusu ta'abbudî bir alan olması sebebiyle ve kendinden önceki üstatlarının bu konularda boşluk bırakmaması nedeniyle çalışma içerisinde çok fazla içtihadı tespit edilememiştir. Fakat çalışmamıza hazırlanırken görüldüğu kadarı ile ibadet fikhından ayrı olarak Serahsî'nin özellikle vakıf ve sütanne kiralama akdinin konusu gibi meselelerde içtihat ettiği ve içtihatlarının da kendinden sonrakiler açısından etkili olduğu gözlemlenmiştir.

Bir başka konu ise *Mebûsât*'un bir bütünlük arz ettiği konusudur. Şöyle ki; Serahsî konuları dağınık bir şekilde işlemiş olması nedeni ile bazen bir alt konuyu farklı bir ana başlık altında detaylara girmeden işlemiş, kapalı kalan veya görüş sahiplerini belirtmediği bir konuyu farklı bir sayfada açıklığa kavuşturmuştur. Bu nedenle esere parçacı olarak değer, bütüncül olarak yaklaşmak ve dikkatle okumak gerekir.

İbadetler fikhında Serahsî tıpkı Ebu Hanîfe gibi ihtiyatı öncelemiştir. 'İçinde Farenin Öldüğu Kuyudan Abdest Alma Durumu' konusunda olduğu gibi o, bazen ihtiyat nedeni ile kıyası terk etmiş, istihsan ile hükmedilen görüşü benimsemiştir. Bununla beraber Serahsî, kolaylık prensibini de dikkate alan, insanların maslahatını gözeten bir fakihtir. O, 'İtikâfta Kısa Süreli Dışarı Çıkma' ve 'Kadının Âdet Günlerini Unutması' gibi konularda zorluk sebebiyle kıyası terk etmiş, kolay ve müsamahalı olan görüşü benimsediğini ifade etmiştir. Genelde insanlar açısından en kolay ve en uygulanabilir olanı benimseyen ve bu doğrultuda içtihatlar serdeden Serahsî, zahmet ve imtihan konusu olan, insanların kaçınmasının/sakinmasının güç olduğu, 'Koyun ve

Deve Dışkısının Kuyuya Düşmesi' gibi durumlarda da belvâyı öne sürerek istihsan ile hükmedilen görüşü benimsemiştir. Tüm bunlar dikkate alındığında Serahsî'nin, dinî hükümlerle insanlara sıkıntı ve zorluk veren değil, onlar için dinî hayatı kolaylaştırmaya çalışan ve kolaylaştırma ilkesini esas alan bir fakih olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Şunu özellikle belirtmek gerekir ki Serahsî her ne kadar kolaylık ilkesini benimsese de konu ile alakalı bir delil olması durumunda kolaylık prensibini ikinci plana atar. Ona göre zorluğun dikkate alınıp hükmün hafifletilmesi için bir delilin bulunmaması gerekir. Zorlukla birlikte delil varsa delil önceliklidir.

Fıkıhın ilmî bir disiplin olarak gelişimi aşamalı olarak gerçekleşmiştir. Bu gelişimde fûru' fıkıh eserlerinin katkısı oldukça büyüktür, nitekim bu eserler birçok alt disipline kaynaklık teşkil etmiştir ki bu alt disiplinlerin başında kavâid literatürü gelmektedir. Kâideleri müstakil bir eserde inceleme yaklaşımı yaklaşık hicri dördüncü yüzyıla rastlamaktadır. Bu oluşum hicri altıncı yüzyıla kadar sürmüştür. Hicri beşinci yüzyılda yaşamış olan Serahsî de eserini kaleme alırken külli kâidelere yer vermiştir. Çalışmamız kapsamı dâhilinde bizler sadece ibadet fikhına dair olan külli kâidelerden kısaca bahsetmek istiyoruz. Tespit edebildiğimiz kadarı ile Serahsî; 'Şekk ile yakîn zail olmaz', 'Kaçınılması mümkün olmayan şeyler affedilir', 'Zaman aşımının süresi en az üç gündür', 'Necasetin kullanılması haramdır', 'Aslını yapmaya gücü yeterken bedeline gitmek caiz değildir', 'Hüküm, nadir olana değil, gâlib olana bina edilir', 'İhtiyatlı olmak evlâdır', 'Çok, bütün sayılır', 'Zaruret kendi miktarınca takdir olunur', 'Az olan, çok olana tâbidir', 'Zarar def' edilir', 'Mübah mallara sahip olmada insanlar müsavidir', 'Haram ve helal eşit olunca, haram olan helal olana üstün tutulur' gibi birçok kâideye yer vermiştir. Serahsî bu kâideleri her zaman aynı ifade kalıpları ile zikretmemiştir.

Serahsî'nin *Mebûsât* adlı eserinde; imamların görüş ve delillerine yer vermiş olması, özellikle İmam Şafii, sonrasında İmam Mâlik ve bazen ismen zikrettiği diğer fakihlerin görüş ve delillerini zikredip tahliller yapmış olması ve tikel meseleleri bazen delilleri verdikten sonra kâidelere yer vererek, bazen de doğrudan kâideyi verip meseleyi çözümlemesi, onu beşinci yüzyıl Hanefî fakihlerinin tartışmasız en önemli temsilcilerinden biri yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrezzak, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nafi' es-San'ânî'l-Himyerî (211/826-27), *el-Musannef*. thk. Merkezî'l-Buhûs'i ve Takniyetû'l-Ma'lûmatî, Beyrut 2015.

Ahmet b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî (241/855), *Müsned*. thk. Seyyid Ebû'l-Mu'atî en-Nurî, Beyrut 1998.

Akgündüz, Ahmet, "Hâkim", *DİA*, 15/182-183, İstanbul 1997.

Aktan, Hamza, "Define", *DİA*, 9/87-88 İstanbul 1994.

Apaydın, Yunus, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:1, 7-28, 2003.

Apaydın, Yunus, *Din ve Fıkıh Yazıları*, İstanbul 2018.

Apaydın, Yunus, *İslam Hukuk Usulü*, Ankara 2017.

Aynî, Bedreddin (855/1451), *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. thk. Eymen Salih Şa'ban, Beyrut 1999.

Baktır, Mustafa, "İslâm Hukukunun Genel Prensipleri", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 34, 203-210, 2008.

Bardakoğlu, Ali, "Bedel", *DİA*, 5/298-300, İstanbul 1992.

Bardakoğlu, Ali, "Iskat", *DİA*, 19/137-143, İstanbul 1999.

Bedir, Murteza, "Mütekaddimîn-Müteahhirîn", *DİA*, 32/186-188, İstanbul 2006.

Bedir, Murteza, "Usûlü's-Serahsî", *DİA*, 42/221-222, İstanbul 2012.

Bedir, Murteza, "Osmanlı Öncesi Türk Tarih Yazıcılığı", *Türkiye Araştırma Literatür Dergisi*, c.3, 27-84.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Âli (458/1066), *Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdîr 'Ata, Beyrut 2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1391/1971), *Hukuk-i İslamiyye ve Istulâhât-ı Fıkhîyye Kâmusu*, İstanbul 2013.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1391/1971), *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul 2013.

Boynukalın, Mehmet, “Ebü’l Vefa el-Efgânî”, *DİA*, Ek 1/391-392, İstanbul 2016.

Buharî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cûfi (256/870), *Câmiu’s-Sahih*. thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamadî, Riyad 2008.

Caner, Abdurrahman, “Cuma Namazının Sıhhati İçin Öngörülen Cemaat Sayısı Üzerine Bir İnceleme”, *Academic Knowledge Dergisi*, sayı: 2, cilt: 2, 121-140, 2019.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Razî (370/981), *Şerh-u Muhtasarı’t-Tahavî fi Fıkhı’l-Hanefî*. thk. Muhammed İsmetullah b. İnâyetullah, Medine 2010.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Razî (370/981), *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Beyrut 1994.

Cezirî, Abdurrahman (1941/1359), *Kitabü’l-Fıkhı’Ale’l-Mezahibi’l-Erba’a*, Beyrut 2003.

Çalış, Halit, “İslam Mezhepleri”, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri*, Konya: Karaman İslami İlimler Derneği, 1-6, 2017.

Çolak, Abdullah, *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukun Kaynakları*, İstanbul 2018.

Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed (385/995), *es-Sünen*. thk. Âdîl Ahmet Abdülmevcud & Ali Muhammed Mu’avvîz, Beyrut 2001.

Davudoğlu, Ahmet, *Mevkûfat Mültekâ Tercümesi*, İstanbul 1990.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî el-Ezdî (275/889), *Sünen-ü Ebî Davud*. thk. Şuayb el-Arnavutî & Muhammed Kâmil Karabillelî, Beyrut 2009.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî el-Ezdî (275/889), *Sünen-ü Ebî Davud*. thk. Salih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrahim eş-Şeyh, Riyad, 1999.

Fetâva 'al-Hindiyye, Hemmam Mevlana Şeyh'un-Nizam, Türkiye/Diyarbakır 1973.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbüfî (405/1014), *Müstedrek*, Merkezî'l-Buhûs'i ve Takniyetü'l-Ma'lûmatî, Beyrut ts.

Hamîdullah, Muhammed (2002/1422), "Usûl Al Fıqh'ın Tarihi". çev. Fuad Sezgin, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c.2, 1-18.

Hamîdullah, Muhammed, "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi", çev. Salih Tuğ, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l-Eimme es-Serahsi Armağanı*, Ankara 1965.

Hamîdullah, Muhammed, "Serahsî", *DİA*, 36/544-547, İstanbul 2009.

İbn Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dîmeşkî (1252/1836), *Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürrü'l-Muhtâr*, Beyrut 1994.

İbn Ebû Şeybe, Ebu Bekir Abdillâh b. Muhammed (235/849), *Musannef*. thk. Hamad b. Abdullâh el-Cum'a & Muhammed b. İbrahim el-Luhaydân, Riyad 2004.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed (620/1223), *el-Muğnî Şerhu Muhtasarı'l-Hırakî*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî & Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Riyad 1980.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvinî (273/887), *es-Sünen*. thk. Muhammed Fûad Abdûlbâkî, Beyrut ts.

İbnü'l-Hümmam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvahîd b. Abdilhamîd es-Sivasî (861/1457), *Şerhu'l-Fethu'l-Kadir Ale el-Hidâyetü'l Şerhu'l-Bidâyetü'l-Mübtedî*, Beyrut 2001.

İbnü'l-Arabî, Kadî Muhammed b. Abdullâh Ebû Bekr (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 2003.

İbrahim b. Muhammed b. El-Halebî (956/1549), *Mecmâu'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Beyrut 1998.

İltaş, Davut, "Tahâvî", *DİA*, 39/388-389, İstanbul 2010.

İmam Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Ebî Amir el-Asbahî el-Yemenî (179/795), *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fûad Abdûlbâkî, Beyrut 1985.

Kahraman, Abdullah, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 2017.

Kârî, Nûrüddîn Ebu'l Hasan Alî b. Sultân (1014/1605), *Fethu Bâbi'l-Înâye bi-Şerhi'n-Nukâye*, Beyrut 1997.

Kâsânî, Alâuddîn, Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed (587/1191), *Bedâiu's-Sanaî fî Tertîbi'ş-Şeraî*, Beyrut 1986.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (587/1191), *Bedâiu's-Sanaî fî Tertîbi'i-Şeraî*, Beyrut 1989.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Keşfu'z-Zunun an Esmâi'l-Kütübi ve'l-Funun*, Bağdat 1941.

Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI ve XII Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara 1976.

Kaya, Eyüp Said, "el-Mebsût", *DİA*, 28/214-216, Ankara 2003.

Kaya, Eyüp Said, "Mütekaddimîn-Müteahhirîn", *DİA*, 32/188-189, İstanbul 2006.

Kaya, Eyüp Said, "Tabakat", *DİA*, 39/292-294, İstanbul 2010.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman (990/1582), *Ketâib'ü A'lamî'l-Ahyar min Fukaha-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, Millet Genel Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1381.

Kılıçer, M. Esat, "Ashabü't-Tercih", *DİA*, 3/471, İstanbul 1991.

Kınalızâde, Alaeddin Ali b. Emrullah (979/1572), *Tabakatu'l-Hanefiyye*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, Bağdat 2005.

Kızılkaya, Necmettin, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda Külli Kaideler*, İstanbul 2018.

Koca, Ferhat, Bedir Murteza, "Ebü'l-Üsr Pezdevî", *DİA*, 34/264-266, İstanbul 2007.

Köse, Murtaza, 'Fî Sebîlillâh Kavramını Zekât Açısından Tahlili', *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, 107-134, 2004.

Kureşî, Abdulkâdir (775/1373), *el-Cevâhiru'l Mudiyye fî Tabakati'l-Hanefiyye*, c.3, Karaçi, ts.

Leknevî, Abdulhay (1303/1886), *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1324.

Leknevî, Abdulhay (1303/1886), *Şerhu'l-Hidâye*, Pakistan 1417.

Merğinanî, Ali b. Ebi Bekr (593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyetül-Mübtedi'*, Medinetü'l Münevvere 2019.

Merğinanî, Ali b. Ebi Bekr (593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyetül-Mübtedi'*, Beyrut ts.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmud (683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr*, Lübnan 1417.

Mısırî, Ebu'l Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî, el-Cemalî (879/1474), *Tacü't-Teracîm*, Dımaşk 1992.

Mutîî, Muhammed Bahît (1935/1353), *el-Risaletün fî Beyâni'l-Kütübi'lleti Yuavvelehü Aleyhâ ve Beyanu Tabakati Ulemai'l-Mezhebi'l-Hanefî ve'r-Reddi 'Alâ İbn Kemal Başâ*, Dımaşk 2008.

Müslim, b. Haccac Ebu'l Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (261/874), *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, Kahire 1991.

Nesaî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî (303/915), *es-Sünen*. thk. Raîd b. Sabrî İbn Alfeh, Riyad 2015.

Öğüt, Salim, "Harem", *DİA*, 16/127-132, İstanbul 1997.

Öğüt, Salim, "İhram", *DİA*, 21/539-542, İstanbul 2000.

Ömerî, İbn Fazlu'llah (749/1349), *Mesâliku'l-Ebsar fî Memaliki'l-Emsâr*, Lübnan 2010.

Öz, Mustafa, “Mezhep Kavramı Üzerine”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, cilt:15, sayı:1-2, 304-308, 2002.

Özel, Ahmet, “Kefevî, b. Süleyman”, *DİA*, 25/185-186, Ankara 2002.

Özel, Ahmet, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990.

Özkan, Mehmet, “Hanefîlerin İbadet Konularındaki İctihatlarda Külli Kaidelerin Etkisi”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:2, 247-270, 2016.

Schacht, Joseph, “Serahsi'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar”, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l Eimme es-Serahsi Armağanı*, Ankara 1965.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmet Ebî Sehl, (483/1090), *Şerhu'l-Kitabu'l-Siyeru'l-Kebîr*, yy. ts.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmet Ebî Sehl, (483/1090), *el-Mebsût*, Beyrut 1993.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmet Ebî Sehl, (483/1090), *el-Mebsût*. thk. Ebî Abdullah Muhammed Hasan Muhammed İsmail eş-Şafî, Beyrut 2001.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmet Ebî Sehl, (483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut, ts.

Şeybanî, Muhammed b. Hasan (189/805), *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut 2012.

Şimşek, Murat, “Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik: Coğrafi Yapı ve Fakihler Arası Sosyal Ağ Bağlamında Bir İnceleme”, *İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku*, s.247-261, ed. Abdullah Acar, Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015.

Şimşek, Murat, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, İstanbul 2019.

Taberanî, Ebu'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî, Kahire ts.

Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî (321/933), *Şerh-u Meâni'l-Âsâr*, Beyrut 2011.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer b. Burhanüddîn el-Horâsânî (792/1390), *Şerh-u Telvîh Ale't-Tevdîh*, Mısır ts.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (279/892), *Sünen'ü Tirmizî (Câmi'ul Kebîr)*. thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf, Beyrut 1996.

Tuğ, Salih, "Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l Eimme*, Ankara 1965.

Ufakca, Yusuf, *Halvani ve Serahsi'nin el-Mebsut Adlı Eserlerinin Nikah Bölümlerinin Mukayesesi*, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2019.

Uğur, Seyit Mehmet, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih Ve Usulü*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2017.

Yaman, Ahmet- Çalış, Halit, *İslam Hukuku*, Ankara 2018.

Yıldız, Abdullah, *Büyük Türk-İslâm Hukuk Bilgini İmam Serahsî'nin Hayatı ve Sünnet Anlayışı*, Şanlıurfa 2001.

Yiğit, Ali Zülfikar, *Serahsî'nin el-Mebsût ve Maverdî'nin el- Hâvî İsimli Eserlerinin Namaz Bölümlerinin Yöntem ve Muhteva Açısından Analizi*, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2015.

Zeyleî, Abdullah b. Yusûf (762/1360), *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme, Cidde 2008.

Zuhaylî, Vehbe (2015/1436), *el-Fıkhu'l-Hanefiyyü'l-Müeyesser*. çev. Yusuf Ciğer, İstanbul 2014.