

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

**MÜTÛN-İ ERBAA'DA TERCİH FARKLILIKLARI
(TEMEL İBADETLER)**

Hasan SELEK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
Prof. Dr. Ahmet YAMAN**

KONYA – 2020

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

**MÜTÛN-İ ERBAA'DA TERCİH FARKLILIKLARI
(TEMEL İBADETLER)**

Hasan SELEK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
Prof. Dr. Ahmet YAMAN**

KONYA – 2020



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hasan SELEK		
	Numarası	18810601048		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ahmet YAMAN		
Tezin Adı	Mütûn-i Erbaa'da Tercih Farklılıkları (Temel İbadetler)			

Mütûn-i Erbaa'da Tercih Farklılıkları (Temel İbadetler)

Hanefî mezhebi tarihinde önemli bir yere sahip olan Burhânüşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye'si*, Mevsûlî'nin *el-Muhtâr li'l-fetvâ'sı*, İbnü's-Sââtî'nin *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* ve Neseî'nin *Kenzü'd-dekâik*'indeki birbirleri arasındaki farklı tercihlerin incelendiği bu çalışma, giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın yönteminden, gayesinden, sınırlarından ve kaynaklarından bahsedilmiştir.

Birinci bölümde, Hanefî mezhep tarihinde telif edilen muhtasar metinler, metinlere fetvâ ve mezhep içi tercihte atfedilen değer ile Mütûn-i Erbaa kapsamında değerlendirilen metinler incelenmiştir.

İkinci bölümde, ibadet meseleleri özelinde dört metnin kendi aralarında tercih konusunda farklılık bulunduğu tespit edilen meseleler, İmam Muhammed'in eserlerinden son döneme kadar mukayeseli bir şekilde ele alındı.

Sonuç kısmında ise araştırma neticesinde elde edilen verilere temas edildi.

Anahtar kelimeler: Hanefî mezhebi, Mütûn-i Erbaa, muhtasar, tercih, tashih, fetvâ, ihtilaf.



ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Hasan SELEK		
	Student Number	18810601048		
	Department	Basic Islamic Sciences / Islamic Law		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Ahmet YAMAN		
Title of the Thesis/Dissertation	Differences Preference in the al-Mutun al-Arbaa (Basic Worship)			

Differences Preference in the al-Mutun al-Arbaa (Basic Worship)

This study which examines the different preferences among the foundational texts Burhanusharia's *Vikayetu'r-rivaye fi mesaili'l-Hidaye*, Mevsili's *el-Mukhtar li'l-fetva*, Ibnü's-Saati's *Mecmau'l-bahreyn ve multeka'n-neyyireyn* and Neseфи's *Kenzu'd-dekaik*, that have an important place in the history of Hanafi madhab, consists of introduction, two sections and conclusion parts. In the introduction part, the research's method, purpose, limitation and sources are mentioned.

In the first part, the concise texts which are written in the history of Hanafi madhab, the values attributed to the texts in fatwa and in-madhab preference, and the texts evaluated within the context of al-Mutun al-Erbaa are examined.

In the second part, the issues that were found to be different in terms of choice among the four texts, in particular for the worship issues, are handled comparatively from the works of Imam Muhammad until the last period.

In the conclusion part, the obtained datas as a result of the research are touched.

Keywords: Hanafi maddhab, al-Mutun al-Arbaa, mukhtasar, preference, correction, fatwa, dispute.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hasan SELEK		
	Numarası	18810601048		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Mütün-i Erbaa'da Tercih Farklılıkları (Temel İbadetler)			

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.

Hasan SELEK

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	4
ÖNSÖZ	5

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, YÖNTEMİ,

SINIRLARI ve KAYNAKLARI

I. Konu	8
II. Yöntem	9
III. Sınırlar	11
IV. Kaynaklar	12

BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ MEZHEBİNDE MUHTASAR METİNLER VE MÜTÛN-İ ERBAA

I. Hanefî Mezhebinde Muhtasar Metinler	17
A. Tarihi Süreçte Hanefî Mezhebi Muhtasar Metinleri	19
1. Mütûn-i Erbaa Öncesi Muhtasar Metinler.....	19
2. Mütûn-i Erbaa Sonrası Muhtasar Metinler.....	23
B. Muhtasar Metinler ve Fetvâ.....	33
C. Muhtasar Metinlerin Mezhep İçi Tercihteki Yeri	36
1. Bütün Muteber Metinleri Esas Alan Yaklaşım	37
2. Sadece Müttekaddimûn Dönemi Metinlerini Esas Alan Yaklaşım	37
II. Mütûn-i Erbaa	40
A. Mütûn-i Erbaa Terkibi.....	40
B. Mütûn-i Erbaa Kapsamındaki Metinler.....	42
1. Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye	42

2. el-Muhtâr li'l-fetvâ	47
3. Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn	50
4. Kenzü'd-dekâik	56

İKİNCİ BÖLÜM

MÜTÛN-İ ERBAA'NIN İBADET MESELELERİNDE TERCİH FARKLILIKLARI

I. Taharet	64
A. Abdest	64
1. Sakalı Mesh Etmenin veya Yıkamanın Farzıyeti	64
2. Abdestin Müstehabları ve Müvâlâtın Hükümü	67
3. Ağız Dolusu Kusmakta Sebep veya Meclis Birliği	70
B. Sular	73
1. Suyun Müstamel Olma Zamanı	73
2. İçinde Necaset Bulunan ve Tamamen Boşaltılamayan Kuyudan Çıkarılacak Su Miktarı	76
3. Kuyulardan Su Boşaltılırken Kullanılacak Kovaların Ölçüsü	81
C. Mestler	83
1. Mestin Ayaktan Çıkma Sınırı	83
2. Meste Bulaşan Yaş Necasetin Temizliği	86
II. Namaz	88
A. Namazın Şartları	88
1. Şafağın Mahiyeti	88
2. Vitir Namazının İlk Vakti	92
3. Ayakların Kadının Avretine Dâhil Olması	94
B. Namazın Rükunları	98
1. Münferit Olarak Namaz Kılan Kimsenin Kavmedeki Tesbihi	98
2. Yalnızca Burun Üzerine Secde Etmek	100
3. Ayakta Başlanan Nafile Namazı Oturarak Tamamlamak	103
C. Namazla İlgili Diğer Meseleler	106
1. Kadınların Cemaate Gelmeleri	107
2. Namazda Selâma Karşılık Vermek	110

3. Delirme ve Bayılma Hallerinde Namaz Yükümlülüğünün Düşmesi İçin Geçmesi Aranan Asgari Süre	113
4. Cuma Namazının Eda Şartlarından “Mısr” Kavramının Tarifi.....	116
5. Teşrik Tekbirlerinin Hükümü ve Sayısı	120
III. Zekât ve Fıtır Sadakası	122
A. Atların Zekâtı	122
B. “Fî Sebîlillah”ın Mahiyeti	125
C. Kuru Üzümünden Verilecek Fıtır Sadakasının Miktarı.....	128
III. Oruç	130
A. Bilerek Kusmanın veya Kusuntuyu Yutmanın Orucu Bozması.....	130
B. Nafile İtikâfın En Az Müddeti.....	133
SONUÇ	137
EKLER	143
BİBLİYOGRAFYA	149

KISALTMALAR

- b. : bin, ibn
- bk. : Bakınız
- DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
- Hız. : Hazreti
- krş. : Karşılaştırmamız
- ktp. : Kütüphanesi
- nr. : Numara
- nşr. : Neşreden
- ö. : Ölüm tarihi
- (r.a.) : Radiyallâhu anh / anhâ / anhum
- (s.a.) : Sallallahü aleyhi ve sellem
- SÜİFD: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- sy. : Sayı
- thk. : Tahkik eden
- trc. : Tercüme eden
- ts. : Tarihsiz
- v.dğr. : ve diğerleri, diğer nâşir/neşreden veya nâşirler/neşredenler
- vr. : Varak

ÖNSÖZ

Hamd, âlemlerin rabbi Allah’a, salât ve selâm Hz. Muhammed’e ve âline olsun.

Mezheplerin teşekkül süreçlerini tamamlamaları ile birlikte müntesip fakihler, mesailerini kurucu imamlardan gelen görüş ve rivayetleri kaydetme üzerine yoğunlaştırmışlardır. Hanefî mezhebinde İmam Muhammed’in eserleri üzerinden ilerleyen bu faaliyet alanı, zamanla genişlemiş, metin, şerh, haşiye ve talik gibi farklı yazın türlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Muhtasar metinler, bu türlerden sadece biridir. Ancak kurucu imam ve ashabinın yaşadığı devirden uzaklaşıldıkça mezhebin talim ve tedrisinde büyük önemi haiz olan bu eserler, zamanla mezhep fikhinin en önemli referans ve başvuru kaynakları haline almıştır.

Bu itibarla Ebû Cafer et-Tahâvî’nin başını çektiği ve el-Hâkim eş-Şehîd, Kerhî, Kudûrî ve Mergînânî gibi önde gelen âlimlerin sürdürdükleri metin telif geleneği gerek içerik gerek de üslup açısından VII/XIII. yüzyılda zirveye ulaşmıştır. Başlangıçta mezhep fikhini kolay ve pratik bir şekilde öğretme ve sonraki nesillere aktarma vazifesi icra etmek üzere anlaşılır üsluplarla kaleme alınan metinler, VII. yüzyıldan itibaren üslûp, muhteva ve metot olarak önemli ölçüde farklılaşmaya başlamıştır. Daha karmaşık ifade yapıları, ihtilafli görüşler için kullanılan rumuz ve ifade kalıpları ve mezhep içi ihtilaf ve tercihte takip edilen yöntem, farklılaşmanın önde gelen alametlerindedir. Bununla birlikte muhtasarların asıl vazifesi olarak addedilen mezhebin râcih görüşlerinin aktarıldığı alan olma hüviyeti kesintisiz olarak devam ettirilmiştir.

Bu çalışma, Hanefî mezhebi edebiyatında önem ve etkisine binaen “Mütûn-i Erbaa” olarak adlandırılan dört muhtasar metnin; Burhânüşşerîa’nın *Vikâyetü’r-rivâye fî mesâilî’l-Hidâye*’si, Mevsîlî’nin *el-Muhtâr li’l-fetvâ*’sı, İbnü’s-Sââtî’nin *Mecmau’l-bahreyn ve mülteka’n-neyyireyn*’ı ve Nesefî’nin *Kenzü’d-dekâik*’inin takip ettiği tercih yöntemini ve bu dört muhtasarın birbirleri arasında görülen tercih farklılıklarını ibadet meseleleri üzerinden incelemeyi ve ilgili meselelere diğer Hanefî fakihlerinin yaklaşımlarını tespit ve tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

İçeriği ile bu çalışma, fetvâ usûlünün ve mezhep içi tercihin bir bölümünü teşkil eden eser merkezli tercih ilkelerine dair Mütûn-i Erbaa üzerinden bir alan tespiti yapmayı ve tercihlerin ihtilafı halinde muhtasar metinlere müracaat edileceğini ifade eden kurala dair birtakım mülâhazalar ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Konunun tespitinden tamamlanmasına kadar her türlü desteği sağlayan, yönlendiren ve irşat eden, İlahiyat sıralarından itibaren bütün meşguliyetlerine rağmen ilmen ve fikren yetişmemizde emeği büyük olan tez danışmanım Prof. Dr. Ahmet YAMAN'a, jüri üyesi hocalarım Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL ve Dr. Öğr. Üyesi Huzeyfe ÇEKER'e; çalışmalarımın her anında desteğini gördüğüm refikama teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmamızın ilim dünyasına küçük de olsa katkı sunmasını Cenâb-ı Hak'tan niyaz ederim.

Hasan Selek

Ankara, Mayıs 2020



GİRİŞ
ARAŞTIRMANIN KONUSU, YÖNTEMİ,
SINIRLARI ve KAYNAKLARI

I. Konu

Muhtasar kelimesi sözlükte, kısaltılmış, özetlenmiş gibi anlamlara gelmektedir. Sözlük anlamı ile irtibatlı olarak bu kavram, bir veya birden fazla eserin özetlendiği kitapları ifade ettiği gibi bir konunun ana hatlarıyla özetlenerek muhataplarına sunulduğu kısa ifadelerle yazılmış eserleri de kapsamaktadır.¹ İlimlerin teşekkülü ile birlikte âlimler, muhtelif gayelerle Arap dili ve edebiyatı, mantık ve kelâm gibi çeşitli ilim dallarında pek çok muhtasar eser meydana getirmiştir. Bu türün en güzel örneklerinin verildiği alanlardan biri de hiç şüphesiz fûrû-i fıkıh, bunlar içerisinde de Hanefî mezhebini esas alan çalışmalardır.

Hanefî mezhebinde muhtasar metinler, mezhep eğitiminde olduğu kadar mezhep içi tercih ve fetvâ konusunda da etkin rol oynayan eserlerdir. Zira fetvâ usûlünde benimsenen kaideye göre tercih ve tashihler çeliştiğinde metinlerde zikredilen görüşler hem şerhlerdekilere hem de fetvâ kitaplarındakilere takdim edilirler. Tek başına bu kaide bile metinlerin önemini göstermeye yeter.

Genel olarak muhtasar metin kapsamındaki eserlere çeşitli şerh, haşiye ve talik çalışmalarıyla ilgi gösterilmekle birlikte bunlardan bazıları diğerlerinin önüne geçmiş, fazlaca şöhret bulmuş ve daha çok itibara medar olmuştur. Bu durumun ardında müelliflerinin kimlikleri, mezhep birikimine olan hâkimiyetleri ve kaleme aldıkları metinlerin muhtevası gibi pek çok farklı neden bulunmaktadır. Müteahhirûn dönemi metinleri arasında da Burhânüşşerîa'nın (VII/XIII. yüzyıl) *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-Hidâye*'si, Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtâr li'l-fetvâ*'sı, İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*'ı ve Neseffî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik* isimli eseri bu ve benzeri gerekçelerle en çok itibar gören metinler arasında yer almış, öyle ki bu dört metin, "Mütûn-i Erbaa" olarak isimlendirilmiştir.

Mezhep içi tercihte öncelenecek eserler arasında çoğunluğa göre ismi geçen dört metin de bulunmaktadır. Hal böyle olunca Mütûn-i Erbaa'dan birindeki bir tercih ile herhangi bir şerh kitabındaki hüküm -sarih tercih lafzı kullanılmaması kaydıyla çeliştiğinde ilgili metinde zikredilen hüküm ve tercih dikkate alınacaktır. Peki ya

¹ Bk. Şemrânî, *el-Medhal ilâ ilmi'l-muhtasarât*, 13-26; Durmuş, "Muhtasar", *DİA*, XXXI, 57.

mütûn-i Erbaa arasında bir farklılık varsa o zaman ne olacaktır? Temel metinler olmalarına rağmen bu dört önemli muhtasar arasında da farklı tercihlerin olması mümkün müdür? Mümkünse eğer Hanefî gelenek içerisinde bu duruma fakihlerin yaklaşımları nasıl olmuştur? Dört metinde farklı tercihlerin arkasında yatan sebepler neler olabilir? Kendilerini sahih ve râcih görüşleri zikretme iddiasında olan bu eserlerde böyle olmayan görüş ve tercihlere yer verilmiş midir?

İşte bu çalışmada Mütûn-i Erbaa'nın ibadet meselelerinde tespit edilen farklı tercihler konu edilerek yukarıdaki sorulara yanıt aranmaya çalışılmıştır.

II. Yöntem

Yukarıda da ifade edildiği üzere bu araştırmada Mütûn-i Erbaa kapsamında değerlendirilen metinler arasındaki tercih farklılıkları incelenecektir. Tezimizde tartışılan ihtilafli meseleler, istikra yoluyla, yani dört metnin mukayeseli olarak baştan sona okunması ile tespit edilmiştir. Daha önce yapılan benzeri çalışmalarda genellikle ilgili metindeki sarîh lafızlar kullanılarak yapılan tercihler incelenmiştir. Hâlbuki yapısı gereği bu eserlerde tercihler, umumiyetle iltizami olarak yer almıştır. Böyle olması, yani dört metnin her birinin muhtevasının zaten müellifin tercih ettiği görüşlerin dışında başka bir görüşe içermemesi sebebiyle zımnen ve iltizamen tercih edilmiş görüşlerden oluşması nedeniyle bunların kendi aralarındaki farklılıkları incelerken bizi böyle bir yol izlemeye sevk etmiştir. Ancak bu çalışmada amacımız, dört metnin tek tek tercihlerini incelemek değil, birbirleriyle farklı tercihlerde buldukları meseleleri tespit ve tahlil etmektir.

Yaptığımız mukayese neticesinde dört metinden en az iki tanesinde rastlanan farklı tercihlerin sayısı, kitapların tamamında altmış civarındadır. Burada incelemeye esas aldığımız ibadetler bölümünde ise yirmi dört kadardır. Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı gibi hacim itibarıyla bu dört muhtasardan oldukça küçük olan bir eserde bile 12.000 civarında fıkıh meselesinden bahsedilirken zikri geçen rakamların ne denli az olduğu göze çarpmaktadır. Lakin bu eserlerin mezhebin temel unsurlarından biri haline geldiği düşünüldüğünde bunların azımsanmayacak rakamlar olduğunu söylemeliyiz.

Burada hemen belirtmek gerekir ki, altmış veya yirmi dört meselenin hiçbirinde dört metinde dört farklı tercih bulunmamaktadır. Bunların genelinde ya bir

metin diğerlerine muhalefet etmiştir ya da iki veya üç metin arasında ihtilaf varken diğer metin bu konuda sessiz kalmış veya konuya hiç değinmemiştir.

Araştırmamız iki bölüm ve bir sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Birinci bölümde Tahâvî'den itibaren telif edilen muhtasar metinler hakkında mümkün mertebe Mütûn-i Erbaa ve tercih merkezli bilgi verilmiştir. Bu muhtasarların bazıları bizden önceki bazı çalışmalara konu edildiğinden genel nitelikli bilgilere değinilmemeye gayret edilmiştir. Ardından muhtasar metinler ve tercihin önemli bir alanını teşkil eden muhtasar metinlerin fetvâ amelîyesine kaynak teşkil edip edemeyeceği problemi üzerinde durulmuştur. Bununla bağlantılı olarak muhtasar metinlerin mezhep içi tercihteki önemi ve fakihlerin bu konuya yaklaşımlarına yer verilmiştir. Daha sonra Mütûn-i Erbaa kavramı ve muhtevası ile Mütûn-i Erbaa kapsamında görülen dört metin hakkında bilgi verilmiştir. Daha önce bazı çalışmalara tamamen veya kısmen konu edildiği için metin müelliflerinin biyografileri müstakil olarak ele alınmamış, dipnotta özet bilgiler verilmekle yetinilmiş ve ilgili kaynaklara atıfta bulunulmuştur. Yine dört metin hakkında da bazı çalışmalarda bilgiler verilmişse de hem doğrudan konumuzu ilgilendirmesi hem de önceki araştırmaların hemen hiçbirinin meseleye tercih odaklı yaklaşmaması sebebiyle Mütûn-i Erbaa tanıtılmış ve bu ameliye yapılırken daha çok tercihler hakkında malumat verilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde Mütûn-i Erbaa'nın ibadet meselelerinde tespit ettiğimiz tercih farklılıkları her bir mesele için tahsis ettiğimiz müstakil başlık altında incelemeye tabi tutulmuştur: İlgili başlık altında ilk olarak konuya giriş mahiyetinde genel bilgilendirme yapılmıştır. Daha sonra mesele, dört metinde yer aldığı haliyle aktarılmıştır. Konu hakkında dört metinden herhangi birinde görüş beyan edilmemişse ve o metin sahibinin başka bir eseri de varsa ona müracaat edilmiş ve görüşü o diğer eserinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Zira bu araştırmada dört metindeki farklı tercihler olduğu kadar bu metinlerin müelliflerinin tercihleri de araştırılmıştır. Ardından bu metinlerde hangi görüş ve rivayetlerin tercih edildiğinin anlaşılması ve tercihlerin temelini oluşturan muhtemel sebeplerin ortaya çıkarılması gayesiyle İmam Muhammed'den itibaren muteber kaynaklara müracaatla bazı izah ve tahlillerde bulunulmuştur.

Araştırmamızda amacımız dört metinden hangisinin daha isabetli olduğunu ortaya koymak veya müstakil bir tercihte bulunmak olmadığı için aktarılan izah ve temellendirmelerde gerekmedikçe ayrıntıya girmeyip, bazı istisnalar dışında kitap ve sünnetten ziyade, aklî izahlara yer vermeye çaba gösterdik. Ayrıca ulaşabildiğimiz bütün kaynaklardan ilgili meseleler hakkında mezhep fakihlerinin tercihlerini de aktardık ki, bu sayede hem bahse konu edilen meselelerde onların tercihleri görülebilsin hem de ihtilafın boyutlarının ne denli olduğu anlaşılabilirdi. Burada şu hususa dikkat çekmek gerekir: Molla Miskîn (ö. 954/1547) ve Kuhistânî (ö. 962/1555) örneğinde olduğu gibi yararlandığımız kaynakların sınırlı bir kısmı fetvâ usûlü açısından gayr-ı muteber addedilebileceği gibi bu eserlerin müellifleri de tercih ehli fakaha arasında kabul edilmeyebilir. Dolayısıyla mezhep usûlü açısından ismi geçen eser veya fakihlerin ortaya koydukları tercihlerin belirleyici bir tarafı olmayabilir. Buna rağmen araştırmamızda bu isim ve eserlerin de kaynak gösterilmiş olması, mezhep içerisinde ilgili meselelere yaklaşımı genel hatlarıyla yansıtmaya gayesine matuftur. Son olarak her bir meselenin nihayetinde dört metinde hangi görüşün tercih edildiği ve varsa eğer tercihlerine etki eden faktörler açıklanmaya çalışılmıştır. Mütûn-i Erbaa'dan nakilde bulunulurken ise müelliflerinin vefat tarihleri esas alınmış ve buna göre sırasıyla *Vikâye*, *Muhtâr*, *Mecmau'l-bahreyn* ve *Kenzü'd-dekâik*'e yer verilmiştir.

III. Sınırlar

Daha önce belirttiğimiz üzere dört metnin genelinde tercih ihtilafı bulunan mesele sayısı altmış civarındadır. Bu meselelerin incelenmesi noktasında izlediğimiz yöntem, bizi konu hakkında birtakım sınırlamalara mecbur bırakmıştır. Altmış civarındaki meselenin her birinin izah edilen yöntemle incelenmesi hem tezin sınırlarını hem de sahip olduğumuz vaktin sınırlarını aşmaya kifayet edeceğinden çalışmamızı, kıyas ve içtihat alanının sınırlı olması hasebiyle farklılıklara daha az rastlanacağı düşünülen ibadet meseleleri ile sınırlandırma yoluna gittik. Yani çalışmamızda, taharet, namaz, zekât ve oruca dair yirmi dört mesele inceledik. Hac bahislerinde ise herhangi bir ihtilafa rastlayamadık. Böylece ele aldığımız meseleleri daha detaylı inceleme fırsatı yakalamış olduk.

IV. Kaynaklar

Birinci bölümde muhtasarlar hakkında bilgi verdiğimiz kısmın temel kaynaklarını yine müelliflerin metinleri hakkındaki beyanları, dolayısıyla bu kitapların kendileri oluşturmuştur. Bununla birlikte Orhan Ençakar'ın *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi -Kudûri'nin Muhtasar'ının "İcare" Bölümü Çerçevesinde* isimli yüksek lisans tezi ile Ahmed b. Muhammed Nasîriddin en-Nakîb'in *el-Mezhebü'l-Hanefî* isimli iki cilt halinde yayımlanan doktora tezinin ilgili başlıkları, muhtasarların tahkik ve tahlilini konu edinen tikel araştırmalar ve ansiklopedi maddeleri de yararlandığımız kaynaklar arasındadır.

Metinlerin fetvâ ve mezhep içi tercihteki durumunu incelediğimiz bölüm, doğrudan fetvâ usûlünün konusu olduğundan bu başlıkların hazırlanmasında diğer başka kaynaklar yanında özellikle şu çalışmalardan istifade edilmiştir: İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*'si ve bu kitabın en güzel şerhlerinden biri olan Salah Ebü'l-Hâc'ın *İs'âdü'l-müftî alâ Şerhi Ukûdi resmi'l-müftî*'si, Şehâbeddin el-Mercânî'nin (ö. 1306/1889) *Nâzûratü'l-Hak fi farziyyeti'l-işâ' mâ lem yeğibi 'ş-şafak* isimli eseri, Cihâd Ahmed el-Kuzât'ın *Kavâidü't-tashîh ve't-tercih fi'l-mezhebi'l-Hanefî* isimli doktora tezi ile Türkçe literatürde büyük boşluk dolduran Seyit Mehmet Uğur'un doktora tezi olarak hazırlayıp yayınladığı *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* isimli çalışmasının ilgili bölümleri.

Uğur'un çalışmasını burada hususi olarak anmak gerekir. Başarılı bir çalışma örneği sergileyen Uğur, özellikle konumuzla ilgili Hanefî fukahası arasında yaşanan tartışmaları asli kaynaklarından hareketle ortaya koymuş ve tahlil etmiştir. Mevcut kaynakların tamamına yakınının kullanıldığı görülen bu çalışmanın ilgili başlığından farklı olarak biz, hem mezhep içi tercihte metinlerin yeri meselesini iki başlık altında inceledik, hem de bazı örnekler üzerinden konuyu somut hale getirmeye çalıştık.

Bu bölümde istifade ettiğimiz önemli çalışmalardan biri de Abdullah b. Muhammed eş-Şemrânî'nin doktora tezi olarak hazırlayıp yayınladığı *el-Medhal ilâ ilmi'l-muhtasarât –el-muhtasarâtü'l-fikhiyyetü nemûzecen-* isimli çalışmasıdır. Fıkıh muhtasarlarının çeşitli yönlerinin on başlıkta incelendiği bu çalışmada muhtasarın tarifi, ortaya çıkışı, olumlu ve olumsuz tarafları, muhtasarların ilmî boyutu ve fetvâ

konusunda muhtasarlara müracaat etmenin hükmü gibi konular işlenmiştir. Geniş çaplı bir konu olması hasebiyle bazı meselelerin yüzeysel ve muğlak bırakıldığı araştırmada daha çok, bir kısmı müellifin hocalarını oluşturan günümüz araştırmacılarının görüşleri zikredilmiş, özellikle klasik dönemle ilgili tahlil ve tenkitler ile sunulan örneklerin yetersiz olduğu görülmüştür. Bununla birlikte çalışma, fıkıh tarihinde önemli bir yer tutan muhtasarlara müstakil olarak incelemesi ve günümüz bilginlerinin konuya yaklaşımını göstermesi açısından dikkate şayandır.

Çalışmamızın ikinci bölümü, tespit edilen meselelerin izah ve tahlilinden oluştuğu için aslî kaynaklarımızı mezhebin muteber metin, şerh ve fetvâ kitapları oluşturmaktadır. Öncelikle Burhânüşşerîa dışında Mütûn-i Erbaa müelliflerinin başka eserlerinden istifade ederek ilgili konulardaki tercihleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Mevsîlî'nin *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*'ı, İbnü's-Sââtî'nin *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*'i ve Neseî'nin *Mustasfâ* ve *el-Kâfi* isimli eserleri en önemli başvuru kaynaklarımız arasındadır. Burhânüşşerîa'dan günümüze *Vikâye* dışında bir eser ulaşmasa da onu ve fıkıh düşüncesini en iyi tanıyan torunu Sadrüşşerîa'nın metin üzerine yazdığı şerh ve ihtisarı da tercihlerin tespiti konusunda önemli başvuru merciimiz olmuştur. Bunlar dışında Zâhirü'r-rivâye kitapları da dâhil olmak üzere mezhebin muteber kaynaklarına müracaat edilmiştir. Bunların künye bilgileri kaynakça kısmında gösterilmiştir.

Burada konumuzu yakından ilgilendirdiğini düşündüğümüz bazı çalışmalarını zikretmek yerinde olacaktır. Mezhep içi tercih, fetvâ mesleğinin en önemli unsurlarından biridir. Hanefî fukahası her ne kadar fikhî meselelerdeki tercihlerini, telif ettikleri şerh ve fetvâ kitaplarında zikretmişler, aykırı görüş ve fetvâlara yer vermişlerse de muayyen bir eseri merkeze alarak sadece onun tercihlerini incelemeyi amaçlayan müstakil eserler vücuda getirmemişlerdir. Ancak son dönemlerde gelişen fıkıh araştırmaları neticesinde bu tür incelemelerin sayısında artış yaşanmıştır. Gulâm Kâdir en-Nu'mânî'nin *Hidâye*'deki tercihleri incelediği *Tercihü'r-râcih bi'r-rivâye fi mesâili'l-Hidâye (el-Kavlü'r-râcih)* adlı iki cilt halinde yayımlanan çalışması, sözü edilen yöntemin benimsendiği önemli çalışmalardandır. Bu eserde o, *Hidâye*'de sarih veya iltizami olarak tercih edilen görüşlerin hemen hemen tamamını *Hidâye*'nin tertibini izleyerek incelemiş, önce meseleyi *Hidâye*'de geçtiği şekliyle aktarmış, daha

sonra konu hakkında özellikle *Hidâye* şarihlerinin tercihleriyle bu tercihlerin gerekçelerini zikretmiş ve ardından kendisi bu tercihler arasında seçmede bulunmuştur. Yararlandığı kaynaklar sınırlı olsa da meseleleri ve bu meseleler etrafında cereyan eden tartışmaları bütüncül olarak görmek açısından önemli bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

Türkçe’de Mütûn-i Erbaa üzerine üç farklı çalışma yapılmıştır. Bunlar; Huzeyfe Çeker’in hazırladığı ve Mütûn-i Erbaa’nın ibadet bölümündeki İmam Muhammed’e ait görüşleri ve bunların ona nispetindeki sıhhati tespit etmeyi amaçlayan *Mütûn-i Erbaa’da Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî’ye Nispet Edilen Görüşlerin Tahkiki (İbâdât Bölümü)* isimli yüksek lisans tezi, diğeri Mehmet Ekinci’nin aynı minvalde Ebû Yûsuf’un görüşlerini incelediği *Mütûn-i Erbaa’da İmam Ebû Yûsuf’a Atfedilen İbadetle İlgili Görüşlerin Tahkiki* isimli yüksek lisans tezi, üçüncüsü ise Oğuzkağan Demir’in alışveriş bahisleri çerçevesinde Zâhirü’r-rivâye kitaplarının en hacimlisi olan *el-Asl*’ın dil, üslûp ve muhteva gibi bazı açılardan Mütûn-i Erbaa’ya tesirini incelediği *İmam Muhammed’in el-Asl İsimli Eserinin Mütûn-i Erbaa’ya Tesiri (Kitâbü’l Bey’ Örneği)* isimli yüksek lisans tezidir. Demir, dört metnin bey’ bahsinde zikredilen hükümlerden sadece birinin *el-Asl*’a muhalif olduğu, iki meselenin de Nâdirü’r-rivâye meselelerinden olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ancak bu çalışmalarda görebildiğimiz kadarıyla tercihler ve tercih farklılıkları üzerinde durulmamıştır.

Türkçe’de Mütûn-i Erbaa dışında önemli bazı muhtasarların tercihlerinin incelendiği üç farklı yüksek lisans tezi ile iki makale bulunmaktadır: Havva Altuntaş, *Alâeddîn es-Semerkindî ve Tuhfetü’l-Fukaha Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler*, Abdurrahman Bulut, *Ebu Ca’fer et-Tahavi’nin Muhtasar’ındaki Tercihleri*, Eser Aksu, *Merginani’nin Hidaye Adlı Eserindeki Tercihleri ve Bu Tercihlerin Muhtasar Geleneğine Etkisi (Kitabu’t-Tahare Örneği)* tezleri ile Selman Gündüz’ün “İbnü’l-Hümâm’ın Mezhebe Muhalif Görüşleri ve Tercihleri” ve Hüseyin Okur’un “Hanefî Mezhebinde “Tercih” Kavramı ve Şürûnbülâli’nin Bazı Tercihleri” isimli makalesi benzer araştırmalardır.

Arap dünyasında yapılan araştırmalar ise genellikle önde gelen Hanefî fakihlerinden birinin görüş veya tercihlerini tespit etmeye yöneliktir. Örneğin, Sâlih b.

Sa'îd el-Gâmidî'nin Kâsânî'nin (ö. 587/1191) tercihlerini incelediği *İhtiyârâtü'l-İmâm el-Kâsânî fî Kitâbi't-Tahâre ve's-Salât* isimli yüksek lisans tezi; Meşhûr b. Dahîlillah'ın hazırladığı *Tashîhâtü Kâdîhân fî'l-mezhebi'l-Haneî* isimli doktora tezi bunlardandır. İsminden de anlaşıldığı üzere müellif, bu çalışmasında Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) *Fetâvâ, Şerhu'l-Câmi's-sağîr ve Şerhu'z-Ziyâdât* isimli eserlerinde geçen “el-esah” ve “es-sahîh” olarak nitelediği hükümleri incelemektedir. Müellif, giriş kısmında Kâdîhân'ın hayatı, eserleri ve tashihlerinin mezhepteki yerine dair bilgiler vermiş, daha sonra fıkıh bablarına göre meseleleri beş başlık altında incelemiştir. İncelediğimiz kadarıyla Kâdîhân'ın tashihlerini bütüncül olarak görme açısından başarılı olmakla beraber Kâdîhân'ın birbirinin zıttı olan bazı tercihlerine temas etmemiş olması eleştiriye açıktır.² Lokman Hasan Abdullah Hüseyin er-Râşidî, Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'an* isimli eserindeki tercihlerini fıkıh bablarına göre tasnif ederek incelediği *Tercihâtü'l-İmâm el-Cessâs el-fikhiyye min hilâli kitâbihî Ahkâmi'l-Kur'an* isimli bir doktora tezi hazırlamıştır. Ahmed Hasen Ulvân da İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-Kadîr*'deki aile hukuku ile ilgili tercihleri üzerine mukayeseli bir doktora tezi çalışması yapmıştır. Salah Muhammed Ebü'l-Hâc'ın Şürübülâlî'nin (ö. 1069/1659) *Nûru'l-îzâh*'taki bazı tercihlerini incelediği “İhtiyârâtü'l-İmâm eş-Şürübülâlî fî Nûri'l-îzâh” isimli makalesi de burada kaydedilmelidir. Bunlarla ilgili bibliyografik bilgiler tezimizin kaynakçasında bulunmaktadır.

² Örnek olarak bk. Tez metni, 98.

BİRİNCİ BÖLÜM
HANEFÎ MEZHEBİNDE MUHTASAR METİNLER
ve
MÜTÛN-İ ERBAA

Bu bölümde, ilk olarak Hanefî mezhebi muhtasar metnlerinin tarihi süreç içerisindeki gelişimi ve Mütûn-i Erbaa'nın bu gelişimdeki rolünü görebilmek amacıyla Hanefî metinlerinden bahsedilecektir. Ardından Hanefî mezhep birikiminin aktarılmasında etkin bir rol oynayan bu metinlerin fetvâ konusundaki kaynaklık değerleri ve mezhep içi tercihteki etkinliklerine ve bu yöndeki tartışmalara temas edilecektir. Daha sonra hem Mütûn-i Erbaa'yı tanıyabilmek hem de dört metindeki tercih ameliyesi hakkında fikir edinebilmek amacıyla Mütûn-i Erbaa ve bunlarda takip edilen tercih yöntemleri hakkında bilgi verilecektir.

I. Hanefî Mezhebinde Muhtasar Metinler

Mezhep imamının ders halkasında ve sonrasında onun ashabı veya meşâyih elinde üretilmiş olan fikhî bilgilerin müellif tarafından zapt edilebilen kısmını ana hatlarıyla kaydetmeyi hedefleyen birtakım muhtasar eserler telif edilmiş ve bu eserler ilk olarak IV/X. yüzyılda mezhep imamlarının ders halkalarına dâhil kişiler tarafından kaleme alınmıştır.³ Bir telif geleneği olarak muhtasarlar, -Hanefî mezhebi özelinde- Mütûn-i Erbaa müelliflerinin yaşadığı dönem olan VII/XIII. yüzyılda seleflerinden farklı bir yapı ve görünüm arz eder hale gelmiştir. Daha önce veciz ifadelerle olabildiğince özet bir biçimde mezhebi ana hatlarıyla öğretmeyi amaçlayan ve bu doğrultuda daha basit ifade yapılarına sahip metinler, bu dönemden itibaren gerek dil ve üslûp gerek de içerik açısından önemli aşamalar kat etmiştir. Fıkıh öğretiminde özellikle bu devirden sonra uzun ve geniş hacimli mezhep kitaplarının yerini tutar olmuş ve sonrasında üretilen fikhî bilginin çoğu bu eserler üzerine yapılan şerh, haşiye, talik ve telhis gibi çalışmalar vasıtasıyla sürdürülmüştür.

Mezhep birikimini kuşatmak gibi bir amacın güdülmediği bu eserlerin, zamanla mezhebin esas kaynakları ile eşdeğer kabul edilmesinin,⁴ pratik ve işlevsel pek çok faydasının yanında bazı mahzurları da beraberinde getirmiş olması olağandır. Sadece fıkıh alanında olmayıp ilimlerin çeşitli dallarında bu mahzurlardan bazılarını

³ Kaya, "Muhtasar", *DİA*, XXXI, 61.

⁴ "Hanefî mezhebinin ilk üç muhtasarı olan *Muhtasaru't-Tahâvî*, *el-Kâfî* ve *Muhtasaru'l-Kerhî*"nin mezhep içi istidlal kaynaklarını tespitinde belirleyici rol oynadıkları ve bu sebeple zâhir rivayet kavramının ortaya çıkışında etkili oldukları anlaşılmaktadır." Kaya, *Mezheplerin teşekkülünden sonra fikhî istidlal*, 177.

bizzat müşahede ettiği anlaşılan İbn Haldûn (ö. 808/1406) muhtasar metinleri ve eğitim faaliyetlerinin bunlar üzerine yoğunlaşmasını eleştirerek şöyle demektedir:

“Sonraki âlimlerden pek çoğu, ilimleri kısaltıp özetleme yoluna gitmişlerdir. Bu işe fazla düşkünlük göstererek, çok mana ifade edecek kısa lafızlarla, her ilim dalının bütün meselelerini ve delillerini kapsayacak katalog niteliğinde eserler telif etmişlerdir. Bu yöneliş, eserlerdeki belagati bozmuş ve anlamayı zorlaştırmıştır. Aynı şekilde değişik ilim dallarındaki, uzun ve açıklayıcı nitelikte yazılmış ana kaynakları da kolay ezberlensin diye kısaltıp özetlemişlerdir. Fıkıh ve fıkıh usûlünde İbnü'l-Hâcib'in, Arapçada İbn-i Mâlik'in ve mantık ilminde de Hûncî'nin eserleri buna örnektir.

Bu yöneliş öğrenimi bozmuş ve ilimlerin tahsil edilmesine zarar vermiştir. Çünkü bu yöntem ile henüz yolun başındaki ilim talebesine, ilmin nihai sonuçları verilir. Oysa öğrenci bunu almaya hazır değildir. Evet, ileride değineceğimiz gibi, böyle yapmak (yani öğrenciyi, onun hazır olmadığı şeyleri yüklemek) öğretim için kötü bir yöntemdir. Diğer taraftan bu yöntem, öğrenciyi çok fazla meşgul etmekte ve yormaktadır. Çünkü öğrenci, kısa lafızlar ile çok manaların anlatıldığı ifadeleri anlamakta zorlanmakta, o ifadelerden, söz konusu ilimlerin meselelerini ve konularını çıkarmada güçlük çekmekte ve bunun için büyük vakit harcamaktadır.

Bütün bunlardan sonra, herhangi bir olumsuzluk çıkmayıp, söz konusu özet eserler ile tahsil tamamlanıp, ilmi meleke elde edilse bile bu meleke, uzun ve ayrıntılı eserlerden elde edilecek melekeye göre eksik ve yetersiz kalır. Çünkü uzun eserlerdeki tekrarlar ve geniş izahlar, ilmi melekenin en mükemmel şekilde elde edilmesini sağlayan iki önemli unsurdur. Eğer, söz konusu bu özet eserlerde olduğu gibi, tekrarlar (ve açıklamalar) yetersiz olursa, buna bağlı olarak elde edilen meleke de eksik ve yetersiz olur.

İlimleri (ve eserleri) kısaltma yoluna gidenler, aslında bunu, öğrencilerin onları kolayca ezberlemeleri için yapmışlar, ancak böyle yapmakla hem onların işini daha da zorlaştırmışlar ve hem de onların ilimde sağlamlaşmasını sağlayacak melekeleri elde etmelerinin yolunu kesmişlerdir. Allah'ın hidayete ilettiğini saptıracak yoktur. Allah'ın saptırdığını ise, hidayete iletcek kimse yoktur. Bütün eksikliklerden uzak olan yüce Allah en iyisini bilendir.”⁵

İbn Haldûn, muhtasar metinlere yönelttiği eleştirilerinin bazılarında haklı olsa da fıkıh muhtasarlari özelinde bahsettiği olumsuzlukların bütünüyle geçerli olmadığını söylemek gerekir.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 782-83; Ayrıca bk. Şemrânî, *el-Medhal ilâ ilmi'l-muhtasarât*, 153-55.

A. Tarihi Süreçte Hanefî Mezhebi Muhtasar Metinleri

Mütûn-i Erbaa incelendiğinde daha önce telif edilen muhtasarın en az birinden etkilenildiği veya telife esas alındığı görülecektir. Mütûn-i Erbaa'nın kaleme alındığı VII/XIII. asırdan sonra telif edilen muhtasarlara ise daha çok dört metinden en az birini esas almış veya ondan istifade ile hazırlanmıştır. Hal böyle olunca Hanefî muhtasarlara Mütûn-i Erbaa eksenli bir tasnife tutarak üç sınıfta incelemek mümkündür: Mütûn-i Erbaa öncesi, Mütûn-i Erbaa ve Mütûn-i Erbaa sonrası. Mütûn-i Erbaa öncesi dönemde *Muhtasaru't-Tahâvî*, *el-Kâfî*, *Muhtasaru'l-Kerhî*, *Hızânetü'l-fikh*, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, *Tuhfetü'l-fukahâ* ve *Bidâyetü'l-mübtedâ* olmak üzere öne çıkan birtakım muhtasar çalışmalar kaleme alınmıştır.

1. Mütûn-i Erbaa Öncesi Muhtasar Metinler

Hanefî muhtasar geleneği içerisinde telif edilen ilk muhtasar eser, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Tabakâtü'l-fukahâ*'da “meselede müçtehit” olarak zikrettiği⁶ Ebû Cafer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Muhtasar*'ıdır.⁷ *Muhtasar*, elli sekiz bölümden oluşmakta olup Tahâvî, Şâfiî fukahâsından olan dayısı Müzenî'nin (ö. 264/878) *Muhtasar*'ından oldukça istifade etmiştir. Eserde sarîh olarak toplam dört yüz altmışın üzerindeki meselede “bihî ne'huzü” ifadesiyle tercihte bulunmuş, bu tercihlerin yaklaşık olarak dörtte üçünde Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiştir. Bu ve benzeri bazı gerekçelerle eser, diğer muhtasarlara kadar yaygınlık kazanmamış, tedris faaliyetlerine esas alınmamıştır.⁸

Bu dönemde kaleme alınan önemli muhtasarlardan biri de el-Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Kâfî* isimli eseridir.⁹ Eserde müellifin mukaddimesindeki

⁶ Bk. Kemalpaşazâde, “Duhûlü veledî'l-bint fi'l-mevkûf”, 195. Tahâvî'nin fukahâ tabakâtındaki yerine dair ayrıca bk. Ebü'l-Hâc, *İs'âdü'l-müftî alâ Şerhi Ukûdi resmi'l-müftî*, 268.

⁷ Eserin müstakil olarak ilk neşri tek cilt halinde Ebü'l-Vefâ el-Afgânî tarafından yapılmış (Kâhire 1370), daha sonra aynı çalışma Muhammed Rahmetullah en-Nedvî'nin notlarıyla gözden geçirilmiş olarak yeniden yayımlanmıştır (Tunus 2016). Üçüncü bir baskı da Ebû Yâsir Muhammed ed-Dimyâti tarafından yapılmıştır (Riyad 2019).

⁸ Bulut, *Ebu Ca'fer et-Tahavi'nin Muhtasar'ındaki tercihleri*, 41-49, 50-54; Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*, 5-7. Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, II, 461-663.

⁹ Eserin müstakil bir baskısı yapılmamış olup hala yazma halde bulunmaktadır. Bununla birlikte büyük çoğunluğu tez olarak farklı araştırmacılar tarafından tahkik edilmiştir: Selv, Salahuddin Muhammed, *Tahkîku kısmi'l-ibâdât min mahtûti'l-Kâfî fi fûrû'l-Hanefiyye*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü Ümmi Derman el-İslâmiyye, Sudan 2000;

beyanına göre Zâhirü'r-rivâye kitaplarının tamamını, bir görüşe göre ise sadece *el-Asl*'ı ihtisar etmiştir. Meseleleri aktarırken genellikle senetleri ve delilleri hazfetmiş, yer yer ilave açıklamalarda bulunmuş, tercih edilen görüşlere işaret etmiş ve mezhep imamlarından gelen farklı rivayetleri de zikretmiştir.¹⁰ *el-Kâfi* mezhep fakihleri arasında oldukça itibar görmüş, *Hidâye*'nin telif edildiği VI/XII. yüzyılın sonuna kadar Mâverâünnehir'de hayli etkili olmuş,¹¹ öyle ki bazen bir meselenin Zâhirü'r-rivâye meselelerinden olduğuna bu metinde zikrediliyor olması delil gösterilmiştir.¹² Buna rağmen içerisinde nadir de olsa yanlış ve hatalı olduğu belirtilen tercih ve atıflar da bulunmaktadır.¹³

Bu dönemde telif edilen önemli muhtasarlardan biri de Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340/951), *el-Muhtasar*'ıdır. Günümüze müstakil olarak ulaştığı bilinmeyen eser, Kudûrî'nin şerhi ile karışık halde bulunmaktadır.¹⁴ Kudûrî'nin verdiği bilgiye göre Kerhî, küçük hacimli olmak üzere başladığı esere ibadet bahislerinden sonra bazı ilavelerde bulunmuş, rehinden itibaren fazlaca genişlettiği

Yıldız, Hasan Basri, *el-Kâfi Adlı Eserin Nikah Bölümünün Tenkitli Neşri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008; Keskin, Süleyman, *el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitâbu's-Salât Bölümünün Tahkiki*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008; Arvas, Mehmet Sait, *el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Zekat, Savm, Hayz ve Menasik Bölümlerinin Tahkiki*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008; Özge, Yusuf, *el-Hâkim eş-Şehîd'in el-Kâfi Adlı Eserinin Buyu' Bölümünün Tahkiki*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2010; Gülak, Vildan, *Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin 'el-Kâfi' Adlı Eserinin 'Kitâbu't-Talâk' Bölümünün Tahkiki*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 2018; Yemenoğlu, Musab, *Hâkim eş-Şehîd'in el-Kâfi Adlı Eserinin 'Kitâbu's-Şerike' Bölümünün Tahkiki*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019; Ay, Ayşegül, *Hakimü's-Şehid el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabu'l-Kefale ve'l-Havale Bölümünün Tahkiki*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon (Devam ediyor). Eserin tamamı, Ahmet Yaman ve İlyas Kaplan tarafından yayına hazırlanmaktadır.

¹⁰ Bk. Keskin, *el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi adlı eserinin Kitâbu's-Salât bölümünün tahkiki*, 18-21.

¹¹ Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*, 7-10.

¹² Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 208.

¹³ Örnek olarak bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 38.

¹⁴ Henüz tamamı yayımlanmayan *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*'nin çeşitli tez çalışmalarında bazı bölümleri tahkik edilmiştir: Güney, Necmettin, *Kudûrî'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî" adlı eserinin 'Siyer' bölümünün edisyon kritiği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006. Diğer tahkik çalışmaları için bk. <http://thesis.mandumah.com/Search/Results?lookfor=%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D8%AE%D9%8A&type=AllFields> (Son erişim tarihi: 16/04/20).

için eserin başı ile sonu arasında hacim ve tertip itibariyle büyük farklılık oluşmuştur.¹⁵ Bundan dolayı eserin özellikle son kısımlarının metin özelliği taşımadığı söylenebilir. *Muhtasar* üzerine bir yüksek lisans çalışması hazırlayan Ençakar'ın tespitine göre Kerhî, zaman zaman delillere ve küllî kâide ve dâbıtlara yer vermiş, bazen yeni kavramlar ortaya koymuştur.¹⁶ Eser, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ını oldukça etkilemiştir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda diğer pek çok muhtasarın da dolaylı olarak *Muhtasaru'l-Kerhî*'den etkilendiği söylenebilir.

Kitâbü'n-nevâzil, Muhtelefü'r-rivâye ve Uyûnü'l-mesâil gibi önemli eserlerin müellifi olan Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Hızânetü'l-fikh* isimli eserini de ilk dönem muhtasarlari arasında saymak mümkündür. Muhtasar metinlerin ilk örneklerinden biri olan eser, takip edilen sistematigi ile dikkat çekmektedir. Kitapta yer alan meselelerin pek çoğu "haccın farzı üçtür, sünneti altıdır" gibi sayısal ifadelerle aktarılmaktadır. Eserin mukaddimesinde Semerkandî, ezberlemeyi ve anlamayı kolaylaştırmak amacıyla bu yöntemi benimsediğini ima etmektedir.¹⁷ Bunda müellifin tedaris faaliyetiyle uzun yıllar meşgul olmasının payı büyük olmalıdır. Nitekim diğer eserlerinde de benzer durumun söz konusu olduğu belirtilir.¹⁸ Metinde ihtilaflara genellikle yer verilmemiş, yer yer sarih lafızlarla tercihte bulunulmuş, fikh meseleleri kâideleştirilerek aktarılmış, az da olsa kıyas ve istihsan gibi delillere temas edilmiştir.¹⁹ Talak lafızlarına örnek olarak Farsça ibareler verilmiştir.²⁰ Leknevî'nin (ö. 1304/1886) faydalı bulduğu bu eser,²¹ diğer muhtasarlara kadar yaygınlık kazanmamıştır.

Mütûn-i Erbaa öncesi muhtasarlari arasında kendinden sonra telif edilen muhtasarlara tesiri itibariyle en önemlisi hiç kuşkusuz Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ıdır.²² Zira eser, *Bidâyetü'l-mübtedâ* başta olmak üzere ilerleyen dönemlerde kaleme alınan muhtasarlari neredeyse tamamına ya doğrudan ya da dolaylı olarak kaynaklık etmiştir. Tasnifinde takip edilen yöntem ve kaynakların

¹⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 71.

¹⁶ Detaylı bilgi için bk. Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*, 53-73.

¹⁷ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Hızânetü'l-fikh*, 27.

¹⁸ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Muhtelefü'r-rivâye*, neşredeninin girişi, I, 20.

¹⁹ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Hızânetü'l-fikh*, 170, 181, 227, 250.

²⁰ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Hızânetü'l-fikh*, 117, 131.

²¹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 220.

²² Kitabın baskıları için bk. Süveyd, *İmâmetü'l-imâmi'l-a'zam*, 533-34.

beyan edildiği bir mukaddimeden yoksun olan bu muhtasarın, Kudûrî'nin son eserlerinden biri olduğunu söylemek mümkündür. 12.000 civarında meseleyi ihtiva ettiği belirtilen metinde²³ genellikle İmam Ebû Hanîfe'nin kavli esas alınmıştır. Yer yer ihtilafa temas edilmeden İmâmeyn'in veya sadece birinin görüşünün tercih edildiği de vakidir. Tercih lafızları ise hemen hiç kullanılmamıştır. İmâmeyn dışında Ebû Hanîfe ashabından sadece Züfer'in (ö. 158/775) ismine bir defa yer verilmiştir. Metin, yazıldığı andan itibaren Hanefî fukahası arasında büyük itibara mazhar olmuş, üzerine pek çok şerh ve tekmile türü eser yazılmış, *Vikâye* ve *Kenzü'd-dekâik* ile birlikte "mütûn-i selâse" arasında sayılmış, "el-Kitab" olarak anılır hale gelmiştir. İlmî kıymeti yanında manevi bir değer de atfedilen *Muhtasar*, bereket vasıtası kabul edilmiş, bela ve musibet zamanlarında okunması tavsiye edilmiştir.²⁴

Bu dönemde telif edilen metinlerden biri de Mâverâünnehir Hanefî âlimlerinden Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Tuhetü'l-fukahâ* isimli eseridir.²⁵ Eser, hacim ve yöntem itibariyle diğer metinlerden büyük oranda farklılık arz etmektedir. Kitabın mukaddimesinde, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında olmayan meseleleri zikretmek, izaha muhtaç kısımları açıklamak ve görüşleri delillerle takviye etmek amacıyla bu eseri telif ettiğini belirten Semerkandî,²⁶ bir yönüyle *Muhtasar*'ı şerh etmiştir de denebilir. Bununla birlikte *Tuhfetü'l-fukahâ*'da Kerhî'nin *Muhtasar*'ının etkisinin daha çok olduğu ifade edilmiştir.²⁷ Eserde görüşler arası ihtilafa çokça yer verilmiş ve zaman zaman aralarında tercihlerde bulunulmuştur. Bazen de tercihler delillerle desteklenmiştir. İhtilafı görüşler arasında İmâmeyn dışında Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) kavillerine yer verildiği gibi İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) görüşleri de zikredilmiştir.²⁸

²³ İbn Melek, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 10; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1631.

²⁴ Meydânî, *Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, (Neşredenin mukaddimesi), I, 307-333. Eser hakkında ayrıca bk. Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, 464-67; Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*, 12-14.

²⁵ Eser, en son Muhammed el-Munassar billah el-Kettânî ve Vehbe Zuhayli'nin tahkikiyle dört cilt halinde yayımlanmıştır (2017 Beyrut).

²⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 5.

²⁷ Bk. Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*, 21-24.

²⁸ Örnek olarak bk. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 20, 21, 23, 30, 31, 41, 59, 138, 265, 304, 340, II, 23, 50, 55, 332, III, 41, 139, 189, 202.

Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ile birlikte bu dönem metinleri içerisinde en öne çıkan eserlerden biri de Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *Bidâyetü'l-mübtedî* isimli metni ve bu metin üzerine yazdığı *el-Hidâye* isimli şerhidir. Metin, İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*'i ile Kudûrî'nin *Muhtasar*'ının bir araya getirilmesi ile oluşturulmuştur. Müellif, bu metni önce yaklaşık seksen cilt olduğu ifade edilen *Kifâyetü'l-müntehâ* ismiyle şerh etmiş, henüz tamamlamadan şerhin uzunluğunun metnin de terk ve ihmeline yol açabileceğini düşünerek *Hidâye* ismiyle ihtisar etmiştir.²⁹ Kitabın kendine has birtakım usûl ve yöntemlerinin bulunduğu belirtilmektedir.³⁰

Mergînânî'nin *Bidâyetü'l-mübtedî*'sinden sonra telif edilen muhtasarların ilk örneğini Mütûn-i Erbaa oluşturmaktadır. Bunlar hakkında detaylı bilgi ileride müstakil olarak verilecektir.

2. Mütûn-i Erbaa Sonrası Muhtasar Metinler

Mütûn-i Erbaa üzerinde önceki muhtasarların etkisi büyük olduğu gibi Mütûn-i Erbaa sonrası muhtasarlarda da dört metnin etkisi büyüktür. Zira VIII/XIV. yüzyıldan itibaren telif edilen metinlerin hemen tamamında dört metinden en az birisinin esas alındığı görülmektedir. Bu dönemde sırasıyla *en-Nukâye*, *Uyûnü'l-mezâhib*, *Dürerü'l-bihâr*, *Letâifü'l-işârât*, *Gurerü'l-ahkâm*, *Mevâhibü'r-Rahmân*, *Mahzenü'l-fikh*, *el-İslâh*, *Mülteka'l-ebhur* ve *Tenvîru'l-ebâr* olmak üzere on adet muhtasar telif edildiği görülmektedir.

Burhânüşşerîa'nın kızı tarafından torunu olan Sadrüşşerîa es-Sânî'nin (ö. 747/1346) *en-Nukâye* isimli eserinin bu dönem muhtasarlarının ilki olduğunu söyleyebiliriz. Bu eseri Sadrüşşerîa, dedesi Burhânüşşerîa'nın *Vikâye* isimli eserini ezberlemekte zorluk çeken öğrenciler için özetlemek suretiyle oluşturmuştur. *Hidâye* mesailini öğrenmek isteyenlerin *Vikâye*'yi ezberlemelerini, buna vakti olmayanların ise *Nukâye*'yi ezberlemelerini öğütlemiştir.³¹ İhtisar faaliyetini, Burhânüşşerîa'nın

²⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 14.

³⁰ Bk. Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, I, 13-16.

³¹ Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 2-3. Eserin tahkiki iki farklı yüksek lisans tezine konu edilmiştir: Lahhâm, Adnan Memdûh, *Kitâbü'n-Nukâye Muhtasaru'l-Vikâye min Evveli'l-Kitâb ilâ Âhiri Kitâbi'l-Vedâa*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü Ümmü Derman el-İslâmiyye, Sudan 2009; Shakir, Najip Muhsin, *Sadru's-Şeri'a es-Sani'nin en-Nukaye Adli Eserinin Tahkiki*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler

Hidâye'yi özetlerken yaptığı şekliyle aynı zamanda farklı tercihlerini metne yansıtarak inşa faaliyetine dönüştürmüştür,³² *Vikâye*'de muğlak olduğu düşünülen yerleri vuzuha kavuşturmuştur. Müellif *Nukâye* üzerine müstakil bir şerh yazmamışsa da *Vikâye*'ye yazdığı şerhi aynı zamanda kendi muhtasarı için de açıklama olarak değerlendirmiştir.³³

Bu dönemin ikinci metni, Sadrüşşerîa'nın muasırı olan ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye bir dönem öğrencilik yapan, *Mi'râcü'd-dirâye* ve *Câmiu'l-esrâr* isimli eserleriyle de tanınan Kıvâmüddin el-Kâkî'nin (ö. 749/1348) *Uyûnü'l-mezâhib*'idir. Eser, *el-Kâmilî* ve *el-Muzafferî* olmak üzere iki farklı nispetle anılmaktadır. Muhtemelen bu durum eserin yazıldığı sıralarda yaşanan sultan değişikliği ile ilgili olmalıdır.³⁴ Mukaddimede açıkça belirtildiği üzere eser, dört mezhebin görüşlerini derlemek amacıyla yazılmıştır. Bu yönüyle muhtasar metin değil de mukayeseli fıkıh metni olarak değerlendirmek mümkün olsa da çoğu zaman mezhep içi müftâ bih görüşlere temas edilmesi *Uyûnü'l-mezâhib*'i Hanefî muhtasarları arasında zikretmemize olanak tanımaktadır. Metinde “indehümâ” ifadesiyle İmam Ebü Yûsuf ve İmam Muhammed, “inde's-selâse” ifadesi ile Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) ortaklaşa kabul ettiği hükümler kastedilmiştir. İmamlardan her birinin konu hakkında farklı kanaati olduğu durumlarda açıkça isimleri zikredilmiştir. Hanefîlerden ayrıca nadir de olsa İmam Züfer ve Tahâvî'nin görüşleri de eserde yer almış, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere diğer mezhep imamlarından gelen farklı rivayetler ve Şâfiî'nin kadim ve cedid görüşleri de zikredilmiş, dört mezhebin ittifak ettiği görüşler icma olarak nitelendirilmiştir.³⁵ Müellif, ihtilafları zikrettikten sonra çoğunlukla tercih edilen kavli belirtmiştir.³⁶ İstifade ettiği kaynaklar hakkında bir

Üniversitesi, Bursa 2014. Metnin güncel ve müstakil ilk baskısı Ahmed Mahmud el-Atmûnî tarafından yapılmıştır (Dâru'l-İmân li'l-Marife, 2018).

³² Örnek olarak bk. Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 3.

³³ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 5.

³⁴ Nitekim Kâkî, Kâhire'ye yerleşmiş ve Mısır'da o dönem hüküm süren el-Melikü'l-Kâmil Seyfeddin I. Şa'bân'ın (746/1345) yerini kardeşi el-Melikü'l-Muzaffer Zeyneddin I. Haccî (747/1346) almıştır. Bk. Yiğit, “Memlükler”, *DİA*, XXIX, 91; Kayapınar, “Kâkî”, *DİA*, XXIV, 216. Eser, *Uyûnü'l-mezâhib el-Kâmilî* olarak Ahmed İzzü İnâye tarafından tek cilt olarak yayımlanmıştır (Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004). Bu baskının mukaddimesinde müellif eserini açıkça el-Melikü'l-Kâmil Seyfeddin I. Şa'bân'a ithaf etmektedir. Başka bir baskı ise Muhammed el-Azâzî tarafından yapılmıştır (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2019).

³⁵ Örnekler için bk. Kâkî, *Uyûnü'l-mezâhib*, 15, 20, 21, 23, 24, 61, 200.

³⁶ Kâkî, *Uyûnü'l-mezâhib*, 13.

açıklamada bulunmamışsa da gerek tertip gerek de içerik itibariyle *Vikâye* ve *Kenzü'd-dekâik*'ten büyük oranda istifade ettiği anlaşılmaktadır.³⁷ *Kenzü'd-dekâik* ile irtibatı, Kâkî'nin bir dönem Neseî'ye öğrencilik yapmış olmasından da ileri geliyor olabilir.

Şemseddin Muhammed b. İlyas el-Konevî'nin (ö. 788/1386) *Dürerü'l-bihâr fi'l-mezâhibi'l-erbaati'l-ahyâr* isimli eseri de muteber metinler arasında zikredilmektedir.³⁸ Öyle ki daha müelliften çok önce İbn Vehbân (ö. 768/1367) gibi âlimler tarafından şerh edilmiştir.³⁹ Konevî, *Mecmau'l-bahreyn*'i esas alarak hazırladığı eseri, bir buçuk ay gibi kısa bir sürede hicri 746 yılında tamamlamıştır.⁴⁰ Kitapta İbnü's-Sââtî'nin üslûbu büyük oranda korunmuş, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin de zikredilmesiyle eser genişletilmiştir.⁴¹ Tercih edilen görüşler sarih bir şekilde belirtilmiş, İbnü's-Sââtî'nin üslûbu zorlaştırılarak kitap daha karmaşık bir hale getirilmiştir. Dört mezhebin temel kaynakları kullanılarak hazırlandığı için de esere bu ad verilmiştir.⁴² Ancak kullanılan temel kaynaklar hakkında müellif ayrıntılı bilgi vermemiştir. Bununla birlikte muhtasarın ibadet bölümünü tahkik eden Ebü'l-Ulâ incelemesinde Mâlikîlerin görüşleri için daha çok Karâfî'nin (ö. 684/1285) *ez-Zehîra*'sından, Hanbelîlerin görüşleri için ise daha çok İbn Kudâme el-Makdisî'nin (ö. 620/1223) *el-Mukni*'inden istifade ettiğini tespit etmiştir.⁴³ Metnin en meşhur şerhlerinden biri *Reddü'l-muhtâr*'ın da kaynakları arasında yer alan Şemseddin Ebü

³⁷ Krş. Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 696-708.

³⁸ Eser, Ezher Üniversitesi'nde biri yüksek lisans, diğeri doktora tezi olmak üzere iki farklı araştırmacı tarafından tahkik edilmiştir. Ancak henüz basılmamıştır. <http://thesis.mandumah.com/Search/Results?lookfor=%D8%AF%D8%B1%D8%B1+%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D8%A7%D8%B1&type=AllFields&submit=%D8%A7%D8%A8%D8%AD%D8%AB> (Son erişim tarihi: 16/04/20)

³⁹ Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa Koleksiyonu, nr. 1041, vr. 313b.

⁴⁰ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 746. Ayrıca bk. Özel, *İmam Ebü Hanîfe ve Hanefî mezhebi*, 99-100.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine emir ve nehiy siygalarıyla işaret edilmiş, Hanefî fakihlerin görüşlerinin cümlelerin mefhumundan anlaşılabilmesi halinde *Mecmau'l-bahreyn*'de olduğu gibi her fakihe tahsis edilen cümle yapılarıyla görüşler müstakil olarak zikredilmiştir. Bk. Konevî, *Dürerü'l-bihâr fi'l-mezâhibi'l-erbaati'l-ahyâr*, Dârü'l-Kütübî'z-Zâhiriyye, nr. 2598, vr. 2b-3b.

⁴² Konevî, *Dürerü'l-bihâr fi'l-mezâhibi'l-erbaati'l-ahyâr*, vr. 3b.

⁴³ Ebü'l-Ulâ, *Dirâse ve Tahkîk Kitâbi Dürerü'l-bihâr*, 63-64.

Abdillah el-Buhârî'nin (ö. 870/1465) *Gurerü'l-ekâr fî şerhi Düleri'l-bihâr* isimli eseridir.⁴⁴

Benzer bir eser ise *Letâifü'l-işârât*'tır. İlmî kişiliğinin yanı sıra siyasî kimliği ile de döneme damga vuran Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) tarafından telif edilmiştir. On ayda tamamlandığı ifade edilen eserde *Düleri'l-bihâr*'da olduğu gibi İbnü's-Sââtî'nin üslûbu korunmuş, konuların tertibi de dâhil olmak üzere *Mecmau'l-bahreyn* esas alınmış, Kitâbü'l-ferâiz haricinde bütün konulara yer verilmiştir. Ayrıca *Vikâye*, *Muhtâr* ve *Kenzü'd-dekâik*'te yer alan meselelerin de eklenmesiyle eserin içeriği zenginleştirilmiştir. Yanı sıra bu metinlerde zikredilmeyen bazı meseleler “Tefrika”, “Müteferrika” ve “Şettâ” gibi başlıklar altında bir araya getirilmiştir.⁴⁵ Başta rumuzlar ve hilâfiyâta işaret tekniği olmak üzere *Mecmau'l-bahreyn*'den oldukça istifade edilen eserde farklı olarak görüşlerin dayandığı gerekçeler de zikredilmiştir.⁴⁶ Daha sonra müellif tarafından *et-Teshîl* isimli bir de şerh kaleme alınmıştır. Metin ve şerh arasında geçen müddetin uzun olmasından dolayı bizzat müellif tarafından metne bazı müdahalelerin yapıldığı belirtilmektedir.⁴⁷

Teknik anlamda muhtasar metin denilemese bile Mütûn-i Erbaa'nın kaynak olarak kullanıldığı *Müştemilü'l-ahkâm (el-kebîr)* isimli eser de burada kaydedilmelidir. Bu eser, Yıldırım Beyazıt devri önde gelen fakih ve mutasavvıflarından olan Fahreddin er-Rûmî (ö. 864/1460?)⁴⁸ tarafından *Hidâye* esas alınarak telif edilmiştir. Rûmî'nin kaydettiğine göre *Hidâye*'de belli münasebetlerle dağınık halde bulunan konular asli yerlerinde zikredilmiş, *Hidâye*, *Vikâye*, *Muhtâr*, *Mecmau'l-bahreyn* ve *Kenzü'd-dekâik* ile çeşitli şerh ve fetvâ kitaplarındaki sıkça vuku bulduğu belirtilen meseleler derlenmiştir. Meseleler, esere olan itimadı artırmak amacıyla alıntı yapılan kitapların ibareleri korunarak aktarılmış ve *Hidâye* dışındaki kitaplardan alıntı yapılırken önce kitabın ismi zikredilmiştir. Alıntının bittiği “temme” ile gösterilmiştir. Mezhep içi ihtilafın yanı sıra Mâlik ve Şâfiî'nin görüşlerine de yer

⁴⁴ Bu eserin, baştan vitrin sonuna kadar olan kısmı Mecîde Mûsâ Osman Akilî tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (Câmiatü'l-Melik Abdülaziz, Cidde 2018). Baştan zekâtın sonuna kadar olan kısmı ise Sultan b. Abdilaziz el-Kumeyş tarafından tahkik edilmiştir (el-Ma'hedü'l-Âli li'l-Kazâ, Riyad 1438).

⁴⁵ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, I, 257-59; Dindar, “Bedreddin Simâvî”, *DİA*, V, 334.

⁴⁶ Dadaş, *Şeyh Bedreddin'in Teshîl adlı kitabının tahkik ve tahlili*, 28.

⁴⁷ Detaylı bilgi için bk. Dadaş, *Şeyh Bedreddin'in Teshîl adlı kitabının tahkik ve tahlili*, 28-32.

⁴⁸ Hayatı hakkında bilgi için bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 139.

verilirken *Mecmau'l-bahreyn* takip edilmiş, ancak İbnü's-Sââtî'nin yöntemi yerine görüşler, sahiplerinin isimleriyle birlikte aktarılmış, tercihte bulunulan durumlarda genellikle sarîh lafızlar kullanılmıştır.⁴⁹ Bütün bu hususiyetleri ile diğer metinlere nazaran gayet hacimli bir çalışma ortaya çıkmıştır. Belki de Ebü'r-Recâ ez-Zâhidî'nin (ö. 658/1260) *Kunyetü'l-münye li tetmîmi'l-gunye*'si gibi zayıf kabul edilen kitaplardan alıntı yapılmasının da etkisiyle Birgivî (ö. 981/1573) gibi bazı âlimler, eseri zayıf kitaplar arasında saymıştır.⁵⁰ Şunu da belirtmek gerekir ki, zayıf olduğunu söyleyenlerden bu kanaatlerini desteklemek üzere herhangi bir gerekçe nakledilmiş değildir. Dolayısıyla bu tür nakillere ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Osmanlı dönemi önemli fıkıh âlimlerinden olan Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Gurerü'l-ahkâm* adlı muhtasar metni de yine ismi anılması gereken önemli eserlerdendir. Müptela olduğu veba hastalığından kurtulması halinde tıpkı usûl-i fıkıhta olduğu gibi fûrû-i fıkıhta da bir metin yazmaya niyetlenen Molla Hüsrev, sağlığına kavuşur kavuşmaz bu dileğini yerine getirerek *Gurerü'l-ahkâm*'ı yazmıştır. Şekil ve muhteva açısından *Vikâye*'nin esas alındığı ifade edilen *Gurer*'de önceki fıkıh eserlerinden farklı ve orijinal bir tertip izlenmiştir: Önce Allah hakkına müteallik konular, sonra da sırasıyla Allah hakkı galip gelen, kul hakkı galip gelen ve sırf kul haklarını ihtiva eden mevzular işlenmiştir.⁵¹ İlmihal kitaplarında benzer bir duruma karşılaşıldığı görülse de sonraki metinlerde bu tertip sürdürülmemiştir. Yine müellif tarafından kaleme alınan şerhi *Dürerü'l-hükkâm* ile Osmanlı dönemi fetvâ ve kazâ faaliyetlerinde etkili eserler arasında olsa da çokça fetvâ ve vâkıât meselesi ihtiva ettiğinden dolayı bazı âlimler tarafından mezhep içi tercihte müracaat kaynağı olarak görülmemiştir.⁵²

Burhâneddin et-Trablusî'nin (ö. 922/1516) *Mevâhibü'r-Rahmân fî mezhebi'n-Nu'mân* isimli eseri, X/XVI. yüzyılda telif edilen önemli muhtasarlardandır.⁵³ Selefleri olan Konevî ve Şeyh Bedreddin gibi o da *Mecmau'l-bahreyn*'in yöntemini takip

⁴⁹ Fahreddin er-Rûmî, *Müştemilü'l-ahkâm el-Kebîr*, Millet Ktp. Feyzullah Efendi Koleksiyonu, nr. 956, vr. 1a-2b. Ayrıca bk. Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, 165-66.

⁵⁰ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1692; Leknevî, *en-Nâfu'l-kebir*, 29.

⁵¹ Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Gelenegine Etkisi*, 25-27; Ençakar, "Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür", 226-27.

⁵² İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*, 60.

⁵³ Eser, Ya'lâ Kahtân ed-Dürî tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiş, daha sonra bu çalışma tek cilt halinde yayımlanmıştır (Kitab Nâşirûn, Amman 2018).

etmiştir. Diğer bazı ilavelerin yanında Kâkî'nin icma lafzıyla aktardığı üzerinde ittifak edilen görüşlere “kâf” teşbih edatıyla işarette bulunmuştur. Görüşlerin tercih ve tashihi noktasında rivayet ve dirayette muhakkik fakihlere itimat ettiğini belirten Trablusî, metin üzerine kaleme aldığı *el-Burhân* isimli şerhte bu fakihleri Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090), *Hidâye* sahibi (Mergînânî), *el-Kâfi* müellifi (Ebü'l-Berekât en-Nesefî), Kâdîhân ve benzerleri olarak açıklamıştır.⁵⁴ Hal böyle olunca *Mevâhib*'in önemli kaynaklarını bu müelliflerin eserlerinin oluşturduğu söylenebilir. Bunun yanında kitabı tahkik ederek yayımlayan Ya'lâ ed-Dûrî, yaptığı mukayesede *Muhtasarü'l-Kudûrî*, *Muhtâr*, *Kenzü'd-dekâik* ve *Nukâye*'den de büyük ölçüde istifade ettiğini tespit etmiştir.⁵⁵

Muslihuddin Mûsâ b. Mûsâ el-Amâsî'nin (ö. 938/1532 ?) *Mahzenü'l-fikh*'ı da bu dönemde telif edilen kayda değer muhtasar metinlerden biridir. *Vikâye*'nin esas alındığı çalışmada kullanılan diğer kaynakların her birinin ilk harfi aynı zamanda kitabın başlığını oluşturmaktadır. Şöyle ki, *Mecmau'l-bahreyn*'e “mim”, *Muhtâr*'a “ha”, *Kenzü'd-dekâik*'e “ze”, *Uyûnü'l-mezâhib*'e “nun”, *Gurerü'l-ahkâm*'a “elif”, *et-Tekmile li-mesâili'l-Kudûrî*'ye⁵⁶ “lam”, *Letâifü'l-işârât*'a “fe”, *Nukâye*'ye “kaf”, *Hidâye*'ye “he” harfiyle atıfta bulunulmuştur.⁵⁷ Eserde diğer mezhep görüşleri zikredilmezken zaman zaman mezhep içi ihtilaf zikredilmiş, sahih ve müftâ bih görüşler kaydedilmiştir.⁵⁸

Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Vikâye*'de kusurlu gördüğü noktaları düzeltmek amacıyla telif ettiği *el-İslâh (İslâhu'l-Vikâye)* isimli eseri de burada

⁵⁴ Trablusî, *el-Burhân şerhu Mevâhibi'r-Rahmân*, Câmîatü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, nr. 48, vr. 9b.

⁵⁵ Trablusî, *Mevâhibü'r-Rahmân*, neşredenin girişi, 75.

⁵⁶ Kudûrî'nin *Muhtasar*'ının ilk şerhlerinden biri olan *Hulâsatü'd-delâil*'in müellifi Ali b. Ahmed er-Râzî'nin (ö. 598/1200) *Muhtasar*'ı şerh ettikten sonra Kudûrî'nin zikretmediği ancak *el-Câmiu's-sağîr*'de, *Muhtasarü't-Tahâvî*, *el-İrşâd* ve *Mücezû'l-Fergânî*'de zikredilen meseleleri kaydetmek üzere kaleme aldığı eserdir. Kudûrî'nin *Muhtasar*'ını okuyup ezberledikten sonra bu kitabı mütalaa edip anlayan bir kimsenin ismi geçen beş muhtasarı okumuş gibi olacağını belirten Râzî, beğenilmesi üzerine bir de şerh yazmıştır. (Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1633; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 703; Meydânî, *Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, neşredenin girişi, I, 395-97). Mehdi Salih Ziyab el-Halbûsî tarafından 2018 yılında Ürdün Câmîatü Âli'l-Beyt'te kitabın baştan zekâta kadar olan kısmı yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.

⁵⁷ Amâsî, *Mahzenü'l-fikh*, Dârül-Kütübi'l-Kavmiyye, nr. 57, vr. 1a-b.

⁵⁸ Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, II, 491; Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Polat, “Muslihuddin Musa b. Musa El-Amâsî (938/1532) ve “Mahzenü'l-fikh” adlı eseri”, 447-58.

zikredilmelidir.⁵⁹ Eser her ne kadar *Vikâye* üzerinden Burhânüşşerîa'ya yapılan bir reddiye olsa da müellif, müstakil bir metin meydana getirmiştir. *Îzâhu'l-İslâh*'ın mukaddimesinde verdiği bilgiye göre eseri, hicri 928 yılında yazmaya başlamış, üç yıl süreceğini tahmin ederken dört aydan daha kısa bir sürede tamamlamıştır. “Hacminin küçük, nazmının veciz olmasına rağmen faydalı bilgileri havi...” bir kitap olmakla nitelendirdiği *Vikâye*'de bütün bu meziyetlerine rağmen düzeltilmeye muhtaç hatalı noktalarının bulunduğunu, *İslâh*'ı da hatalı gördüğü yerleri ıslah ve tashih etmek amacıyla telif ettiğini dile getirir. Ancak onun faaliyeti sadece düzeltme ile sınırlı kalmamış, gerekli görülen yerlerde ilave ve haziflere ve bazı kavramları yeniden tarif etmeye kadar varmıştır. Ayrıca *İslâh* üzerine yazdığı *el-Îzâh (Îzâhu'l-İslâh)* isimli şerh ile *Vikâye*'nin en meşhur şerhi olan Sadrüşşerîa şerhini eleştirerek *İslâh*'ta yaptığının bir benzerini ortaya koymuştur.⁶⁰ Ne var ki her iki çalışma da *Vikâye*'nin otoritesini hedeflediğinden olsa gerek fazla rağbet görmemiş, Osmanlı ilim muhitlerinde meşhur ve mütedavel olan *Vikâye* ve şerhinin yerini alamamıştır. Hatta Birgivi başta olmak üzere dönemin âlimlerinden bazıları reddiyeler yazarak Burhânüşşerîa ve Sadrüşşerîa'yı savunmuşlardır.⁶¹

Son dönemlerin en etkili ve muteber metinlerinden biri de İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur* isimli eseridir.⁶² Halebî, *Muhtasarul-Kudûrî*, *Vikâye*, *Muhtâr* ve *Kenzü'd-dekâik* meselelerini açık ve anlaşılır bir dil ve üslûpla bir araya getiren bir kitap telif etmesi yönündeki talep üzerine kaleme aldığı metne, *Mecmau'l-bahreyn* ve *Hidâye*'den de ihtiyaç duyulacağını düşündüğü meseleleri eklemiş ve böylece ismi geçen altı kitabı cem etmiştir. Bu münasebetle esere “denizlerin kavuştuğu yer” anlamındaki *Mülteka'l-ebhur* ismini vermiştir.⁶³ Metinde daha çok Ebû Hanîfe ve İmâmeyn arasındaki ihtilaflara yer verilmiş, diğer

⁵⁹ Metin şerhi ile birlikte Abdullah Muhammedî ve Mahmûd Emir el-Huzâî tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde yayımlanmıştır (*el-Îzâh fî şerhi'l-İslâh fî'l-fikhi'l-Haneîfî*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007).

⁶⁰ Kemalpaşazâde, *el-İslâh ve'l-îzâh*, 0a-b.

⁶¹ Bk. Öztürk, “Kemalpaşazâde'nin Sadrüşşerîa'ya yönelttiği eleştirilerin tespit ve tahlili (El-îzâh ve Şerhu'l-vikaye bağlamında)”, 88. Birgivi'nin reddiyesi Muhammed Atif Yıldırım'ın konu ile ilgili hazırladığı yüksek lisans içerisinde tahkik edilmiştir. Bk. Yıldırım, “Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânüşşerîa ve Sadrüşşerîa) savunması (Risâle fî reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh)”, 102-40.

⁶² Metin, müstakil olarak Vehbî Süleyman Gaveci'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Dârü'l-Beyrûtî, Dimeşk 2005).

⁶³ Müellif nüshasında yer alan ferağ kaydına göre eser, 13 Receb salı günü hicri 923 tarihinde tamamlanmıştır. Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 929, vr. 109.

mezhep görüşleri zikredilmemiş, nadir de olsa Züfer'in, Tahâvî'nin ve meşâyihın tercihlerine temas edilmiştir.⁶⁴ Muhtasar metinlerin bütün özelliklerinin yansıtıldığı eserde yapılan bir tespite göre genellikle *Vikâye* esas alınmış⁶⁵ ancak daha kolay ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Görüşlerin delil ve dayanakları zikredilmemekle beraber az da olsa sünnet, kıyas ve istihsana atıfta bulunulmuştur.⁶⁶

Klasik anlamda telif edilen son muhtasarın Şemseddin Muhammed et-Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) *Tenvîru'l-ebâr ve câmiu'l-bihâr* isimli eseri olduğunu söyleyebiliriz. Müellifi böyle bir muhtasar telifine yönelten sebep, Neseî'yi *Kenzü'd-dekâik*'i telif etmeye sevk eden sebeple aynıdır. Yani geniş hacimli kaynaklara olan rağbetin azalması ve ilim ehlinin daha çok muhtasar metinlere meyletmesidir. Timurtâşî, bu ihtiyacı karşılamak üzere fetvâ ve kazâ ile iştigal edenlerin istifade etmeleri amacıyla hem kendisinden önceki muhtasarların mesailini zikretmek hem de bu tür eserlerin çoğunda yer verilmeyen incelikli bilgileri de ilave etmek üzere bu eseri kaleme almıştır.⁶⁷ Ayrıca müellif, ihtisar faaliyetinin getirebileceği manayı bozacak derecede kısaltmalar yapmaktan kaçındığını özellikle vurgulamıştır.⁶⁸ Yapılan mukayesede eserin tertibinin *Vikâye* ile aynı olduğu, ilaveten ferâiz kitabı eklendiği, üslup ve içerik olarak ise *Gurerü'l-ahkâm*'dan etkilenildiği tespit edilmiştir.⁶⁹ Timurtâşî, metin üzerine *Minahu'l-Gaffâr* ismiyle bir de şerh yazmıştır.⁷⁰

Hanefî mezhebine müntesip fakihler tarafından telif edilen ve meşhur olan muhtasar metinler görebildiğimiz kadarıyla Mütûn-i Erbaa ile birlikte yukarıda ismi geçenlerden ibarettir. Bunların ortak özelliği, müelliflerinin yaşadıkları dönemde mülâhaza ettikleri boşlukları doldurmaya yönelik telif edilmiş eserler olmalarıdır.

⁶⁴ Tahâvî'nin görüşüne sadece bir yerde Züfer'in görüşüne ise beş yerde temas edilmiştir. Bk. Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 47, 148, 183, 283, 390, 432, 473.

⁶⁵ Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*, 27.

⁶⁶ Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 15-16.

⁶⁷ Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr ve câmiu'l-bihâr*, 2.

⁶⁸ Timurtâşî, *Minahu'l-Gaffâr Şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmiu'l-bihâr*, Mektebetü Câmîati Melik Suûd, nr. 6428, vr. 2a.

⁶⁹ Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*, 2013, 28. Krş. Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, II, 493.

⁷⁰ *Minahu'l-Gaffâr*'ın tamamına yakınının tahkiki Ezher Üniversitesi'ne bağlı olarak farklı araştırmacılar tarafından yüksek lisans ve doktora tezlerine konu edilmiştir. Bk. <http://thesis.mandumah.com/Search/Results?lookfor=%D9%85%D9%86%D8%AD+%D8%A7%D9%84%D8%BA%D9%81%D8%A7%D8%B1&type=AllFields> (Son erişim tarihi: 16/04/20)

Buna rağmen bazıları muhtelif sebeplerle ya hak ettiği şöhrete kavuşamamış ya da fetvâ, vâkıât ve bazı zayıf nakilleri içermeleri sebebiyle itibar görmemiştir. Daha çok da esas aldıkları önceki metinlerin ve özellikle Mütûn-i Erbaa'nın (ve Selâse) gölgesinde kalmışlardır.

Kaynaklarda muhtasar olarak zikredilen başka eserlere de rastlamak mümkündür. Ancak ne yazık ki bunlar hakkındaki malumatımız isim bilgisinden öteye gidememekte hatta pek çoğunun müellifi bilinmediği gibi günümüze ulaşıp ulaşmadığı konusunda yeterli bilgi bulunmamaktadır. *Muhtasaru'l-Cessâs*, *Muhtasaru'l-Mes'ûdi*,⁷¹ *et-Tekmile li-mesâili'l-Kudûrî*,⁷² *Mûcezü'l-Fergânî*, *el-Îrşâd*, *Cümelü'l-fikh*, *Cevâhirü'l-fikh* bunlardan bazılarıdır.⁷³

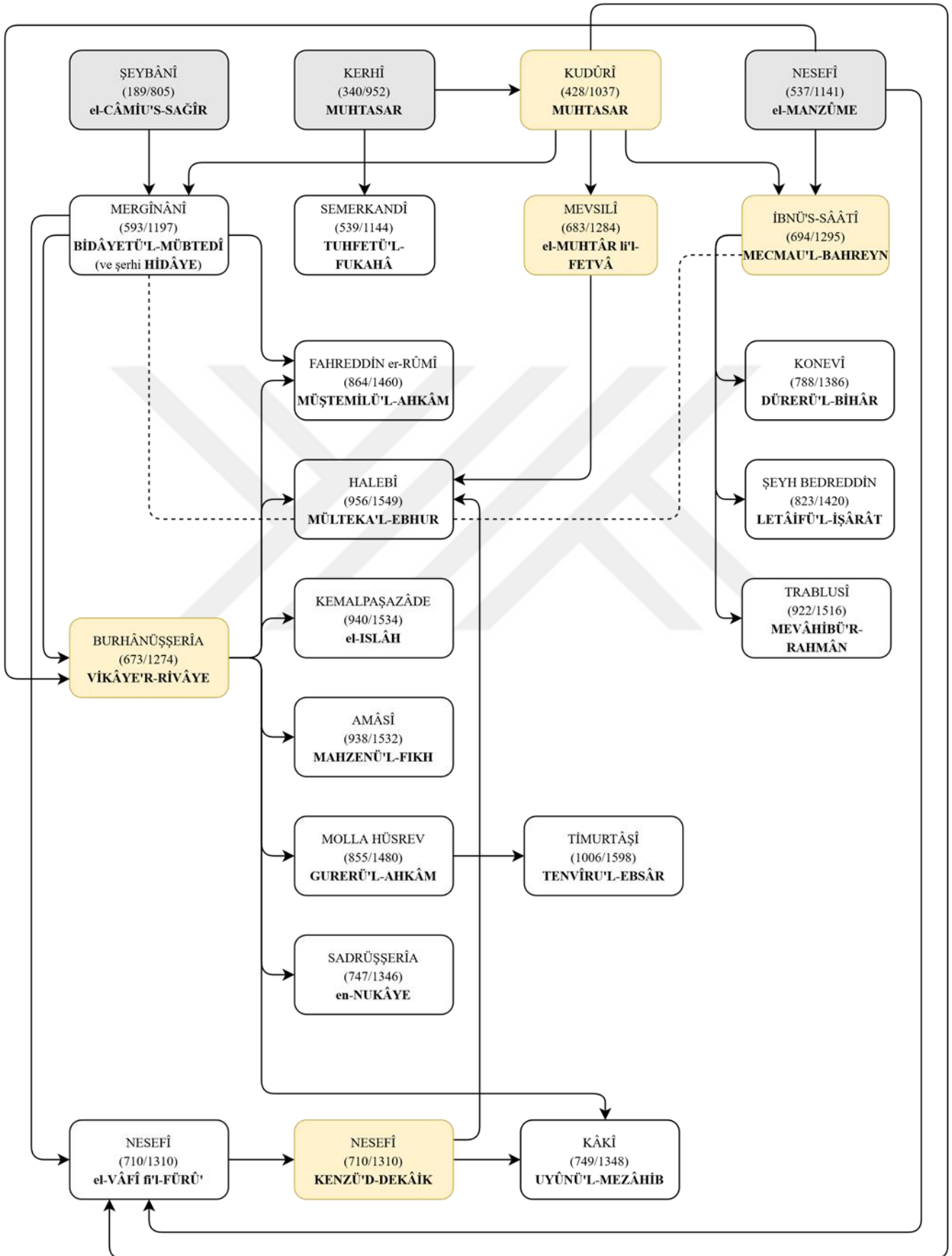
Aşağıda hakkında genel hatlarıyla bilgi verdiğimiz muhtasar metinlerin bir kısmının birbirleri ile olan irtibatını göstermek üzere bir akış şemasına yer verilmiştir.⁷⁴

⁷¹ *Muhtasaru'l-Mes'ûdi*'nin Kûşânî'ye (ö. 520/1126) ait olduğu söylenmiştir. Bk. Cici, *Osmanlı dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, 345; Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri*, 63.

⁷² Eser hakkında bilgi 60. dipnotta geçmiştir.

⁷³ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 615, 635, II, 1631.

⁷⁴ Bu şema hazırlanırken Orhan Ençakar'ın hazırladığı şemadan istifade edilmiştir. Bk. Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*, 32.



B. Muhtasar Metinler ve Fetvâ

Kurucu imam ve öğrencilerinin devrinden uzaklaştıkça âlimlerin mesailerini zamanla metin telifine ya da daha önce telif edilen metinlerin şerh ve izahına yoğunlaştırdıklarından bahsetmiştik. Bu mesai bazıları tarafından eleştirilmiş olsa da dönemin fıkıh boşluğunu büyük ölçüde doldurmuş görünmektedir. Hanefî mezhebi muhtasarlara ise fıkıh öğretiminde olduğu kadar mezhep içi ihtilafli görüşlerin tercihinde de belirleyici bir role sahip olarak kabul edilmiştir. Hal böyle olunca bu eserlerin, mezhep içi tercihin izdüşümü olduğunu söyleyebileceğimiz fetvâ ve kazâ faaliyetine doğrudan kaynaklık etmesinin meşruiyeti üzerinde de durulmalıdır.

Veciz ifadelerle sadece râcih görüşleri içermekle tebarüz eden bu metinler, ilim anlayışında yaşanan değişmelerin de neticesinde içinden çıkılmaz hale gelmiş, öyle ki bazıları şerhlere müracaat etmeden neredeyse anlaşılmaz olmuştur. Bir fıkıh meselesinin yeri geldiğinde ilave pek çok kayıt veya şartların tahakkuku neticesinde meydana geldiği; bu metinlerin ise ihtisarin bir gereği olarak ilgili kayıt ve şartlara çoğu zaman yer vermediği,⁷⁵ birtakım zamir ve atıfların mercilerinde yaşanan muğlaklık gibi durumlar düşünüldüğünde muhtasar metinlerden fetvâ vermenin sıhhati meselesinin önemi anlaşılabilir.⁷⁶

Bu durumu bir örnekle izah etmek gerekirse *Vikâye* ve *Kenzü'd-dekâik*'teki sık sakalın yüzeyinin yıkanması veya mesh edilmesi meselesinde kullanılan ifadeleri alabiliriz. Bu konuda *Vikâye*'de مسح ربيع الرأس واللحية, *Kenzü'd-dekâik*'te ise مسح ربيع رأسه ولحيته ibaresine yer verilmektedir. Hemen hemen birbirinin aynı olan bu ifadelerin zahirinden sakalı başa atfetmek suretiyle “sakalın dörtte birini mesh etmek (farzdır)” ya da sakalı rubu' kelimesine atfederek “sakalın tamamını mesh etmek (farzdır)” şeklinde

⁷⁵ Bu ve benzeri durumlar bazen meselenin ilim ehli arasında meşhur olmasından dolayı ayrıca kayıtlar zikretmeye gerek bırakmaması veya metindeki ifadelerin devamından kaydın anlaşılıyor olmasından da kaynaklanabilir. Örneğin, İbnü'l-Hümâm, davanın kabul edilme şartlarını izah ederken bu duruma temas ederek şöyle demiştir: “Bil ki bu (dava konusu olan eşyanın cins ve miktarının beyan edilme zorunluluğu) deynin (hâlihazırda bulunmayan malın) davasında söz konusudur, yoksa aynın davasında değil. Eğer ‘kitabın ibaresi böyle bir sınırlamaya delalet etmiyor’ dersin, ben de şöyle derim: ‘Evet, ancak belki de ibarenin devamında zikredilen ayrıntılardan bu kaydın varlığı anlaşıldığı için muteber metinlerin genelinin ifadesi böyledir.’ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, VIII, 158. Nitekim *Vikâye* ve *Kenzü'd-dekâik*'te durum İbnü'l-Hümâm'ın bahsettiği gibidir. Bk. Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 375; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 494.

⁷⁶ Detaylı bilgi için bk. Şemrânî, *el-Medhal ilâ ilmi'l-muhtasarât*, 131-77.

birbirinden farklı iki hükmün anlaşılması mümkündür. Nitekim tezimizin ikinci bölümünde detaylı olarak incelendiği üzere mezhep içerisinde zikrettiğimiz ihtimalleri gündeme getiren rivayetler bulunmaktadır. Böyle bir mesele ile karşı karşıya kalan bir müftünün, müteahhirün metnlerinin en muteberlerinden olan *Vikâye* ve *Kenzü'd-dekâik*'ten hareketle bir sonuca varması neredeyse mümkün değildir. Dolayısıyla şerhlere müracaat etmeden hangisinin murat edildiğini tam olarak kestirmesi güçtür. Ayrıca Nesefî'nin görüşünü başka bir eserindeki açık ifadesinden anlayabilirken, Burhânüşşerîa'nın tercihi hakkında başka bir eseri bulunmadığı için aynı yargıya ulaşamayacaktır.

Başka bir örnek de davada söz konusu edilen şartlarla ilgilidir. Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında ve Mergînânî'nin *Bidâyetü'l-müctehid*'inde, dava konusu akar ise eğer davacının akarın sınırlarını zikretmesi gerektiği kabul edilmekte, ilave şartlardan bahsedilmemektedir.⁷⁷ *Vikâye* ve *Kenzü'd-dekâik*'te ayrıca sınırların miktarı,⁷⁸ akarı elinde bulunduranların isimleri ve dedelerine kadar neseplerini beyan etmesi gerektiği de kaydedilir. İlk planda akar davalarında sadece zikri geçen hususların beyanının yeterli olduğu gibi bir anlam çıkabilir. Ancak bunlara ilave olarak akarın bulunduğu beldenin, mahallenin ve sokağın da zikredilmesi gerekmektedir.⁷⁹ Nitekim bu eksikliğe dikkat çeken İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) da ibarenin muteber metinlerin genelinde bu şekilde geldiğini, hâlbuki ifadenin kusurlu olduğu için yanlış anlamaya müsait olduğunu belirtmektedir.⁸⁰ Konuyu derinlemesine bilmeyen bir müftünün sadece muhtasar metinlerden hareketle fetvâ vermesi, görüldüğü gibi yanlış sonuçları da beraberinde getirecektir.

Hanefî mezhebinde genel kabul gören görüş, tercihlerin teâruzu halinde metinlerde zikredilenlerin diğer şerh ve fetvâ kitaplarına takdim edileceğidir. Ancak mezhep içi tercihle ilgili olan bu yargıdan, metinleri fetvâ verirken yegâne merci

⁷⁷ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 329; Mergînânî, *Bidâyetü'l-müctehid*, 186.

⁷⁸ Zikredilecek hududun ölçüsü hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Burhânüşşerîa “dört veya üç” (Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 375) diyerek net bir tercih ortaya koymamış, Mevsilî, “dört sınırı” (Mevsilî, *Muhtâr*, 118), Nesefî ise “üç sınırı” tercih etmiştir (Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 494). İbnü's-Sââtî ise bu konuya değinmemiştir (Bk. İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 745). Dolayısıyla ilk üç metin arasında bu konuda tercih farklılığı bulunmaktadır.

⁷⁹ Mevsilî, *Muhtâr* metninde bu şartlardan bahsetmektedir. Bk. Mevsilî, *Muhtâr*, 118.

⁸⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, VIII, 161.

olarak kabul etmenin doğru olduğunu anlamamak gerekir. Nitekim Leknevî, bu duruma *en-Nâfiu'l-kebîr* isimli eserinin mukaddimesinde şu şekilde temas etmektedir:

“Bil ki müftî, mutemet kitaplara müracaat etmelidir... Benzer bir şekilde güvenilir bile olsalar haşiye ve şerhlere başvurmadan muhtasar kitaplardan fetvâ vermeye de cüret etmemelidir. Kitabın kısalığı, karanlık bir çıkmaza sürükleyebilir.”⁸¹

“Anlamı bozacak derecede ihtisar edilmiş kitaplardan ancak derinlemesine düşünme ve etraflı bir tefekkürden sonra fetvâ verilebilir. Bunun sebebi ismi geçen kitapların muteber olmamalarından değil, aksine müftîyi çoğunlukla hataya düşürmelerinden dolayıdır.”⁸²

Ancak Leknevî'nin burada kastettiği sadece muhtasar metinler olmayıp, aynı zamanda içerisinde yanlış anlaşılmaya müsait ifade yapıları barındıran şerh ve haşiye türü kitaplardır. Nitekim ifadelerinin devamında İbn Âbidîn'den yaptığı alıntı da bunu göstermektedir: “*Remzü'l-hakâik, Nehrü'l-fâik, ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr*, gibi şerhler de ifade yapıları itibariyle muhtasar olduklarından doğrudan fetvâ verilmeye elverişli eserler değildir.”⁸³ Burada şöyle bir neticeye varılabilir: Şerh çalışmalarından bazıları dahi muhtasar yapılarından dolayı fetvâ konusunda ihtiyatla karşılanıyorsa metinlerin evleviyetle bu kategoriye dâhil olduğu ortadadır.

Benzer bir endişeyi Leknevî'den yaklaşık altı asır evvel dile getiren Mâlikî fakihlerinden Şehâbeddin el-Karâfi'nin (ö. 684/1285) değerlendirmesi de konumuz açısından önemlidir. *el-Furûk* isimli eserinde fetvâ vermesi caiz olanlarla olmayanlar arasındaki farkı açıkladığı 78. farkta o, sadece muhtasar metinlerle vakit harcayanları eleştirerek bu durumu şöyle dile getirir:

“Bilmiş ol ki, ilim talebesinin birkaç durumu vardır:

Birincisi; mezhebinin muhtasarlarından biri ile meşgul olmasıdır. Bu muhtasarlarda, başka eserlerde mukayyet olan bazı hükümler mutlak, umûmî olanlar ise husûsîdir. Öğrencinin ezberlediği ve anlayıp fehmettiği bu tür bir kitaptan -iyi anlamış ve ezberlemiş bile olsa- fetvâ vermesi haramdır. Eğer muhtasarda geçen bir mesele bütün kayıtları içeriyor ve başka kitaplardan öğrenilebilecek başka bir manaya ihtimal taşımıyorsa işte o zaman isteyene ne bir eksik ne de bir fazla olmaksızın aynıyla nakletmesi caiz olur. Başka bir meseleyi metinde zikredilene benzetmesi veya tahrice bulunması da doğru değildir. Çünkü aralarında birini

⁸¹ Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebîr*, 26.

⁸² Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebîr*, 30.

⁸³ Hatta İbn Âbidîn bu ve benzeri kitapların neredeyse bilmece sınıfına ilhak edileceğini belirtmiştir. İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*, 12-13.

diğerine ilhak etmeye engel farklılıklar veya tahsis ve takyit gibi mahfuz olanla fetvâ vermeyi engelleyen unsurlar bulunabilir. Bu durumda tevakkuf etmek gerekir.”⁸⁴

Bütün bu açıklamalara binaen fıkıh muhtasarlari üzerine bir araştırma yapan Şemrânî'nin, muhtasarlariin fetvâda kaynak olarak kullanılıp kullanılmamasına dair çıkarımını burada kaydetmeyi uygun buluyoruz:

“1. Muhtasarlara dayanarak fetvâ vermenin doğru olmayışı ilk ve orta seviyeli talebeler için geçerlidir. Ancak mezhebi ve mezhebin inceliklerini bilen yetkin talebelerin muhtasarlardan fetvâ vermelerinde herhangi bir beis yoktur.

2. Muhtasarlardan fetvâ vermenin men edilmiş olması bu eserlerin veya müelliflerinin değerinden bir şey eksiltmez.”⁸⁵

C. Muhtasar Metinlerin Mezhep İçi Tercihdeki Yeri

Muhtasar metinler ve fetvâ ile yakından ilgili diğer bir konu bu eserlerin mezhep içi tercihteki rolü ve önemi hakkındadır. Bilindiği üzere muhtasar metinler, mezhebi nakletmek üzere vaz olunmuş temel eserlerdir ve burada bulunan görüşler, diğer kitaplardakilere göre daha sağlamdır. Hal böyle olunca mezhep içinde kurucu imamların veya meşâyihın birbirleri arasında ihtilaf ettikleri konularda sonra gelen yetkin fakihin tercihte bulunabilmesi için diğer bazı şartlarla birlikte ilk müracaat edeceği eserler, üstün meziyetlere sahip ana metinler olmalıdır. Şerh veya fetâvâ gibi diğer eserlerdeki görüşler, tercih ehli fakihler tarafından açıkça tercih ve tashih edilmediği sürece metinlerde zikredilen görüşlere itibar etmek gerekir. Nitekim İbn Âbidîn bu duruma işaret ederek şöyle demektedir:

“Metin sahipleri eserlerine sahih görüşleri almayı benimsemişlerdir.⁸⁶ Öyleyse bunların dışındakiler sarih olarak tashih edilmedikçe metindekine muhalif görüşler sahihin mukabili olurlar. Eğer sarih olarak tashih edilmişlerse metindekilere takdim edilirler. Çünkü sarih tashih, iltizami tashihten önce gelir.”⁸⁷

⁸⁴ Karâfî, *Kitâbü'l-Furûk*, II, 543.

⁸⁵ Şemrânî, *el-Medhal ilâ ilmi'l-muhtasarât*, 240.

⁸⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 248.

⁸⁷ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*, 59.

Metinlerin, şerhlere, şerhlerin de fetâvâ kitaplarına takdim edileceği görüşü son dönem Hanefî âlimleri arasında genel kabul görmüştür.⁸⁸ Ancak bahsi geçen “metin” kavramı ile hangi eserlerin kastedildiği, bunlara müteahhirûn dönemi muhtasar metinlerinin de dâhil edilip edilmeyeceği meselesi tartışılmıştır. Bir kısım bilginlere göre Mütûn-i Erbaa başta olmak üzere müteahhirûn dönemi muhtasarlardan bazıları da bu kategoride iken, bazıları sadece mütekaddimûn dönemi muhtasarlara itibar edileceği kanaatine sahiptir. Buna göre metinlerin mezhep içi tercihteki yerine dair benimsenen kanaatleri ikiye ayırarak incelemek mümkündür.

1. Bütün Muteber Metinleri Esas Alan Yaklaşım

İbnü'l-Hümâm,⁸⁹ Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474),⁹⁰ İbn Nüceym (ö. 970/1563),⁹¹ Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Hayreddin er-Remlî (ö. 1081/1671)⁹² ve İbn Âbidîn⁹³ başta olmak üzere müteahhirûn Hanefî fakihlerinin çoğunluğu son dönem metinlerinin de fetvâ ve tercih-tashih hususunda belirleyici olup şerh ve fetvâ kitaplarına takdim edileceği kanaatindedir. Zira İbn Âbidîn'in ifadesiyle bu metinler, mezhebin râcih görüşlerini nakletmek üzere telif edilmiş eserlerdir. Söz gelimi *Muhtasaru'l-Kudûrî*, *Bidâyetü'l-mübtedî*, *Vikâye*, *Muhtâr*, *Kenzü'd-dekâik* ve *Mültekâ* bu metinlerdendir. Ancak Molla Hüsrev'in *Gurerü'l-ahkâm*'ı ile Timurtâşî'nin *Tenvîru'l-ebâr*'ı pek çok fetvâ meselesi ihtiva ettiğinden dolayı onlarla aynı seviyede kabul edilmemiştir.⁹⁴ Ancak bu metinler de dâhil olmak üzere şerh veya fetvâ kitaplarındaki görüşler, açık tercih lafızları ile tercih edilmişlerse metinlere takdim edilirler. Çünkü metinlerde zikredilenler iltizami olarak tercih edilmiştir ve tearuz halinde sarih tercih, iltizami tercihten önce gelir.⁹⁵

2. Sadece Mütekaddimûn Dönemi Metinlerini Esas Alan Yaklaşım

Bu görüş sahiplerine göre Hanefî mezhebine mensup mukallit bir kimse taklit etme zorunluluğu ile karşılaşırsa öncelikle Zâhirü'r-rivâye kitaplarındaki görüşlerle,

⁸⁸ Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, II, 81; Leknevî, *en-Nâfu'l-kebîr*, 25.

⁸⁹ Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, VIII, 161, 445, IX, 64.

⁹⁰ Bk. İbn Kutluboğa, *et-Tashih ve't-tercih*, 143-44.

⁹¹ Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 182, 470.

⁹² Bk. Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, I, 33, 35, 93, II, 29, 41, 72.

⁹³ Örnek olarak bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 602, III, 24, IV, 248.

⁹⁴ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*, 60.

⁹⁵ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*, 59.

daha sonra Tahâvî, el-Hâkim eş-Şehîd, Kerhî ve Kudûrî'nin muhtasar metinlerinde zikredilenlerle amel etmelidir. Çünkü bu metinler, fakihler arasında yaygınlık kazanmış, çokça ezberlenmiş ve rivayet edilmiştir. Ayrıca ders kitabı olarak okutuldukları gibi pek çok şerh, haşiye ve talike konu edilmişlerdir. “Mütûn” denildiği zaman murat edilen de bunlardan başkası değildir. *Vikâye*, *Kenzü'd-dekâik* ve *Nukâye* gibi müteahhirûn dönemi muhtasarlara, -her ne kadar müellifleri, salih, kâmil ve fazilet ehli kimseler olsa da- mütekaddimûn dönemi metinlerinin sahip olduğu meziyetlerden yoksundurlar. Zira bunlarda isnat ve delillere yer verilmediği gibi, görüşlerin gerek naklinde gerek de betimlenmesinde birtakım hata ve tağyir unsurlarına rastlanmaktadır. Ayrıca aşırı ihtisar etme düşüncesiyle yapılan tasarruflar manayı bozacak derecededir. Hal böyle olunca bu metinlere öncekiler kadar itibar edilmemelidir. Ancak bu metinler külliyyen yok da sayılmaz. Bunlardan istifade, sadece mezhebe aidiyetinde şüphe olmayan veya mezhebin asıllarına ve şer'î delillere muvafık olan görüşlerle amel şeklinde olabilir. Değilse meseleler sırf bu metinlerde zikredildi diye amel edilmez veya fetvâ verilmez. Müteahhirûn dönemi metinlerine yöneltilen bir eleştiri de bunların müteahhirûn fetvâlarıyla dolu olmasıdır.⁹⁶

Müteahhirûn dönemi metinlerine kuşku ile yaklaşanların değerlendirmeleri genel hatlarıyla böyledir. Bu kanaate sahip olanların başında Şehâbeddin el-Mercânî ve onun ifadelerini aynıyla tekrar eden Muhammed Bahît el-Mutîî (ö. 1935) gelmektedir. Ayrıca günümüz yazarlarından *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* müellifi Gulâm Mustafa es-Sindî de bu kanaattedir.⁹⁷

Mercânî'nin delilden muradı, görüşlerin dayanakları ise eğer Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı da dâhil olmak üzere ilk dönem metinleri de delilden yoksun eserlerdir. Senetten kastı da İmam Muhammed'in eserlerinde olduğu gibi Ebû Hanîfe'ye uzanan senet zinciri ise bu konuda da ilk dönem metinleri ile son dönem metinleri ortaktır. Eğer bununla görüş sahiplerinin isimlerinin açıkça zikredilmesi kastediliyorsa⁹⁸ haklı

⁹⁶ Mercânî, *Nâzûratü'l-Hak*, 148, 179-180; Mutîî, *Irşâdü'l-mille ilâ isbâti'l-ehille*, 352-53; Mutîî, *Risâletün fî beyâni'l-kütübi'l-lefi yüavvelü aleyhâ*, 73-74; Ayrıca bk. Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 239.

⁹⁷ Bk. Sindî, *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, 31.

⁹⁸ Nitekim Mercânî, ilk dönem metinlerinde önce Ebû Hanîfe'nin kavlinin zikredildiğini, ihtilafa değinmek istediklerinde ise muhalif görüşlerin “Ebû Yûsuf'a göre”, “Muhammed ve Züfer dedi ki” gibi ifadelerle açıkça belirtildiğini söylemektedir. Mercânî, *Nâzûratü'l-Hak*, 148.

bir itiraz olsa bile yapılan genellemenin doğru olmadığını söylemeliyiz. Zira Halebî'nin *Mülteka*'sında büyük oranda görüşler sahiplerine izafe edilirken, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı halde tercih edilen ve herhangi bir tasrihte bulunulmayan görüşler bulunmaktadır. Örneğin, yatsı vakti Ebû Hanîfe'ye göre vitir namazının da vaktidir. İmâmeyn'e göre ise vitrin vakti yatsıdan sonra başlar. Kudûrî *Muhtasar*'ında İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiş, ancak bunu belirtmemiştir.⁹⁹ Görüş sahiplerinden nakilde bulunulurken manayı değiştirecek, hatta bozacak derecede tasarrufta bulunulduğu şeklindeki itiraza ise benzer bir durumun Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında da olduğunu ve daha önce zikredilen akarın davası meselesinin buna örnek olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁰

Mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi metinleri arasında gerek telif gayeleri gerekse yöntem, dil ve üslûp açısından farklılık olduğu malumdur. İlk dönem metin sahiplerinin kurucu imamlara yakın bir zaman diliminde yaşamış olmalarının yaptıkları nakillerin daha sağlam kabul edilmelerinde büyük payı vardır.¹⁰¹ Ancak bu durumun müteahhirûn dönemi metinlerini görmezden gelmeye ve bir nevi fihrist muamelesi yapmaya mesnet teşkil etmesi doğru olmasa gerektir.¹⁰² Kaldı ki VII/XIII. yüzyıldan itibaren yaşayan ve Mercânî'den daha fazla mezhep birikimine hâkim olduklarını söyleyebileceğimiz pek çok Hanefî fakihî bu metinlere itibar etmiştir. Dolayısıyla Mercânî ve benzer görüş sahiplerinin böyle keskin bir tavır takınmaları Uğur'un da kaydettiği üzere “muhtasarlar hakkındaki mevcut anlayışa itiraz ve kendine göre olması gerekenin ifadesi olarak değerlendirilebilir.”¹⁰³

⁹⁹ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 26. İbnü'l-Hümâm bu duruma şu ifadelerle işaret etmektedir: “İhtilaflı meselelerde görüşlerden sadece birinin zikredilmesi sika âlimlerin sözlerinde fazlaca bulunur. Bundan dolayı metin sahiplerinin, ihtilaflı meselelerin pek çoğunda sadece Ebû Hanîfe'nin kavlini zikrettiklerini görmekteyiz.” İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, X, 60.

¹⁰⁰ Başka örnekler için bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 201, VIII, 394, IX, 80, X, 378.

¹⁰¹ Bk. Mercânî, *Nâzûratü'l-Hak*, (2 numaralı dipnot), 149.

¹⁰² Bk. Leknevî, *et-Ta'likâtü's-seniyye*, 106-7. Hatta İbn Âbidîn, müteahhirûn dönemi eserlerinin zapt, ihtisar ve meseleleri cem etme yönünden mütekaddimûn dönemi eserlerinden başarılı olduğunu, bununla birlikte üstünlüğün yine de öncekilere ait olduğunu belirtmektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 28. Ayrıca bk. Kuzât, *Kavâidü't-tashîh ve't-tercîh fi'l-mezhebi'l-Hanefî*, 100.

¹⁰³ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 240.

II. Mütûn-i Erbaa

Bu başlık altında Mütûn-i Erbaa kavramı ve bu terkinin altını dolduran kitaplar hakkında bilgi verilecektir. Dört metnin her birinin bazı örnekler üzerinden tercihte takip ettiği yöntem üzerinde durulacaktır.

A. Mütûn-i Erbaa Terkibi

Günümüzde yaygın olduğu şekliyle “Mütûn-i Erbaa” terkinin, Burhânüşşerîa’nın *Vikâyetü’r-rivâye fî mesâilî’l-Hidâye*’si, Mevslî’nin *el-Muhtâr li’l-fetvâ*’sı, İbnü’s-Sââtî’nin *Mecmau’l-bahreyn ve mülteka’n-neyyireyn*’ı ve Neseî’nin *Kenzü’d-dekâik*’ini ifade etmektedir.¹⁰⁴ Ancak bu kullanım genellikle şifahi olup ya kaynak gösterilmemekte ya da sadece Leknevî’ye atıfta bulunmaktadır. Hâlbuki Mütûn-i Erbaa müellifi olduğu belirtilen fakihlerle Leknevî arasında yaklaşık altı asır gibi uzun bir zaman dilimi vardır. Acaba “Mütûn-i Erbaa” ifadesini ondan daha önce kullanan var mıdır veya varsa kastettiği aynı şey midir?

Yaptığımız taramada benzer bir kullanıma ilk defa Halebî’nin (ö. 956/1549) *Mültekâ*’sında rastladık. O, *Muhtasarü’l-Kudûrî, Vikâye, Muhtâr ve Kenzü’d-dekâik*’i esas alarak hazırladığı *Mültekâ* isimli muhtasarının hatimesinde “Kütüb-i Erbaa meselelerinden hiçbirini dışarıda bırakmamaya gayret ettiğini”¹⁰⁵ ifade etmektedir. Ancak bu ifade ile ıstılah halini almış bir terkipten bahsetmediği açıktır. Kâtip Çelebî (ö. 1067 /1657) de *Keşfü’z-zünûn*’un “Mültekâ” maddesinde Halebî’nin öğrencisi Ali el-Halebî’nin (ö. 967/1560) *Mültekâ* üzerine yazdığı şerhte Mütûn-i Erbaa üzerine yazılan şerhlere itiraz ve eleştiriler yönelttiğinden söz etmekte ve açık bir şekilde “Mütûn-i Erbaa” ifadesine yer vermektedir.¹⁰⁶ Ancak burada da görüldüğü üzere onun bu ifadesi Halebî’nin kullandığı Kütüb-i Erbaa ifadesinden farklı değildir. Ayrıca her iki kullanımda da *Mecmau’l-bahreyn* bu kapsamın dışında kalmaktadır.

Mezhep içi tercihte itimat edilecek muhtasarları açıklarken İbn Âbidîn de böyle bir ifade kullanmamış, ayrıca bunlar arasında *Mecmau’l-bahreyn*’i zikretmemiştir.¹⁰⁷ Ayrıca İbn Âbidîn, “mütûn-i mutebere” ile hangi metinlerin murat edildiğini beyan

¹⁰⁴ Ebü’l-Hâc, *el-Medhalü’l-mufassal ile’l-fikhi’l-Haneî*, 608.

¹⁰⁵ Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, 709.

¹⁰⁶ Kâtip Çelebî, *Keşfü’z-zünûn*, II, 1814

¹⁰⁷ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmi’l-müfî*, 60.

ederken örnek kabilinden bazı metinler zikretmiş, ancak bunlar içerisinde *Mecmau'l-bahreyn*'e yer vermemiştir. Örnekleme üslûbu içerisinde bazı metinlerin zikredilmemesi anlaşılabilir olsa da ardında bilinçli bir dışarıda bırakma fiili de bulunuyor olabilir. Eğer durum böyle ise bunun gerekçesi, *Mecmau'l-bahreyn*'in mezhep içi râcih görüşleri aktarmaktan ziyade ihtilafları nakletmekle öne çıkması olabilir.

Bu ifadeye görebildiğimiz kadarıyla ilk defa Leknevî ve onunla aynı dönemde yaşamış olan Mahmûd Hamza'da (1821-1887) rastlanmaktadır. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye* isimli eserinde müteahhirûn âlimlerin dört kitaba çok itimat ettiğini ve bunları “Mütûn-i Erbaa” olarak isimlendirdiğini, bunların *Muhtâr*, *Kenz*, *Vikâye* ve *Mecma* olduğunu, bazılarının da *Vikâye*, *Kenz* ve *Muhtasarü'l-Kudûrî* olmak üzere üç kitaba itimat ettiğinden bahsetmektedir.¹⁰⁸ *en-Nâfiu'l-kebîr*'de de benzer ifadelerle meseleyi açıklarken,¹⁰⁹ *Umdetü'r-riâye* mukaddimesinde durum biraz farklıdır. Burada metinlerin en meşhur ve en mutemet olanlarının *Vikâye*, *Kenz* ve *Muhtasarü'l-Kudûrî* olduğunu ve müteahhirûnun bunları “Mütûn-i Selâse” olarak isimlendirdiğini, mutlak biçimde “Mütûn-i Erbaa” dediklerinde ise bu üçü ile beraber *Muhtâr*'ı veya *Mecma*'ı kastettiklerini söylemektedir.¹¹⁰ Ancak ne burada ne de diğer eserlerinde müteahhirûn ile kimi/kimleri murat ettiğini açıklamamaktadır. Görüldüğü gibi birincisinde meşhur olduğu üzere *Vikâye*, *Muhtâr*, *Kenz* ve *Mecma*'dan oluşan eserler zikredilirken, ikinci ifadelerde Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı hem Mütûn-i Selâse hem de Mütûn-i Erbaa'ya dâhil edilmiş, *Muhtâr* veya *Mecmau'l-bahreyn* hakkında tereddüt edilmiştir.

Mahmûd Hamza'nın ifadeleri ise daha sarıhtir. O, *et-Tarîkatü'l-vâziha* isimli eserinde “Bize göre metinler dört tanedir. Ben bunları bir nazımda toplayarak şöyle dedim: Bize göre metinler dört küçük eserden ibarettir: *Vikâye*, *Mecma*', *Kenz* ve *Muhtâr*. Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ise metinlerin üstündedir. Çünkü o, müteahhirûna göre el-Kitab'dır.” demektedir.¹¹¹

¹⁰⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 106-7. وقد كثر اعتماد المتأخرين على الكتب الأربعة، وسموها المتون الأربعة: المختار والكنز والوقاية ومجمع البحرين؛ ومنهم من يعتمد على الثلاثة: الوقاية والكنز ومختصر القدوري.

¹⁰⁹ Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebîr*, 23.

¹¹⁰ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 47.

¹¹¹ Mahmûd Hamza, *et-Tarîkatü'l-vâziha ile'l-beyyineti'r-râciha*, 248.

Görüldüğü gibi günümüzdeki yaygın anlamıyla Mütûn-i Erbaa kavramına Leknevî ve Mahmûd Hamza'ya kadar rastlanmamakta, sıklıkla referans gösterilmesine rağmen Leknevî'nin de bu kavramı yeknesak olarak kullanmadığı anlaşılmaktadır. Her ne olursa olsun özellikle bugün Mütûn-i Erbaa terkibi ile *Vikâye*, *Muhtâr*, *Mecmau'l-bahreyn* ve *Kenzü'd-dekâik*'in kastedilmesi yerleşmiş gibidir.¹¹² Bu yerleşikliğin arkasında *Letâifü'l-işârât* ve *Müştemilü'l-ahkâm* gibi kitaplarda bu dört metindeki mesâil ve tercihlerin önemsenmesinin büyük payı olmalıdır.

B. Mütûn-i Erbaa Kapsamındaki Metinler

Bu başlık altında *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-Hidâye*, *el-Muhtâr li'l-fetvâ*, *Mecmau'l-bahreyn* ve *mülteka'n-neyyireyn* ve *Kenzü'd-dekâik* hakkında bilgi verilecektir.

1. Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-Hidâye

Mâverâünnehir bölgesinin önde gelen Hanefî fakihlerinden Burhânüşşeriâ (VII/XIII. yüzyıl)¹¹³ tarafından Merginânî'nin *el-Hidâye* isimli meşhur eseri esas

¹¹² Bazıları ismi geçen beş kitaba *Hidâye*'nin de eklenmesiyle mütûn-i sitte olarak müstakil bir isimlendirmede bulunduğu söylese de bunun geçmişten herhangi bir referansına rastlayamadık. Bk. Atan, "Burhânü's-Şerî'a'nın Vikâyetü'r-rivâye fî Mesâili'l-Hidâye adlı eserinin tahkik ve tahlili", 27.

¹¹³ Tam Adı, Burhânüşşeriâ Mahmûd b. Sadrişşeriâ el-Evvel Ahmed b. Ubeydillah b. İbrahim b. Ahmed b. Abdilmelik el-Ubâdî el-Mahbûbî el-Buhârî'dir. Lakabı ve kimliğine dair çeşitli görüşler ortaya atılmış, onu *Hidâye* şârihi Tacüşşeriâ (ö. 709/1309) ile karıştıranlar olmuştur. Hayatı hakkında detaylı bilgiye sahip olamadığımız Burhânüşşeriâ, hicri VII. yüzyılın başlarında Buhara'da dünyaya gelmiş, ilk eğitimini babasından almıştır. Hayatının büyük bölümünü Buhara'da geçirirken, siyasi çekişmeler ve Moğol istilasının baş göstermesi üzerine kardeşi ile birlikte 671 (1273) yılında Buhara'yı terk etmek zorunda kalmış, Doğu İran şehirlerinden Kirmân'a gitmiş ve kalan ömrünü burada tamamlamıştır. Vefatına dair kaynaklarda hicri 673 ve 674 gibi farklı tarihler verilmişse de VII. yüzyılın son çeyreğinde vefat ettiği söylenebilir. Buhara Hanefî hukuk ekolünün ilim geleneğini sürdüren önemli ailelerinden birine mensup olduğu anlaşılan Burhânüşşeriâ'ya *Vâkiât* ve *Fetâvâ* isimli iki eser nispet edilmişse de maalesef bu eserlerin kendisine nispeti ve günümüze ulaşip ulaşmadığı konusunda yeterli bilgiye sahip değiliz. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, (neşredeninin dipnotu), IV, 369; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 291; Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, II, 198; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, 260a; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, IV, 429-30; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 338; Leknevî, *en-Nâfü'l-kebir*, 23; Leknevî, *Umdetü'r-riâye alâ Şerhi'l-Vikâye*, 97-106; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 308; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 406; Ebu'l-Hâc, *Münteha'n-nukâye*, 29-32, 36; Kemlâî, *el-Büdüru'l-mediyye*, XVII, 242; Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, 119; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 41-42; Çeker, *Mütûn-i Erbaa'da Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'ye nispet edilen görüşlerin tahkiki (İbâdât bölümü)*, 40-42; Ekinci, *Mütûn-i Erbaa'da İmam Ebû Yûsuf'a atfedilen ibâdetle ilgili görüşlerin tahkiki*, 32-35; Atan, *Burhânü's-Şerî'a'nın Vikâyetü'r-rivâye fî Mesâili'l-Hidâye adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 9-16; Orazov, "Vikâyetü'r-Rivâye fî-Mesâili'l-Hidâye

alınarak kaleme alınmıştır.¹¹⁴ Müellif, kızı tarafından torunu olan Sadrüşşerîa'nın Arap dili ve belagatinden sonra fıkıh ilminde de bir metin ezberlemesi için bu eseri telif etmiş; mevcut muhtasarlar içerisinde “temel fıkıh mesailini ihtiva eden, dizi ve tertibi kusursuz, hem havas (ulema) hem de avam (halk) nezdinde hüsnü kabul görmüş” bir eser göremediği için, “eşsiz, engin dalgalara sahip, kadr ü kıymeti pek büyük ve delilleri güçlü...” olarak nitelendirdiği *Hidâye*'yi esas almıştır. İhtisar ederken olabildiğince titiz davranmış, *Hidâye*'deki delilleri hazfetmiş, istifadeyi artırmak üzere fetvâ ve vâkıât kitapları ile Ebû Hafs Ömer en-Neseffî'nin (ö. 537/1142) ilk manzum fıkıh eserlerinden kabul edilen *el-Manzûmetü'l-hilâfiyye*'sinden gerekli gördüğü birtakım ilavelerde bulunmuş ve metne en sahih görüş ve tercihleri alma prensibini benimsemiştir.¹¹⁵ Sadrüşşerîa'nın beyanından anlaşıldığına göre muhtasar, bir defada değil, Sadrüşşerîa'nın ezberiyle paralel olarak peyderpey kaleme alınmıştır.¹¹⁶

Vikâye'nin en önemli kaynağını hiç kuşkusuz *el-Hidâye* oluşturmaktadır. Müellif, genel olarak hem kitapların hem de meselelerin tertibinde Mergînânî'yi takip etmiştir.¹¹⁷ Ancak yer yer meseleler arası takdim-tehirde bulunmuş, aynı başlık altındaki konuların yerini değiştirmiş, bazı kavramların tariflerini yapmış, bazen de ihtisarin bir gereği olarak meseleleri *Hidâye*'den farklı lafızlarla vaz etmiştir.¹¹⁸ Bazen *Hidâye*'de mutlak olarak zikredilen meselelere gerekli gördüğü kayıtları eklemiş, bazen de *Hidâye*'de birtakım kayıt ve vasıflarla zikredilen meselelerin kayıtlarını hazfetmiştir.¹¹⁹

Adlı Eserin Müellifinin İsim ve Lakabının Tespiti”, 687-94.; Şükrü Özen, “Sadrüşşerîa”, *DİA*, XXXV, 427; Murteza Bedir, “Vikâyerü'r-Rivâye”, *DİA*, XLIII, 106.

¹¹⁴ Eser, daha önce Sadrüşşerîa şerhi içerisinde yayımlanmış (Amman 2006), ilk müstakil edisyon kritiği Ömer Faruk Atan tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış ancak bu çalışma yayımlanmamıştır (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2015). Günümüzde ilk müstakil baskısı Ahmed Mahmûd Şehâde tarafından yapılmıştır (el-Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul 2017). Kitap üzerine ayrıca bir de yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Orazov Orazsahet, *Burhânüşşerîa ve Vikâye adlı eseri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Bursa 2001).

¹¹⁵ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 34-36.

¹¹⁶ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 4.

¹¹⁷ Örneğin, *Hidâye* 57 kitap, 154 bab, 112 fasıl ve 7 mesâil-i şettâdan oluşurken, *Vikâye* 56 kitap, 104 bab, 24 fasıl ve 3 mesâil-i şettâdan oluşmaktadır. Bk. Atan, *Burhânü's-Şerî'a'nın Vikâyetü'r-rivâye fi Mesâili'l-Hidâye adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 55-56.

¹¹⁸ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 50, 57, 61, 67, 72, 83.

¹¹⁹ Bk. Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 46, 49, 52, 57, 65, 81, 355.

Müellif, her ne kadar eserin mukaddimesinde, *Hidâye* mesâilini cem ettiğini söylese de bazen bu prensibi terk etmiş ve *Vikâye*'ye bazı meseleleri almamıştır.¹²⁰ Tercih ve tashih konusunda da Mergînânî'yi büyük ölçüde takip etmiş, ancak zaman zaman ona muhalif tercihlerde de bulunmuştur. Örneğin, mesh hükmünü sona erdiren durumlardan birisi olan mestlerin ayaktan çıkması konusunda *Hidâye*'de “ayağın çoğunun çıkmış olması tamamının çıkması gibidir” görüşü sahih kabul edilirken (hüve's-sahîh), *Vikâye*'de ökçenin çoğunun mestin koncuna kadar çıkmasının mestin tamamının çıkması hükmünde olduğu iltizami olarak tercih edilmiştir.¹²¹ *Hidâye*'de mezhep içi ihtilafın aktarılmakla yetinildiği ve tercihte bulunulmadığı pek çok durumda *Vikâye*'de hem ihtilafli görüşler ve görüş sahipleri hem de tercih lafızları zikredilmeden yalnızca tercih edilen kavillere yer verilmiştir.¹²² Bazen de *Hidâye*'de tercihte bulunmuş olmasına rağmen *Vikâye*'de mezhep içi ihtilaf nakledilmiş, tercihte bulunulmamıştır.¹²³

Vikâye'nin ikinci önemli kaynağını *el-Manzûmetü'l-hilâfiyye* oluşturmaktadır. Müellif her ne kadar mukaddimede bu kitaptan ihtiyaç duyulanları eserine aldığı ifade etse de sarih atıflarda bulunmadığı için *Manzûme*'nin *Vikâye*'ye etki düzeyini bilemiyoruz.

el-Muhîtu'l-Burhânî'nin de önemli kaynakları arasında yer alan Ebû Bekir Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî'nin (ö. 381/991)¹²⁴ *Fetâva'l-Fazlî* isimli fetvâ kitabı, *Vikâye*'de fetvâ ve vâkıât görüşlerinin aktarıldığı önemli kaynaklardan biri olmalıdır. Nitekim nikâhta denklik konusu işlenirken karı-koca arasında denklik aranan

¹²⁰ Krş. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 24, 33; Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 43, 50.

¹²¹ Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 31; Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 49. Diğer bir örnek de cuma namazının eda şartlarından biri olan “mısırın (şehir)” tarifi ile ilgilidir. Mergînânî, Ebû Yûsuf'un Kerhî'nin de tercih ettiği görüşünü tercih ederken (ve hüve'l-azhar), Burhânüşşerîa, Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayeti metne almıştır. Bk. *el-Hidâye*, I, 82; *Vikâye*, 86. Başka bir örnek ise içerisine necaset düşmüş kuyu boşaltılırken kullanılacak kovanın durumudur. *Hidâye*'de her kuyunun kendi kovasına itibar edileceği kaydedilirken, *Vikâye*'de ortalama bir kovaya itibar edileceği kabul edilmiştir. Bk. *el-Hidâye*, I, 25; *Vikâye*, 43.

¹²² Bk. Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 50, 53, 57, 66, 71, 72, 82, 89.

¹²³ Bk. Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 45.

¹²⁴ Tam adı, Ebû Bekir Muhammed b. el-Fazl b. Muhammed b. Cafer b. Zür'a el-Esedî el-Fazlî el-Kümârî'dir. Hicri 4. asrın başlarında Buhara'da doğmuştur. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Buhara'nın önde gelen fakihlerinden olduğu belirtilen Fazlî Hanefî fikhını Abdullah es-Sebezmûnî'den (ö. 340/952) almıştır. Kendisine *Kitâbü'l-fevâid fi'l-fikh* isimli bir kitap da isnat edilmektedir. 80 yaşında iken hicri 381 yılında Buhara'da vefat etmiştir. İbadet konularındaki fikhi görüşleri hakkında İman Subhî tarafından yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bk. İman Subhî, *Fikhü'l-İmâm Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-ibâdât*, 7-19.

hususlardan birinin de din ve takva olduğu ve fasığın fiskını izhar etmese salih bir babanın kızına denk olmadığı görüşü zikredilmiş, bunun Fazlî'nin tercihi olduğu vurgulanmıştır (*fi'htiyâri'l-Fazlî*).¹²⁵

Kocanın mehir borcunu ödedikten sonra karısını sefer mesafesi bir yere götürmesinin caiz olup olmadığı konusunda Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin fetvâsının zikredilmesinden¹²⁶ *Kitâbü'n-Nevâzil*'den¹²⁷ istifade edildiği anlaşılmaktadır. Dengi olmayan biriyle evlenen mükellef ve hür bir kızın nikâhın geçerli olmadığı konusunda Kâdîhân'ın Ebû Hanîfe'den gelen Hasan b. Ziyâd rivayeti ile fetvâ verdiğinin belirtilmesinden *Fetâvâ Kâdîhân*'dan,¹²⁸ Kitâbü'l-kazâ'daki bir meselede Serahsî'nin Ebû Yûsuf'un kavlini tercih ettiğinin zikredilmesinden de¹²⁹ *el-Mebsût*'tan¹³⁰ istifade edildiği anlaşılmaktadır. Bunlar dışında *Bidâyetü'l-mübeddî*'nin iki önemli kaynağı olan İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*'i ile Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı da *Vikâye*'nin dolaylı kaynakları arasında zikredilebilir.

Daha önceki muhtasarların hemen tamamında olduğu gibi *Vikâye*'de de umumiyetle Ebû Hanîfe'nin kavilleri esas alınmış ve tercihler çoğunlukla iltizami surette cereyan etmiştir. Mamafih bazen Ebû Hanîfe'nin ismi açıkça zikredilerek “kâle Ebû Hanîfe”, “inde Ebî Hanîfe”, “rave'l-Hasen an Ebî Hanîfe” veya “ihtelefû alâ kavli Ebî Hanîfe” gibi ifadelerle görüş veya rivayetler aktarılmıştır.¹³¹ Sık olmasa da İmâmeyn'in,¹³² sadece Ebû Yûsuf¹³³ veya sadece Şeybânî'nin,¹³⁴ iki defa Züfer'in¹³⁵

¹²⁵ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 155. Benzer ifadelerle Kâdîhân'ın da bu görüşe yer verdiği göz önünde bulundurulursa müellif bu görüşü *Fetâvâ Kâdîhân*'dan da almış olabilir. Bk. Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 309. Mergînânî, bu görüşü zikretmemektedir. Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 196.

¹²⁶ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 161. Nitekim Mergînânî, bu görüşü temrîz siygasıyla zikrederken Semerkandî'den bahsetmez. Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 206.

¹²⁷ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Kitâbü'n-Nevâzil*, 307.

¹²⁸ Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 296.

¹²⁹ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 350.

¹³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, IXX, 27.

¹³¹ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 45, 70, 153, 175, 186, 188, 193, 206, 219, 309, 328, 361, 364, 403, 466, 469, 485, 533, 543.

¹³² Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 39, 44, 45, 46, 89, 98, 109, 110, 113, 175, 216, 217, 218, 238, 295, 309, 345, 351, 362, 364, 383, 403, 447, 469, 533, 543.

¹³³ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 47, 54, 98, 110, 111, 120, 186, 232, 273, 293, 296, 297, 301, 315, 317, 322, 331, 341, 348, 348, 350, 463, 471, 488, 537, 554.

¹³⁴ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 39, 52, 81, 111, 118, 160, 175, 186, 189, 207, 217, 218, 221, 273, 293, 296, 297, 301, 318, 341, 350, 400, 457, 460, 467, 483, 488, 537, 554.

¹³⁵ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 186, 210. Kocası kaybolan ve yeri bilinmeyen bir kadının evli olduğuna dair şahit getirmesi halinde hâkimin nafakaya hükmetme meselesinde İmam Züfer'in

ve bir defa da Şa'bî'nin (ö. 104/722)¹³⁶ görüşüne yer verilmiştir. *Vikâye*'nin Mütûn-i Erbaa içerisindeki meşâyih fetvâlarına en çok yer veren metin olduğunu söyleyebiliriz.¹³⁷

Metinde kullanılan tercih ve tashih lafızları ise şunlardır: “Bihî yüftâ”,¹³⁸ “yüftâ bihî”,¹³⁹ “hüve'l-muhtâr”,¹⁴⁰ “fi'l-muhtâr”,¹⁴¹ “fî zâhiri'r-rivâyê”,¹⁴² “fî zâhiri'l-mezheb”,¹⁴³ “hüve'l-azhar”,¹⁴⁴ “fi'l-azhar”,¹⁴⁵ “ve bihî uhize”,¹⁴⁶ “aleyhi'l-ekser”,¹⁴⁷ “bihî yu'melü”,¹⁴⁸ “ve hüve ehabbü”,¹⁴⁹ “fi'l-esah”,¹⁵⁰ “fi's-sahîh”,¹⁵¹ “hüve's-sahîh”,¹⁵² “hüve'l-esah.”¹⁵³ Yapılan tercihler bazen örf,¹⁵⁴ teamül,¹⁵⁵ ihtiyat,¹⁵⁶ istihsan¹⁵⁷ ve kıyasla¹⁵⁸ gerekçelendirilmiş, müellifin yaşadığı dönemde mevcut olan uygulama veya durumu göstermek üzere “el-ân, fî zamâninâ ve el-yevm” tabirleri kullanılmıştır.¹⁵⁹

Müteahhirûn metinleri arasında en çok itibar edilen metinlerden biri olan *Vikâye*, sonrasındaki pek çok muhtasara temel teşkil ettiği gibi üzerine pek çok şerh de yazılmıştır. Bunların en meşhurları arasında Sadrüşşerîa, İbn Melek (ö. 797/1395),

görüşü zikredilmiş ve “bugün ihtiyaçtan dolayı kadılar bu görüşle amel etmektedir” denilerek Züfer'in görüşü tercih edilmiştir. Ayrıca bk. Aytekin, “İmam Züfer'in Hanefi Mezhebinde Tercih Edilen Görüşleri”, 198.

¹³⁶ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 554.

¹³⁷ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 59, 66, 85, 90, 91, 93, 155, 297, 347, 350.

¹³⁸ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 54, 55, 151, 155, 160, 191, 211, 227, 322, 351, 358, 427, 447, 457, 460, 463, 467, 469, 525.

¹³⁹ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 373, 426.

¹⁴⁰ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 54, 88, 93.

¹⁴¹ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 161, 421.

¹⁴² Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 120, 161, 373, 403, 479.

¹⁴³ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 347.

¹⁴⁴ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 174.

¹⁴⁵ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 371.

¹⁴⁶ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 62.

¹⁴⁷ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 155.

¹⁴⁸ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 89.

¹⁴⁹ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 465.

¹⁵⁰ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 86, 113, 114, 117, 159, 171, 179, 193, 208, 229, 243, 281, 284, 327, 337, 358, 400, 490, 492, 493, 506, 507.

¹⁵¹ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 157, 200, 295, 310, 319, 349, 489.

¹⁵² Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 66, 119, 153, 155, 209, 228, 290, 299, 515.

¹⁵³ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 327, 539.

¹⁵⁴ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 191, 227.

¹⁵⁵ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 471.

¹⁵⁶ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 355, 358, 376.

¹⁵⁷ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 92, 314, 355, 362, 400, 404, 446, 479, 505.

¹⁵⁸ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 400.

¹⁵⁹ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 305, 326, 358, 373, 377.

Musannifek (ö. 875/1470), Timurtâşî ve Şürünbülâlî'nin (ö. 1069/1659) kitapları zikredilebilir.¹⁶⁰

2. el-Muhtâr li'l-fetvâ

Cemâleddin el-Hasîrî'nin (ö. 636/1238) önde gelen öğrencilerinden olan Mevsîlî (ö. 683/1284)¹⁶¹ tarafından kaleme alınmıştır. Mevsîlî, gençlik yıllarında bazı yakınlarının kendisinden, İmam Ebû Hanîfe'nin mezhebini derleyen ve sadece onun görüş ve fetvâlarından oluşan bir muhtasar telif etmesini istemesi üzerine bu kitabı yazmış, muhtevasına uygun olacak şekilde esere, *el-Muhtâr li'l-fetvâ* ismini vermiştir. Yazıldığı günden itibaren ilgi gören metne Mevsîlî, başka bir talep neticesinde fukahanın görüş ve ihtilaflarını göstermek üzere birtakım rumuzlar eklemiştir. Buna göre İmam Ebû Yûsuf'un ihtilafı “س”, İmam Muhammed'in ihtilafı “م”, her ikisinin

¹⁶⁰ Diğer çalışmalar için ayrıca bk. Ebu'l-Hâc, *Münthehe'n-nukâye*, 71-75; Atan, *Burhânü's-Şerî'a'nın Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 40-49; Bedir, “Vikâyetü'r-rivâye”, *DİA*, XLIII, 107-108.

¹⁶¹ Tam adı, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd b. Mahmûd el-Mevsîlî'dir. 29 Şevval 599 (11 Temmuz 1203) tarihinde Musul'da doğmuştur. İlk eğitimini aynı zamanda devrinin âlimlerinden olan babası Ebu's-Senâ Mahmûd (ö. 623/1226) ve İbn Taberzez'den (ö. 607/1210) aldı. Ebû Muhammed er-Ruhâvî (ö. 612/1215), İbnü'l-Ahdar (ö. 611/1214), Kalânîsî (ö. 633/1235) ve Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234) gibi devrinin önemli fakih, muhaddis ve mutasavvıflarından dersler aldı. Daha sonra Şam'a gidip İmam Muhammed'in eserlerini rivayet ve şerh etmekle meşhur olan devrin önemli fakihlerinden Cemâleddin el-Hasîrî (ö. 636/1238)'den ders aldı. Hicri 667 yılında tekrar Irak'a döndü. Küfe'de bir müddet kadılık görevini deruhte etikten sonra bu vazifeden azledilince Bağdat'a döndü ve vefatına kadar on altı sene boyunca Meşhed-i Ebî Hanîfe el-Azamiyye'de ders ve fetvâ işleriyle meşgul oldu. Önde gelen talebeleri arasında muhaddis Abdülmümin ed-Dimyâtî (ö. 705/1306), *Muhtâr'ı Tevcihü'l-Muhtâr* ismiyle şerh edip defalarca kendisine okuyan İbrahim b. Ahmed b. Bereke el-Mevsîlî, Kutbüddin el-Halebî, İbnü'l-Füvâtî'nin ismi zikredilebilir. Kaynaklarda yer verilen gerek hocaları gerek de talebelerinin farklı mezhep ve meşreplere mensup kişilerden oluştuğu, özellikle ilk eğitimini aldığı hocalarının muhaddis kimliğiyle ön plana çıktıkları dikkate alındığında Mevsîlî'nin Hanefî fukahasından olması yanında hadis rivayetiyle de meşgul olduğu anlaşılmaktadır. 19 Muharrem 683 (7 Nisan 1284) tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir. Günümüze ulaşan ve üzerine pek çok çalışma yapılmış olan *el-Muhtâr li'l-fetvâ* ve *el-İhtiyâr li tal'lîli'l-Muhtâr* dışında kaynaklarda kendisine *el-Müştemil alâ mesâilî'l-Muhtasar* (*el-Fevâidü'l-müştemile alâ mesâilî'l-Muhtasar ve't-Tekmile*) ve *Şerhu'l-Câmîi'l-kebîr* ve *Kitâbü'l-fevâid* gibi eserler de nispet edilmektedir. Bk. Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, neşredenin girişi, I, 5-14 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 452; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 176; Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, II, 220-21; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, 260b-261a; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, IV, 239; Ali el-Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye*, II, 466-67; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 416; Edirnevî, *Mehâmmü'l-fukahâ*, Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye, nr. 2931, vr. 78a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 106; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 135-136; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 295; Kemlâî, *el-Büdûru'l-mediyye*, X, 5-7; Çeker, *Mütûn-i Erbaa'da Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'ye nispet edilen görüşlerin tahkiki*, 43-45; Ekinci, *Mütûn-i Erbaa'da İmam Ebû Yûsuf'a atfedilen ibâdetle ilgili görüşlerin tahkiki*, 35-37; Kurt, *Mevsîlî'nin İhtiyâr adlı eserinde örf ve adet*, 1-4; Yaylalı, “Mevsîlî”, *DİA*, XXIX, 487.

ihtilafı “سَم”, İmam Züfer’in ihtilafı “ز” ve İmam Şâfi’î’nin ihtilafı “ف” harfi ile gösterilmiştir.

Daha sonra kendisinden, metinde zikredilen meselelerin illet ve dayanaklarını, meydana geliş durumlarını, usûlî temellerini açıklayan, aynı zamanda metinde bulunmamakla beraber ihtiyaç duyulan bazı fûrû’ konularını içeren ve bütün bunları yaparken hem imamlar arası ihtilafı hem de bu ihtilafın gerekçelerini özetle aktaran bir şerh yazması istenmiş, o da bu talebe icabet ederek, zikri geçen hususlara ek olarak sıkça meydana gelen fıkıh meselelerini ve fetvâ verirken ihtiyaç duyulacak bazı rivayetleri ilave ederek *el-İhtiyâr li-ta’lîl-i-Muhtâr*’ı telif etmiştir.¹⁶²

Mevsîlî’nin metni yazarken istifade ettiği kaynaklar hakkında kendi sarîh beyanı olmadığı için kesin malumatımız olmasa da yapılan bir mukayesede daha çok Kudûrî’nin *Muhtasar*’ını esas aldığı, ancak daha veciz ifade yapıları kullanarak mesele ve kitap başlıklarında takdim ve tehirlerde bulunduğu tespit edilmiştir.¹⁶³

Metinde müellifin de belirttiği üzere ihtilaflı görüşler rumuzlarla gösterilmiş, genelde Ebû Hanîfe’nin görüşleri benimsenmiş, bundan dolayı Ebû Hanîfe’nin ismine metinde iki yer hâricinde yer verilmemiş,¹⁶⁴ tercihler iltizami olarak yapılmış, ilgili açıklama ve detaylara şerhte yer verilmiştir. Bununla birlikte metinde nadir de olsa görüş sahiplerinin isimlerinin zikredildiği olmuştur. İki meselede İmâmeyn’in kavline yer verilmiş ve bunlar tercih edilmiştir. Bunlardan biri müzaraa akdi, diğeri de şahitlerin tezkiyesi ile ilgilidir.¹⁶⁵

Müstakil olarak Ebû Yûsuf’un bir görüşüne bir de ondan gelen rivayete yer verilmiştir: Onun bir hâkimin diğere gönderdiği yazıda şahitlerin isimlerinin baba ve dedelerinin isimleriyle beraber yazılmalarını şart koşmadığı zikredilmiş, bu görüşün Serahsî tarafından tercih edildiğine değinilmiştir.¹⁶⁶ Nitekim *Vikâye*’de de aynı husus göze çarpmaktadır. Ekini biçme, kaldırma, harman etme ve savurma ücretini yalnızca

¹⁶² Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 35-37.

¹⁶³ Ençakar, *Kerhî’nin Muhtasar’ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*, 16.

¹⁶⁴ Kitâbü’l-Eymân’da “Ebû Hanîfe dedi ki: Dehr nedir bilmiyorum” şeklinde bir sözüne yer verilmiş (Mevsîlî, *Muhtâr*, 214) ve meydana gelmesi istenmeyen bir şarta bağlanan nezirde Ebû Hanîfe’den son olarak yemin kefareti ödenmesinin yeterli olacağına nakledildiği zikredilmiştir (Mevsîlî, *Muhtâr*, 217).

¹⁶⁵ Mevsîlî, *Muhtâr*, 129, 167.

¹⁶⁶ Mevsîlî, *Muhtâr*, 110.

amile şart koşmanın cevazı konusunda da Ebû Yûsuf'tan gelen rivayet tercih edilmiştir (aleyhi'l-fetvâ).¹⁶⁷

İmam Muhammed'in bir görüşüne, iki yerde de ondan gelen rivayete açıkça temas edilmiştir. Onun mekruhu haramla eşdeğer gördüğü, Şeyhayn'ın ise harama yakın olarak değerlendirdiği açıkça,¹⁶⁸ tamamı boşaltılamayan kuyudan iki yüz kovadan üç yüz kovaya kadar çıkarılması gerektiği şeklindeki görüşü¹⁶⁹ ise isim belirtilmeden zikredilmiştir. Ondandır gelen hâkimlerin menkul mallar hakkındaki yazışmalarının geçerli olduğu şeklindeki rivayet açıkça tercih edilmiş (aleyhi'l-fetvâ),¹⁷⁰ vakfedilmesi teamül halini almış malların vakfının cevazı konusundaki rivayette ise tercih ifadesi kullanılmamıştır.¹⁷¹

Yalnızca bir yerde İmam Züfer'in "Dava açmaya vekil olanın (vekil bi'l-husûme) borcu kabz etmeye vekil (vekil bi'l-kabz) olmadığı" şeklindeki görüşü "el-fetvâ alâ kavli Züfer" denilerek tercih edilmiştir.¹⁷²

Bir meselede meşâyih'in ihtilafına temas edilmiş, müteahhirûn fukahânın görüşlerine ise bazıları "kâlû" ve "kîle" cümle öbekleriyle olmak üzere dört meselede yer verilmiştir.¹⁷³ Örneğin, Kur'an talimi ve imamlıkta icare meselesinde

¹⁶⁷ Mevsilî, *Muhtâr*, 168. Bu konuda *Vikâye*'de aynı rivayet, teamülle kayıtlanmış ve Serahsî'nin "bizim diyarımızda esah olan budur" sözü aktarılmıştır (Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 471). *Kenzü'd-dekâik*'te ihtilafa değinilmeksizin bu işlemin fasit olduğu belirtilmiştir. (Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 597). *Mecmau'l-bahreyn*'de tercihte bulunulmamıştır (İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 505-6).

¹⁶⁸ Mevsilî, *Muhtâr*, 239.

¹⁶⁹ Mevsilî, *Muhtâr*, 20.

¹⁷⁰ Mevsilî, *Muhtâr*, 110. Mevsilî, tercihine ihtiyacı gerekçe göstermiştir. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 225. Burhânüşşerîa, aynı rivayeti "aleyhi'l-müteahhirûn" ifadesiyle tercih etmiştir (Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 350). Nesefî ise "had ve kısas dışında geçerlidir" ifadeleriyle aynı rivayeti tercih etmiş, ancak ne rivayete işaret etmiş ne de tercih lafzı kullanmıştır (Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 462). Aynı rivayeti İbnü's-Sââtî, İmam Muhammed'in görüşü olarak sunmuş ve "ale'l-muhtâr" lafzı ile tercih etmiştir (İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, 744).

¹⁷¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 520. Aynı konuda Burhânüşşerîa, çeşitli örnekler vererek "aleyhi ekseru fukahâi'l-emsâr" ifadesini kullanmıştır (Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 297). Nesefî ise aynı görüşü doğrudan tercih etmiştir (Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 403).

¹⁷² Mevsilî, *Muhtâr*, 136. Bu tercih, fesâd-ı zamanla ilişkilendirilmiştir. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 397. Burhânüşşerîa ve Nesefî'nin tercihleri de bu yönde olmakla birlikte onlar Züfer'e temas etmemişlerdir. *Vikâye*'de ibare للوكيل بالخصومة القبض عند الثلاثة كالوكيل بالتقاضي في ظاهر الرواية ويفتق بعدم قبضها الآن şeklinde iken (Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 373), *Kenzü'd-dekâik*'te mesele للوكيل بالخصومة والتقاضي لا يملك القبض şeklinde zikredilmiştir (Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 490).

¹⁷³ Mevsilî, *Muhtâr*, 135, 139, 177. Bunlardan birinde *Vikâye*'de Semerkandî'nin fetvâsı olarak zikredilen "zevceyi sefer mesafesine götürmememe" görüşü *Muhtâr*'da "aleyhi'l-fetvâ" ifadesiyle tercih edilmiştir (Mevsilî, *Muhtâr*, 177). Diğeri ise yiyecek (taam) satın alması üzere

müteahhirûnun görüşü zikredilerek (بعض أصحابنا المتأخرين قال: يجوز على التعليم والإمامة في زماننا، وعليه الفتوى) tercih edilmiştir.¹⁷⁴

İltizami tercihlerin yanında toplam on meselede “aleyhi’l-fetvâ”¹⁷⁵ ve bir meselede “fi’l-esah”¹⁷⁶ ifadeleri ile tercihte bulunulmuştur.

Eser üzerine müellif başta olmak üzere İbrahim b. Ahmed el-Mevsilî, Fahreddin ez-Zeylaî (ö. 743/1343), Muhammed b. İlyâs el-Konevî, İbn Emîr Hâc (ö. 879/1474) ve İbn Kutluboğa gibi önde gelen fakihler tarafından pek çok şerh yazılmıştır. Ayrıca Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ali ed-Dımaşkî (ö. 782/1380) tarafından *et-Tahrîr* ismiyle ihtisar edilmiştir.¹⁷⁷

3. Mecmau’l-bahreyn ve mülteka’n-neyyireyn

Muzafferüddin İbnü’s-Sââtî (ö. 694/1295)¹⁷⁸ tarafından Kudûrî’nin *Muhtasar’ı* ile Ebû Hafs Ömer en-Nesefî’nin *Manzûme*’si birleştirilmek suretiyle kaleme

vekile para verildiğinde taandan ne anlaşılacağı konusundadır. *Vikâye*’de “eğer dirhem çoksa buğdaya, azsa ekmeğe ve orta ise una hamledilir” şeklinde iltizami olarak tercih edilen görüş (Burhânüşşeria, *Vikâye*, 369), *Muhtâr*’da temrîz siygası (kîle) ile zikredilmiştir (Mevsilî, *Muhtâr*, 135). *İhtiyâr*’da örfle itibarla böyle söylendiğinin belirtilmesine bakılarak (Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 388), Burhânüşşeria’nın yaşadığı bölgede örf halini alan bu durumun Mevsilî’nin yaşadığı yerde aynı durumun tam olarak söz konusu olmadığı yorumu yapılabilir.

¹⁷⁴ Mevsilî, *Muhtâr*, 99.

¹⁷⁵ Mevsilî, *Muhtâr*, 99, 129, 136, 155, 167, 168, 169, 177.

¹⁷⁶ Mevsilî, *Muhtâr*, 213.

¹⁷⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, (neşredeninin mukaddimesi), I, 16, 17.

¹⁷⁸ Tam adı, Muzafferüddin Ebü’l-Abbas Ahmed b. Nûriddin Ali b. Tağlib b. Ebi’d-Diyâ’ et-Tağlibî el-Ba’lebekkî el-Bağdâdî’dir. 10 Zilkade 651 (1 Ocak 1254) yılında Bağdat’ta dünyaya gelmiştir. Heyet ve astronomi ilminde devrinin önde gelen bilginlerinden olan ve Mustansiriye medresesinin meşhur saatlerini yapan babasının mesleğine nispetle “saatçinin oğlu” manasında İbnü’s-Sââtî olarak anılır olmuştur. Bazı yazarlar tarafından Mustansiriye camiinde bir dönem vekâleten hutbe irat etmesi gerekçe gösterilerek Abbasîlere nispet edilmişse de meşhur olan, sonraları farklı kollara da ayrılmış bulunan meşhur Arap kabilesi Tağlib’e mensup olduğu yönündeki bilgidir. *Keşfü’l-esrâr fi usûli’l-fikh* ve *Telhîsu’l-Kudûrî* gibi eserlerin müellifi olan Zahîrüddin el-Buhârî (ö. 668/1269), Şemseddin İbnü’s-Saykal el-Cezerî (ö. 701/1301) ve Ebu’l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) gibi âlimlerden dersler almıştır. Fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, Arap dili ve edebiyatı gibi pek çok ilimde söz sahibi olan İbnü’s-Sââtî, 4 Cemâziyelevvel 694’te (22 Mart 1295) 41 yaşında Bağdat’ta vefat etti. Cüneyd-i Bağdâdî’nin kabri yanında defnedildi. Tâceddin İbnü’s-Sebbâk (ö. 750/1349), oğlu Mecdüddin ve kızı Fâtıma önde gelen öğrencileri arasındadır. *Mecmau’l-bahreyn* dışında yine kendisi bu eserini şerh etmiştir. Yanı sıra İbn Kemûne (ö. 676/1277) isimli Yahudi bir filozofun nübüvvetle ilgili iddia ve hezeyanlarına cevap olarak telif ettiği *ed-Dürrü’l-mendûd fi’r-reddi alâ feylesüfi’l-Yehûd* isimli reddiye, Âmidî’nin *el-İhkâm*’ı ile Pezdevî’nin *Kenzü’l-vüsûl*’ünü cem ederek ve bazı ilavelerde bulunarak kaleme aldığı *Nihâyetü’l-vüsûl ilâ ilmi’l-usûl* (*Bedû’n-nizâm*) isimli fıkıh usûlü eseri İbnü’s-Sââtî’ye ait eserlerdendir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mudiyye*, I, 80-81; İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-terâcim*, 156; Kefevî, *Ketâibü a’lâmi’l-ahyâr*, 363b-364a; Temîmî, *et-Tabakâtü’s-seniyye*, I, 400-401; Kâtip Çelebî, *Keşfü’z-zünûn*, II, 1599-1600; Leknevî, el-

alınmıştır. Ancak müellif, sadece bu iki metne bağlı kalmamış gerek içerik gerek de tertip ve üslup olarak eseri ileri bir noktaya taşımıştır. İçerisine bu iki eserde yer almayan pek çok mesele eklemiş ve bunları istidrak anlamında ۛ harfi ile göstermiştir.

İbnü's-Sââtî, eserinde sıkça hem mezhep içi ihtilafa hem de İmam Mâlik ve Şâfiî'nin görüşlerine yer vermiştir. İhtilafları, Mevsilî'nin aksine rumuzlar yerine cümle yapıları ile göstermiştir. Daha önce bir benzerine rastlanmayan bu yöntemin benimsenmesindeki asıl gaye, kendi ifadesiyle fakihlerin isimlerini zikredip kitabı uzatmaktan kurtarmak ve rumuzların bir şekilde kitaptan çıkması neticesinde hedeflenen gayenin zayi olmasının önüne geçmektir. Her fakih için müstakil ifade yapısı kullanan İbnü's-Sââtî'nin Hanefî mezhebinin üç imamı için tayin ettiği cümle yapıları, görüşler hiyerarşisi hakkında önemli bir de nükte taşımaktadır:

“Anlam bildirmede fiile ihtiyaç duymadığı için isim cümlesi, diğer cümlelerden daha üstündür ve bu da İmam Ebû Hanîfe'nin kavline yaraşır. Muzari fiil murablık noktasında isme benzeyerek mazi fiilden üstün olduğundan bunu, Ebû Yûsuf'un kavilleri için kullanmak daha münasıptir. Hal böyle olunca Şeybânî'nin kavlinin mazi fiille gösterileceği kendiliğinden anlaşılmış oldu.”¹⁷⁹

Onun metinde iltizam ettiği yöntemi kendi tertibiyle şu şekilde özetleyebiliriz:¹⁸⁰

1. İmam Ebû Hanîfe-İmâmeyn ihtilafında Ebû Hanîfe'nin kavli isim cümlesi ile zikredilmiştir. Cümlenin haberinin mukaddem olması ya da cümle veya müfret olması arasında fark yoktur. Ancak isim cümlesi hal ise veya Ebû Hanîfe'ye ait bir rivayete işarette bulunulmuşsa İmâmeyn'in hilafı mevzu bahis edilmemiştir. Eğer Ebû

Fevâidü'l-behiyye, 26-27; Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebîr*, 11-25; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 100-101; Ziriklî, *A'lâm*, I, 175; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 4; Kemlâî, *el-Büdüru'l-mediyye*, III, 83-85; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, neşredenin girişi, 7-14; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmau'l-bahreyn*, neşredenlerin girişi, I, 12-17; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl* (muhakkikin girişi), 28-47; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 116-117; Çeker, *Mütûn-i Erbaa'da İmam Muhammed'e Atfedilen Görüşlerin Tahkiki*, 45-47; Özel, “İbnü's-Sââtî”, *DİA*, XXI, 190-192.

¹⁷⁹ İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmau'l-bahreyn*, I, 93.

¹⁸⁰ Bk. İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 60-68; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmau'l-bahreyn*, I, 89-98. Burada zikredilen yöntemin, Arap dilinin yapısı ile bazı kelime ve fiillerin özel durumlarından kaynaklanan bazı istisnaları olacağı açıktır. Nitekim İbnü's-Sââtî, bu istisnai durumları örnekleriyle izah etmiştir. Bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmau'l-bahreyn*, I, 99-101.

Hanîfe ile İmâmeyn arasında mütekabiliyet varsa, yani ihtilaf nefiy-ispâat suretindeyse İmâmeyn'in görüşü ayrıca zikredilmemiştir. Bu uygulama diğer bütün ihtilaflarda geçerlidir. Örneğin, *خضور الجماعة (ح) وللعجوز* cümlesinden bu görüşün İmam Ebû Hanîfe'ye ait ve İmâmeyn'in mutlak olarak ona muhalefet ettiği anlaşılır. Eğer aralarındaki ihtilaf, mütekabiliyet cinsinden değilse, *والفصل في الغرب بسكتة، وقالوا: بجملة* örneğinde olduğu gibi İmâmeyn'in görüşü tesniye zamirinden (قالا) sonra açıkça zikredilmiştir.

2. İmam Ebû Yûsuf-Tarafeyn ihtilafında Ebû Yûsuf'un kavli *ويُسْقِطُه عما وراء العذار* örneğinde olduğu gibi faili müstetir muzari fiil cümlesi ile zikredilmiştir. Ancak *وتكتفي* örneğinde olduğu gibi muzari fiilden sonra fail açıkça zikredilmişse amaç ihtilafı aktarmak değildir.

3. İmam Muhammed-Şeyhayn ihtilafında İmam Muhammed'in kavli *ومنعه بفحش* örneğinde olduğu gibi faili müstetir mazi fiil cümlesi ile zikredilmiştir. İkinci ve üçüncü maddede belirtilen durumlarda ihtilaflı görüş, zımnen anlaşılamiyorsa -birinci maddede olduğu gibi- muhalif görüş tesniye zamiri ile (قالا) ayrıca zikredilmiştir.

4. Ebû Hanîfe-Ebû Yûsuf'un ihtilaf edip Şeybânî'nin konu ile alakalı görüşünün bulunmadığı durumlarda *ولو خافه فانصرف فهو واجب، ويخالفه* örneğinde olduğu gibi Ebû Hanîfe'nin kavline isim cümlesiyle, Ebû Yûsuf'un ona muhalif kavline ise faili müstetir muzari fiil cümlesiyle işaret edilmiştir.

5. Ebû Hanîfe-Şeybânî'nin ihtilaf edip Ebû Yûsuf'un konu ile alakalı görüşünün bulunmadığı durumlarda *والالتصاق ملغى وشرطه* örneğinde olduğu gibi Ebû Hanîfe'nin kavline isim cümlesiyle, Şeybânî'nin ona muhalif kavline ise faili müstetir mazi fiil cümlesiyle işaret edilmiştir. Bu tür durumlarda Şeybânî'nin görüşü bazen لا nefiy edatını müteakip olarak da zikredilmiştir.

6. Ebû Yûsuf-Şeybânî'nin ihtilaf edip Ebû Hanîfe'nin konu ile alakalı görüşünün bulunmadığı durumlarda *ويقدم أولي الظهر قاضيا على ثانيتهما في الوقت، وأخرها* ve *ويجعله سنة* örneğinde olduğu gibi Ebû Yûsuf'un kavline muzari fiil cümlesi, *لا الصلاة* örneklerinde olduğu gibi Ebû Yûsuf'un kavline muzari fiil cümlesi,

Şeybânî'nin ona muhalif kavline ise ya mazi fiil cümlesi ya da ن nefiy edatıyla işaret edilmiştir.

7. Üç imamdan her birinin farklı kavillerinin olduğu durumlarda görüşler، وكذا وأجازته لبقاء الممكن ويعتبر خروج الأغلب، وإخراج العقب، örneğinde olduğu gibi hususi cümle kalıpları ile peş peşe sıralanmıştır. Yahut da aynı konu ile ilgili üç farklı görüş، وأكثره، وأقل نفعه يوم وليلة، و أقله، örneğinde olduğu gibi atıf harfiyle birbirinden ayrılmıştır.

Buraya kadar bahsi geçen durumlarda, ihtilafın varlığına işaret edilirken, aynı zamanda ihtilafı görüşe de yer verilmişti. Ancak bundan sonraki üç durumda meselenin ihtilafı olduğu gösterilmiş, muhalif görüşe temas edilmemiştir.¹⁸¹

8. İmam Şâfiî'nin Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye muhalefetine nefis-i mütekellim mea'l-gayr siygasındaki olumlu-olumsuz muzari fiil cümlesiyle (ولم نوجب)، (النية - ونمسح الأذنين بماء الرأس

9. İmam Züfer'in Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye muhalefetine nefis-i mütekellim mea'l-gayr siygasındaki olumlu-olumsuz mazi fiil cümlesiyle (وفرضنا النية فيه)،¹⁸² (—) ولا أجزناه مع فساد الشرط المجهول

10. İmam Mâlik'in Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye muhalefetine ise cemi müzekker-gaip siygasındaki mazi fiil cümlesiyle (نجسوا القليل وإن لم يتغير بالنجاسة — ولم يفرضوا)، (مسح كل الرأس

İbnü's-Sââtî, her ihtilaf için bir tane olmak üzere *el-Manzûmetü'l-hilâfiyye*'nin bir başlığına karşılık gelecek şekilde toplam on farklı ifade yapısı kullanmıştır. Mesele ihtilafı olsa bile ihtilafa değinmek istemediği durumlarda ise altı farklı yöntem izlemiştir:

¹⁸¹ Bunun istisnası muhalif görüş sahibinin kanaati bizatihi fiilin siygasından anlaşılacağı durumlarda açıkça belirterek gerçekleşmiştir. بالرفع لا بالأقل örneğinde olduğu gibi.

¹⁸² Müellifin daha önce açıkladığı kuvvet sıralaması hatırlandığında Züfer'in muhalefetini göstermek üzere mazi fiil formunu tercih etmesi, eserde Züfer'e daha az atıfta bulunulmasıyla açıklanabileceği gibi Şâfiî'nin muhalefetini daha güçlü görmesinden kaynaklı kasıtlı bir kabul olarak da görülebilir.

1. ولو غلبه إغماء، أو جنون، أو زالت من ve إن لو gibi şart edatları ile başlayan şart cümlesi. مسكته لنوم انتقض örneğinde olduğu gibi.

2. Yukarıdaki durumlardan herhangi birini barındırmayan menfi fiil cümlesi. ولا يرفع بمستعمل örneğinde olduğu gibi.

3. Faili zahir fiil cümlesi. وتكتفى المرأة بتخليل شعرها örneğinde olduğu gibi.

4. Kelamın siyakı delalet ettiği için faili müstetir olarak gelen fiil. ثم يركع مكرراً örneğinde olduğu gibi.

5. Faili zahir bir isim veya zamir de olsa lazım fiil. ويحرم العידان، وأيام التشريق örneğinde olduğu gibi.

6. Meçhul fiil. يفترض في الوضوء غسل الوجه örneğinde olduğu gibi.

Kitabın kısalığında ve maksudun tahakkukunda etkili olsa da zorluğunun farkında olan İbnü's-Sââtî, metinden umulan faydayı artırmak, müptedilerin işini kolaylaştırmak ve kitabı Arap diline hâkim olmayan müstensihlerin yanlışlarından korumak için bazı rumuzlar eklemiştir: İsim cümlesinden sonra ح harfini, muzari fiil cümlesinden sonra س harfini, mazi fiil cümlesi ile nefiy edatından sonra م harflerini koyarak sırasıyla Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye ع, ز ve ك harfleriyle de sırasıyla Şâfî, Züfer ve Mâlik'in ilgili meselelerdeki muhalefetlerine işaret etmiştir. Müstedrek anlamına gelen د harfiyle ise zikredilen meselenin *Muhtasar* ve *Manzûme*'de zikredilmediğini göstermiştir.¹⁸³

Mecmau'l-bahreyn'in iki kaynağından birini hilaf türünün ilk örneklerinden olan *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye*'nin teşkil etmesi ve eserde takip edilen yöntem, İbnü's-Sââtî'nin görüşler arası tercih yapmaktan ziyade ihtilafları pratik bir şekilde öğretmeyi amaçladığını göstermektedir.¹⁸⁴ Nitekim muhtasar metinlerden olmasına

¹⁸³ İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 101-104.

¹⁸⁴ Hal böyle olunca metinde yer alan görüşlerin iltizami tashih yoluyla aktarıldığını söylemek de mümkün görünmemektedir. Bu durumun bir sonucu olarak müellif –her zaman olmasa da– tercihlerine daha çok *Mecmau'l-bahreyn* şerhinde yer vermiştir.

rağmen mezhep içi tercih konusunda diğer üç metin kadar atıfta bulunulmamış olması, metnin bu yapısıyla ilişkili olmalıdır. Bununla birlikte metinde muhtelif tercih lafızlarıyla pek çok tercihin bulunduğu müşahede edilmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla kitapta yer alan sarih tercihlerin çoğunluğu zevâid meselelerdedir.¹⁸⁵

Mütûn-i Erbaa içerisinde tercih lafızlarının en çok kullanıldığı metin, *Mecmau'l-bahreyn*'dir. İbnü's-Sââtî, "el-esah, fi'l-esah",¹⁸⁶ "hüve's-sahîh, fi's-sahîh",¹⁸⁷ "hüve'l-muhtâr, ale'l-muhtâr",¹⁸⁸ "yuhtâru li'l-fetvâ",¹⁸⁹ "aleyhi'l-fetvâ",¹⁹⁰ "yüftâ bihi",¹⁹¹ "zâhirü'l-mezheb",¹⁹² "Zâhirü'r-rivâye",¹⁹³ "zâhir, fi'z-zâhir",¹⁹⁴ hüve'l-mezheb." lafızlarıyla tercihlerde bulunmuştur.¹⁹⁵

Bu tercihlere ilaveten fakihlerden aktarılan farklı rivayetlere "fî rivâyetin", "ve hüve rivâyetün", "rivâyetün"¹⁹⁶, "rivâyetân"¹⁹⁷ ve "rivâyât"¹⁹⁸ ifadeleri ile yer verilmiş ve zaman zaman bu rivayetlerden tercih ve tashih edilenler olmuştur.¹⁹⁹ İmamlara nispeti zayıf görülen veya müteahhirün fetvâ ve tercihleri olan görüşlere "kîle" lafzı ile işaret edilmiştir. Örneğin, Ebû Bekir el-Hassâf'ın (ö. 261/875) tercihi olan kocanın karısına ödeyeceği nafaka konusunda karı-koca ikisinin birden hallerinin itibara alınacağı görüşü "kîle" lafzı ile aktarılmış ve tercih edilmiştir (yüftâ bih).²⁰⁰ Metinde sonraki fakihlerden sadece bir yerde Serahsî'nin ismi zikredilmiştir.²⁰¹

¹⁸⁵ Örnek olarak bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 438, I, 513, II, 145.

¹⁸⁶ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 69, 77, 78, 87, 92, 121, 123, 130, 137, 143, 205, 244, 258, 272, 277, 292, 307, 317, 322, 363, 397, 453, 480, 490, 528, 529, 631, 714, 785, 813.

¹⁸⁷ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 77, 84, 102, 342, 491, 530, 655, 721, 741, 750, 814.

¹⁸⁸ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 102, 262, 518, 744.

¹⁸⁹ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 472, 473, 503, 653, 828.

¹⁹⁰ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 107, 124, 304, 392, 764.

¹⁹¹ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 387, 425, 471, 534, 600, 605, 735, 742, 769.

¹⁹² İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 304, 475, 671, 736, 738.

¹⁹³ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 382.

¹⁹⁴ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 426-427, 438.

¹⁹⁵ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 787.

¹⁹⁶ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 87, 107, 115, 120, 121, 182, 194, 195, 196, 201, 204, 205, 208, 210, 217, 237, 264, 269, 273, 275, 278, 284, 295, 297, 341, 351, 394, 308, 425, 432, 443, 452, 466, 476, 491, 499, 504, 517, 518, 528, 532, 548, 595, 622, 625, 646, 665, 674, 677, 697, 706, 707, 730, 733, 734, 760, 764, 766, 771, 790, 796, 799, 800, 813, 814, 823, 853.

¹⁹⁷ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 112, 114, 188, 228, 262, 286, 291, 307, 317, 366, 478, 489, 521, 590, 714, 742, 817, 823.

¹⁹⁸ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 489.

¹⁹⁹ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 107, 124, 291, 307, 317.

²⁰⁰ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 600. Ayrıca bk. *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, VII, 453.

²⁰¹ Bk. İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 744.

Metin üzerine müellif başta olmak üzere pek çok şerh yazılmıştır. Ebü'l-Abbas el-Ayıntâbî'nin *el-Menba' fî şerhi'l-Mecma'*, İbn Melek'in (ö. 797/1395) *Şerhu'l-Mecmai'l-bahreyn*'i ve Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *el-Müstecma' fî şerhi'l-Mecma'*ı en önemli şerhler arasındadır.²⁰²

4. Kenzü'd-dekâik

Ebü'l-Berekât Hâfızüddin en-Nesefî'nin (ö. 710/1310)²⁰³ daha önce kaleme aldığı *el-Vâfi* isimli eserini ihtisar etmek suretiyle telif ettiği metindir. *Kenzü'd-dekâik*'in temelini *el-Vâfi* oluşturduğu için öncelikle bu eser hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Hicri 665 yılında²⁰⁴ *el-Fıkhu'n-nâfi'* üzerine *el-Mustasfâ* ve 670 yılında *el-Manzûmetü'l-hilâfiyye* üzerine *el-Musaffâ* isimli şerh kaleme alan Nesefî, *el-Hidâye*'yi

²⁰² Bk. Özel, “İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin”, *DİA*, XXI, 191.

²⁰³ Tam adı, Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'dir. Doğum tarihi net olarak bilinmemekle birlikte yaklaşık olarak VII/VIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Buhara yakınlarındaki Nesef şehrinde doğmuştur. Fıkıh eğitimini, Şemsüleimme Muhammed el-Kerderî (ö. 642/1244), Kerderî'nin yeğeni Hâherzâde Muhammed b. Mahmûd el-Kerderî (ö. 651/1253) ve Hamîdüddin ed-Darîr er-Râmîşî (ö. 666/1268) gibi dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden almıştır. İlim silsilesi Kerderî vasıtasıyla İmam Ebû Hanîfe'ye uzanmaktadır (Kerderî-Mergînânî-Halef b. Ahmed es-Selcî-Ebû Abdillâh ed-Dâmeğânî-Kudûrî-Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî-Cessâs-Kerhî-Ebû Saîd el-Berdaî-Ebû Ali ed-Dekkâk-Mûsâ b. Nasr er-Râzî-Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî-Ebû Hanîfe). Hicrî 671 tarihinde Moğol istilasına uğrayan Buhara bölgesinden ayrılmak zorunda kalan Nesefî, *Vikâye* müellifi Burhânüşşerîa gibi Doğu İran şehirlerinden Kirman'a gitmiş ve buradaki Kutbiyye-Sultâniyye Medresesi'nde uzun yıllar ders vermiştir. Bundan sonraki hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte hicrî 710'da Bağdat'a geldiği, dönüş yolunda Hûzistan'ın İzec kentinde vefat ettiği ve oraya defnedildiği kaydedilmektedir. Muzafferüddin İbnü's-Sââtî, Hüsâmeddin es-Sığnâkî (ö. 714/1314) ve Kıvâmüddin el-Kâkî gibi önemli isimler yetiştirmiştir. Kelâm, tefsir, usûl-i fıkıh ve fûrû-i fıkıh gibi farklı ilim dallarında eserler telif etmiştir. Kelâmda *Umdetü'l-akâid* ve *el-İtimâd ale'l-Umde*, tefsirde *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, usûl-i fıkıhta *Menâru'l-envâr* ve *Keşfü'l-esrâr*, fûrûda ise Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'nin *el-Fıkhu'n-nâfi'*ini şerh ettiği *el-Mustasfâ*, Ebû Hafs en-Nesefî'nin *Manzûme*'sini şerh ettiği *Musaffâ*, *el-Vâfi* ve *el-Kâfi* en meşhur ve mütedavel eserlerinden bazılarıdır. Detaylı bilgi için bk. Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, neşredenin girişi, 10-44; Nesefî, *el-Mustasfâ*, neşredenin girişi, 33-56; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, II, 294-95; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 174-75; Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, II, 207-9; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa Koleksiyonu, nr. 1041, vr. 262b-63; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, IV, 154-55; Ali el-Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye*, II, 454-56; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 101-2; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 464; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 67; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VI, 32; Kemlâî, *el-Büdûru'l-mediyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, IX, 275-78; Özer, *Nesefî'nin (710/1310) el-Musaffâ'sının fıkıh tarihindeki yeri ve edisyon kritiği*, 37-94; Yaman, “Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Bir Fıkıh Klasığı Kenzü'd-dekâik”, 347-54; Bedir, “Nesefî, Ebü'l-Berekât”, *DİA*, XXXII, 567-568.

²⁰⁴ Nesefî, *el-Mustasfâ*, 126.

de şerh etmek istemiştir. Durumdan haberdar olan dönemin önde gelen âlimlerinden olan Tâcüşşerîa el-Mahbûbî'nin (ö. 709/1309) böyle bir şeyin onun şanına yakışmayacağını söylemesi üzerine *Hidâye*'ye benzer bir eser ortaya koymak amacıyla *el-Vâfi*'yi ve ardından metin üzerine *Hidâye*'nin de şerhi mahiyetinde olan²⁰⁵ *el-Kâfi*'yi kaleme almıştır.²⁰⁶ Elimizdeki hicri 755 tarihli nüshadan istinsah edilen 945 tarihli nüshanın ferağ kaydında yer alan bilgiye göre Nesefî *el-Vâfi*'yi 682 yılında tamamlamıştır.²⁰⁷ İfadelerinden çok geçmeden *el-Kâfi*'yi yazmaya başladığı anlaşılan Nesefî, bu eseri de Kefevî'nin verdiği bilgiye göre hicrî 684 (12 Ramazan Pazartesi) tarihinde müsvedde halinde bitirmiş, 12 Recep 689 yılında ise tedrisini tamamlamıştır.²⁰⁸

Müellif, *el-Vâfi*'nin mukaddimesinde, boş zamanlarında *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-kebîr*, *Ziyâdât*'ın meselelerini cem eden, *Muhtasaru'l-Kudûrî*²⁰⁹ ve *el-Manzûmetü'l-hilâfiyye*'de yer alan mesaili ihtiva eden ve birtakım fetvâ ve vâkıât meselelerini de barındıracak bir kitap telif etmeyi düşündüğünü ancak başlangıçta ağırdan aldığı bu “zor” işi, bazı teşvik edici unsurların da yardımıyla kısa bir sürede tamamladığını, eğer muvaffak olursa *el-Kâfi* isimli bir de şerh yazacağını söylemektedir.

el-Vâfi'de sadece makbul görüş ve tercihlere yer verdiğini belirten Nesefî, metni uzatmama gayesiyle ihtilafları zikretmemiş, bunun yerine bazı rumuzlar kullanmıştır. Buna göre ح Ebû Hanîfe'ye, س Ebû Yûsuf'a, م Şeybânî'ye, ز Züfer'e, ف Şâfiî'ye, ك Mâlik'e, , harfi ise imamlardan (ashab) gelen rivayetlere veya o konuda mercûh bir kıyas bulunduğu delalet etmektedir. Ancak elimizdeki *el-Vâfi* nüshasında rumuzlar, sadece “Bâbü nikâhi'r-rakîk ve'l-kâfir” başlığına kadar bulunmaktadır ki bu, kitabın yaklaşık altıda biri demektir. Eserin hâtimesinde, ismi geçen beş kitabın yanı sıra Serahsî'nin *el-Mebsût* isimli eseri ve diğer başka kitaplardan da metne ilavelerde bulunarak zaman zaman benimsediği yöntemin dışına

²⁰⁵ Bk. Nesefî, *el-Kâfi*, Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 612, vr. 2a.

²⁰⁶ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1997; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 102.

²⁰⁷ Nesefî, *el-Vâfi*, University of Michigan, nr. 409, vr. 142a-b.

²⁰⁸ Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, vr. 263a.; Bedir, “Nesefî, Ebü'l-Berekât”, *DİA*, XXXII, 568.

²⁰⁹ Krş. Yaman, “Kenzü'd-dekâik”, *DİA*, XXV, 261.

çıktığını belirtmektedir. Ayrıca Neseî, *el-Vâfi*'de bazı başlık ve meselelerin her zaman esas alınan kaynaklardaki sıra ile aktarılmadığını, dolayısıyla bu kitaplardaki meselelerinden bazılarının *Vâfi*'ye alınmadığının zannedilmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir.²¹⁰

Neseî, hicri 682 yılında telif ettiği *el-Vâfi* isimli eserini, gayret ve himmetlerin muhtasarlara yöneldiğini, uzun ve geniş eserlere gösterilen rağbetin azaldığını gördüğünden ihtisar etmiş ve yalnızca sık meydana gelen meseleleri zikretmek üzere *Kenzü'd-dekâik*'i telif etmiştir.²¹¹ Müellif, zor ve karmaşık meselelere bu metinde yer vermemekle beraber *Vâfi*'de olduğu gibi fetâvâ ve vâkıât meselelerini *Kenz*'e de aldığını, ihtilafları rumuzlarla gösterme üslûbunu, bunlara mutlak olarak zikrettiği meseleleri göstermek için kullandığı ط harfini ekleyerek sürdürdüğünü belirtmiştir.²¹²

Bekdaş, Neseî'nin *el-Vâfi*'deki ihtisarının yaklaşık olarak dörtte üç oranında olduğunu söylemektedir. Bu durumu Bedreddin el-Aynî, bu titiz kısaltmadan dolayı esere *Kenzü'd-dekâik* ismini verdiğini, genişletilecek olsa on kat daha büyük bir eser ortaya çıkacağı şeklinde izah etmektedir.²¹³

Kenzü'd-dekâik'in telif tarihi ile ilgili elimizde net bir bilgi mevcut değildir. Neseî'den naklettiğimiz bilgiye göre *el-Vâfi* hicri 682'de telif edilmiştir. *Kenzü'd-dekâik* bu eserin ihtisarı olduğuna göre belirtilen tarihten sonraki bir tarihte telif edilmiş olacağı âşikârdır. *el-Kâfi*'yi hicri 684 yılında tamamlamış olması bilgisinden hareketle bazı araştırmacılar, iltizami olarak *Kenzü'd-dekâik*'in bu tarihten sonra yazılmış olabileceğini öne sürmüştür.²¹⁴ Ancak *Kenz* metnini İbnü's-Sââtî'nin müelliften 683 yılında Kutbiyye Medresesi'nde iken okuduğu bilgisi²¹⁵ dikkate alınırsa ilk verilen ihtimalin doğru olmadığı anlaşılır. Bu durumda en doğrusu,

²¹⁰ Neseî'nin yukarıda aktardığımız cümlelerinden anlaşıldığına göre metnin mukaddimesi eser tamamlandıktan sonra yazılmıştır. Ancak istifade edilen kaynaklar arasında *Mebûsût* ve diğerlerinin burada zikredilmeyip hatime kısmında zikredilmiş olması, *Mebûsût* ve diğerlerinin etkisinin sınırlı olduğunu göstermektedir.

²¹¹ Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 137.

²¹² Salâhaddin el-Hımsî'nin 2009 yılında neşrettiği çalışmada bu rumuzlar bulunmaktadır (Dârü'l-Beyrûtî, Dımeşk 2009). Ancak Said Bekdaş, bu baskıda yer alan rumuzların çoğunun ya hatalı ve çelişkili ya da eksik olduğunu, *Kenzü'd-dekâik* nüshalarının da bu konuda yeknesak olmadığını ileri sürerek (Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, neşredenin girişi, 65, 81) kendi tahkikinde bu alametlere yer vermemiştir.

²¹³ Aynî, *Remzü'l-hakâik*, I, 5.

²¹⁴ Yaman, "Ebü'l-Berekât en-Neseî ve Bir Fıkıh Klasığı *Kenzü'd-dekâik*", 355.

²¹⁵ Bedir, "Neseî, Ebü'l-Berekât", *DİA*, XXXII, 567

Kefevî'nin de işaret ettiği üzere *Kenzü'd-dekâik*'in *el-Kâfi*'den önce kaleme alınmış olmasıdır.²¹⁶ Hal böyle olunca *Kenz*'in mukaddimesindeki “yoğunluk ve meşgalelerime rağmen bu eseri telif etmeye başladım”²¹⁷ ifadeleri, zımında Nesefî'nin ders yoğunluğu yanında *el-Kâfi*'nin telifinden kaynaklanan meşguliyeti de barındırıyor olmalıdır. Özetle ifade etmek gerekirse *Kenzü'd-dekâik*, yaklaşık olarak hicri 683 yılında telif edilmiş ve İbnü's-Sââtî de bu metni müelliften ilk okuyanlardan olmuştur.

Kenzü'd-dekâik'in temelini *el-Vâfi*, dolayısıyla İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-kebîr*, *Ziyâdât*'ı, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı, Serahsî'nin *el-Mebsût*'u ve Ebû Hafs en-Nesefî'nin *el-Manzûmetü'l-hilâfiyye* isimli eseri ile o dönemde öne çıkmış bazı fetvâ ve vâkıât kitapları oluşturmaktadır. Aynî'nin işaret ettiği üzere mukaddimedeki “zor ve karmaşık meseleleri dışarıda bıraktım” ifadesi *el-Câmiu'l-kebîr*'deki meseleleri *Kenz*'e almadığını göstermektedir.²¹⁸ Ayrıca *el-Vâfi*'de olmayan bazı fetvâ meseleleri “Mesâilü Şettâ” ve “Mesâilü Mütferrika” başlıkları altında serdedilmiştir.²¹⁹

Kenzü'd-dekâik ile *Vâfi* mukayese edildiğinde *Kenz*'in dilinin daha veciz ve *Vâfi*'ye nispetle daha zor olduğu görülür. Bazı meseleler harflerle kodlanmış, bu meselelere *Vâfi*'de olduğu gibi *Kenzü'd-dekâik*'te de yer verilmiştir. Örneğin, ibadet niyeti olmaksızın kovayı çıkarmak üzere kuyuya dalan cünüp bir kimsenin hükmü konusunda *مسألة البئر: جحط* ifadesi kullanılmıştır.²²⁰ Bu örnekte ج harfi hem adamın hem de kuyunun Ebû Hanîfe'ye göre necis hale geldiğine, ح harfi, Ebû Yûsuf'a göre her ikisinin de olduğu hal üzere kalmaya devam ettiğine, ط harfi ise, Şeybânî'ye göre her ikisinin de temiz olduğuna delalet etmektedir.²²¹ Bu mesele aynı zamanda metinde zikredilen nadir ihtilaf örneklerindedir.

²¹⁶ Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, vr. 263a

²¹⁷ Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 138.

²¹⁸ Aynî, *Remzü'l-hakâik*, I, 6.

²¹⁹ Molla Miskîn, *Şerhu Kenzi'd-dekâik*, 3. Bu başlıklardan toplamda beş tane bulunmaktadır.

²²⁰ Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 142.

²²¹ Aynî, *Remzü'l-hakâik*, I, 13. Başka örnekler için bk. Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, neşredenin girişi, 58-59.

Kenzü'd-dekâik'te meselelerin delil ve illetlerinden soyutlanmış bir biçimde sunulmuş, ihtilafli görüşler arasındaki tercih ise bazı istisnalar dışında iltizami olarak yapılmıştır. İmâmeyn de dâhil olmak üzere görüşü tercih edilen fakihlerin isimlerine neredeyse hiç yer verilmemiştir. Bunun istisnası, nikâh, ricat (iddetten sonra eşine dönme iddiası), fey' (îlâdan rücû), istîlâd, rikk (kölelik iddiası), neseb ve velâ meselelerinde müdde aleyhten yemin istenip istenmeyeceği konusundadır. Neseî önce İmam Ebû Hanîfe'nin görüşünü naklederek bunlarda tahlîf olmayacağını zikretmiş, daha sonra (قال القاضي الإمام فخر الدين قاضي خان رحمه الله: الفتوى على أنه يستحلف المنكر في الأشياء) (السننة) ifadeleriyle Kâdîhân'ın tercihinin aktarmıştır.²²² Bu görüş İmâmeyn'e ait olmasına rağmen Neseî bu duruma temas etmemiştir. Aynı meselede Burhânüşşerîa²²³ ve Mevsilî,²²⁴ Ebû Hanîfe'nin görüşünü aktarmakla yetinirken, İbnü's-Sââtî, Kâdîhân'ın bu tercihinin temrîz siygasıyla aktarmış,²²⁵ ilgili ifadenin şerhinde kendi tercihinin de bu yönde olduğunu açıkça belirtmiştir.²²⁶ İlginçtir ki Ebü'l-Berekât, aynı meseleyi *Vâfi*'de Kâdîhân'ın tercihinin ve İmâmeyn'e temas etmeden iltizami tercih yoluyla aktarmıştır.²²⁷ Görüldüğü üzere bu mesele de Mütûn-i Erbaa arasında ihtilaflıdır.

Bunun dışında metinde üç yerde daha fetvâ lafzı zikredilerek tercihte bulunulmuştur: “Fetvâ,²²⁸ bir kimse karısına, sen bana haramsın dese ve ‘haram’ ona göre talak olsa, talaka niyet etmese de bu sözün boşama sayılmasına yöneliktir.”²²⁹ Ancak müellif meseleye *el-Vâfi*'de değil,²³⁰ *el-Kâfi* şerhinde yer vermekte ve örfle gerekçelendirmektedir.²³¹ Ayrıca burada dikkat çeken bir husus da Neseî'nin *el-*

²²² Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 496.

²²³ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 377.

²²⁴ Mevsilî, *Muhtâr*, 119. Mevsilî, bu tercihin, Ebü'l-Leys es-Semerkindî'ye ait olduğunu söylemektedir. Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 279.

²²⁵ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 747.

²²⁶ İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, IX, 145.

²²⁷ Neseî, *el-Vâfi*, 80a. وعرض ثلاثا ندبا في نكاح ورجعة وبيء واستيلاد ورق ونسب وولاء؛ ولو حدا أو لعانا لا

²²⁸ Buradaki *الفتوى* lafzı bazı nüshalarda *الفتاوى* şeklinde sanki kitap ismi gibi yazılmışsa da doğrusunun yukarıda belirttiğimiz şekilde olduğu kabul edilmiştir. Bk. Nânûtevî, *Hâşiyetü Kenzi'd-dekâik*, I, 466. *el-Kâfi* nüshasında *الفتاوى* şeklinde kaydedilmiştir. Neseî, *el-Kâfi*, 152b.

²²⁹ Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 293.

²³⁰ Bk. Neseî, *el-Vâfi*, 31b.

²³¹ Neseî, *el-Kâfi*, 152b. Bu konuda Burhânüşşerîa açık bir tercihte bulunmazken *Kenz*'deki ifadeyi “kîle” ile zikretmiştir (Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 191). Bununla *Hidâye*'de yer alan meşâyih'in tercihinin (Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 261) işaret etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Mevsilî, metinde tahrir ifadesinin îlâ sayılacağını söylemekle beraber *İhtiyâr*'da, müteahhir

Vâfi'nin îlâ bahsinde zikrettiği çoğu meseleyi *Kenzü'd-dekâik*'e almaması, bununla birlikte *el-Vâfi*'de olmadığı halde *el-Kâfi*'de yer alan bir meseleyi yeni metnine dâhil etmesidir. Böyle bir tasarrufta muhtemelen mukaddimede belirtildiği üzere metinde “yalnızca sık vuku bulan meseleler”in kaydedilme vurgusu etkili olmuştur.

Aynı konu ile ilgili olmasına rağmen îlâ bahsinde değil de eymân bahsinde yer verdiği²³² “bütün helaller bana haram olsun diyen bir kimsenin karısını boşaması” meselesinde de fetvâ lafzını kullanarak, niyet yoksa eğer kişinin karısını bâin talakla boşamış sayılacağını tercih etmiştir.²³³ Ancak onun *el-Vâfi*'deki tercihi iltizamidir.²³⁴ Fetvâ lafzı kullanılan diğer bir mesele de Kur'an öğretimi karşılığında para alma meselesindedir: “Bugün fetvâ Kur'an öğretimi karşılığında ücret almanın caiz olduğu yönündedir.” denilerek diğer üç metinde olduğu gibi Belh meşâyihinin görüşü kabul edilmiştir.²³⁵

Kenzü'd-dekâik'te seleflerinde olduğu gibi umumiyetle Ebû Hanîfe'nin kavilleri tercih edilmiştir. Ancak müellif, bazı durumlarda Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin veya ikisinden birinin görüşünü tercih etmiş, ancak bunlara sarahaten temas etmemiştir. On kadar yerde aksi bir tercihte bulunduğunu, bunların çoğunun ise ya zaman ve mekân ihtilafından ya da zaruret ve umûmu'l-belvâdan kaynaklandığını belirtmiştir.²³⁶

Kenzü'd-dekâik müellif daha hayatta iken oldukça ilgi gören bir muhtasar olmuş, üzerine pek çok şerh ve şerhler üzerine haşiye ve talik yazılmıştır. Bu şerhlerin en meşhurları arasında, Zeylaî'nin *Tebyînu'l-hakâik*'i, Molla Miskîn'in *Şerhu Kenzi'd-dekâik*'i, Aynî'nin *Remzü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*'i, İbn Nüceym'in *el-*

fukahanın örf ve kesret-i istimale binaen talaka hamlettiklerini tercih emaresi kullanmaksızın aktarır (Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 215). İbnü's-Sââtî ise bu tercihi açıkça müteahhirûna nispet eder (İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 579).

²³² Aynı meseleyi Mevsilî ve İbnü's-Sââtî'den farklı olarak Burhânüşşerîa da bu bahiste zikretmektedir. Bk. Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 191.

²³³ Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 329.

²³⁴ Nesefî, *el-Vâfi*, 38b.

²³⁵ Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 550.

²³⁶ Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, neşredenin girişi, 54.

Bahru'r-râik'i, İbn Nüceym'in (ö. 1005/1596) *en-Nehrü'l-fâik*'i zikredilebilir.²³⁷ Bu şöhretin bir uzantısı olarak kütüphanelerde yüzlerce nüshasına rastlanmaktadır.²³⁸

Mütûn-i Erbaa'nın Kitâbü't-tahâre üzerinden içeriği hakkında bir mukayeseye ekler bölümünde yer verilmiştir.²³⁹



²³⁷ Diğer çalışmalar için bk. Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, neşredenin girişi, 83-133.

²³⁸ Özer, *Neseî'nin (710/1310) el-Musaffâ'sının fıkah tarihindeki yeri ve edisyon kritiği*, 199-200.

²³⁹ Bk. Ek:2.

İKİNCİ BÖLÜM
MÜTÛN-İ ERBAANIN İBADET MESELELERİNDE TERCİH
FARKLILIKLARI

I. Taharet

Bu başlık altında dört metinde tercih ihtilafına medar olduğunu tespit ettiğimiz taharetle ilgili toplam sekiz meselenin, abdest, sular ve mestler olmak üzere üç alt başlık halinde izah ve tahlili yapılacaktır.

A. Abdest

Abdestle ilgili toplamda üç meselede müelliflerin tercihlerinin ihtilafı olduğunu tespit ettik: Sık sakalın yıkanması veya mesh edilmesi, yıkanacak/mesh edilecek yerin miktarı, abdest uzuvlarını yıkamada müvâlât ve hükmü, abdesti bozan hususlardan olan kusmuğun parça parça gelmesi ve bunların toplamının ağız dolusu olması halinde meclis veya sebep birlikteliğinden hangisinin esas alınması gerektiği meselesi.

1. Sakal Mesh Etmenin veya Yıkamanın Farzıyeti

Yüzü yıkamak abdestin farzlarından biridir. Dolayısıyla yüzün sınırlarına dâhil olan bölgenin tamamının yıkanması gerekir.²⁴⁰ Yüz bölgesinde yer alan sakal da bu hükme dâhildir. Eğer sakal seyrekse suyun yüz derisine ulaştırılması gerekir. Değilse yani sakal, altındaki deri görünmeyecek derecede sıkısa meşakkatten dolayı altını yıkamak gerekmez.²⁴¹ Ancak bu durumdaki sakalın yüzeyini yıkamak mı yoksa mesh etmek mi gerektiği ile her iki durum için ne kadarlık bölümünün yıkanacağı veya mesh edileceği meselesi ihtilaf konusu olmuştur. Mezhep içerisinde sakalın tamamını, dörtte birini, üçte birini veya deri üzerinde olan bölümünü mesh etmek; dörtte birini veya üçte birini yıkamak, hiçbir şekilde yıkamamak ya da mesh etmemek olmak üzere sekiz farklı rivayet bulunmaktadır.

Vikâye ve Kenzü'd-dekâik'te “sakalın dörtte birini mesh etmenin farz olduğu” görüşü herhangi bir tercih lafzı kullanılmadan tercih edilmiştir. *Mecmau'l-bahreyn*'de bu görüş, isim cümlesi ile zikredildikten sonra “esah” olanın deriye bitişik halde bulunan sakalın tamamını mesh etmek olduğu belirtilerek ilk iki metinden farklı bir

²⁴⁰ *Vikâye ve Kenzü'd-dekâik*'te yapılan tanıma göre yüz, saç bitiminden çene altına ve kulak yumuşaklarına kadar olan yerdir (Burhânüşşeria, *Vikâye*, 37; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 139). Bu tanımın eleştirisi için bk. Musannifek, *el-Hudûd ve'l-ahkâmü'l-fikhiyye*, 12. Diğer iki metinde yüzün tarifi yapılmamıştır.

²⁴¹ Hanefî fakihlerden sadece Ebû Abdillâh es-Selcî'ye (ö. 278/891) göre sakal sık olsa bile altını yıkamak gerekir. Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 94.

tercihte bulunulmuştur. Ne *Muhtâr*'da ne de şerhinde bu meseleye temas edilmemiştir. *Vikâye*'nin temelini oluşturan *Hidâye*'de ise bu mevzuya yer verilmemiştir.²⁴²

Ebû Yûsuf'tan sakalın tamamını mesh etmenin farz olduğu ve mesh etmeye gerek olmadığı şeklinde birbirine zıt iki farklı görüş rivayet edilmektedir.²⁴³ Mesh etmenin gerekli olmadığı şeklindeki rivayet, bir uzuvda yıkama ve mesh fiillerinin bir arada bulunmamasıyla izah edilmiştir. Şöyle ki, sakal sık olduğu için altını yıkama hükmü düştüğü için sakalı temizlemek gerekli olsaydı bu, mesh etmekle olurdu. Bu durumda bir uzuvda hem yıkama –ki yüzün geri kalanı yıkanmaktadır- hem de meshin bir arada bulunması söz konusu olur. Böyle bir şey ise diğer uzuvlarda olduğu gibi caiz değildir.²⁴⁴

İmam Ebû Hanîfe'den bu konuda çeşitli rivayetler aktarılmaktadır. Ancak bunlardan fakihlerin üzerinde durduğu özellikle üç tanesi öne çıkmaktadır. Hasan b. Ziyâd kanalıyla gelen ve *Vikâye* ve *Kenzü'd-dekâik*'te de benimsenen rivayete göre sakalın dörtte birini mesh etmek farz olup bu miktardan daha azı ile farz yerine gelmez. Çünkü yüzün, sakal sebebiyle muvacehe manasını, yani karşıdan ilk görülen uzuv olma özelliğini yitirdiğinden veya bu halde deriyi yıkamak zor olduğundan dolayı kılların altına suyu ulaştırmanın farz oluşu sakıt olmuş ve mesh etmek yıkamanın yerini almıştır. Nitekim benzer bir durum sargıda da söz konusudur. Mesh edilen uzuvlarda ise istîfâb/kaplama şartı aranmadığı için dörtte birini mesh etmek geçerli kabul edilmiştir.²⁴⁵ Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Züfer de bu kanaattedir.

Kâdîhân'ın Ebû Hanîfe'nin kavli olarak zikrettiği, Sadrüşşerîa'nın ise ondan nakledilen iki rivayetin en meşhuru olarak nitelediği görüşe göre sakalın yüz derisini örten bölümünün mesh edilmesi gerekir. Kâdîhân, Sadrüşşerîa, İbn Melek, Şeyh

²⁴² Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 15. Mergînânî, *Muhtârâtü'n-nevâzil*'de bu meseleyi zikretmekle birlikte sarîh bir tercihte bulunmamıştır. Bk. Mergînânî, *Muhtârâtü'n-nevâzil*, 46. *Vikâye*'ye *el-Manzûme*'den ilave edilmiş olmalıdır. Bk. Nesefî, *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, 398.

²⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 80; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 96. Nitekim İbnü's-Sââtî, iki rivayete de işaret etmek için ج atf harfini kullandığını belirtir. Bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 129.

²⁴⁴ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 121.

²⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 80; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 3.

Bedreddin, Aynî, Amâsî, Molla Miskîn ve Halebî bu rivayeti tashih edenler arasındadır.²⁴⁶

Nevâdir müelliflerinden Muallâ b. Mansûr'un (ö. 211/826)²⁴⁷ hocası Ebû Yûsuf kanalıyla aktardığı ve *el-Asl*'de da zikredilen rivayetine göre Ebû Hanîfe şöyle demiştir: “Yıkılacak yerler, abdest uzuvlarının görünen kısımlarıdır. Kıl araları ise yıkama yerleri değildir.”²⁴⁸ Serahsî, bu ifadelerin suyu sakalın üzerine uğratmak (imrar) gerektiği şeklinde anlaşıldığını belirterek üzerinde kıl olmayan yüz derisini yıkamanın farz olduğunu, kıllarla örtüldükten sonra yıkama hükmünün yüzün görünen kısmına intikal ettiğini, şu halde görünen kısım sakal olduğuna göre sakalın yıkanması gerektiğini söylemektedir.²⁴⁹ Mezhep fukahâsından Alâeddin es-Semerkindî, Kâsânî (ö. 587/1191), Zahîrüddin el-Buhârî (ö. 619/1222), Zeylaî, Kâkî, Haddâd (ö. 800/1398), İbnü'l-Hümâm, İbn Emîr Hâc, Molla Hüsrev, Burhâneddin et-Trablusî, Kemalpaşazâde, Zeynüddin İbn Nuceym, Timurtâşî, Şürünbülâlî, Şeyhîzâde, Haskefî (ö. 1088/1677), Tahtâvî ve İbn Âbidîn gibi önde gelenlerin pek çoğu bu kavli tercih etmiştir.²⁵⁰ Hatta Kâsânî, diğer bütün rivayet ve görüşlerden rücu edildiğini belirttiikten sonra *Mepsût*'takine benzer açıklamalar yapmakta ve *el-Asl*'de buna işaret edildiğini dile getirmektedir.²⁵¹

Bütün bu açıklamalara binaen Ebû Hanîfe'den gelen ve sonradan kendisine rücu ettiği de söylenen Muallâ rivayetinin, mezhep içerisinde genel kabul gördüğü söylenebilir. Ne var ki, Mevsilî dışındaki Mütûn-i Erbaa müellifleri metinlerine metruk bir görüşü almışlar ve tercih etmişlerdir: *Vikâye* ve *Kenzü'd-dekâik*'te Hasan b. Ziyâd rivayeti, *Mecmau'l-bahreyn*'de Kâdîhân'ın tercihi esas alınmıştır. Hatta

²⁴⁶ Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 37; Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 3; İbn Melek, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 18; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, I, 265; Aynî, *Remzü'l-hakâik*, I, 8; Amâsî, *Mahzenü'l-fikh*, vr. 1b; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 18.

²⁴⁷ Hayatı hakkında bk. Kaya, “Muallâ b. Mansûr” DİA, XXX, 309. *Nevâdir* hakkında bk. Ençakar, “Hanefî Mezhebî Nevâdir literatürü”, 134-38.

²⁴⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 2012, I, 46. إنما مواضع الوضوء ما ظهر منها

²⁴⁹ Serahsî, *el-Mepsût*, I, 80. Buradaki farz ifadesi ile farz-ı ameli kastedilmektedir. Bk. Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî ale'd-Dürri'l-muhtâr*, I, 376.

²⁵⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 97; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 3; İbnü'l-Hümâm, *Zâdü'l-fakîr*, 92; İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, I, 64; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, ts., I, 8; Trablusî, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 162; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2013, I, 34; Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti Düreri'l-hükkâm*, I, 8; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-ehur*, I, 12; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 271.

²⁵¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 97.

İbnü's-Sââtî, ilgili ibarenin şerhinde yıkama rivayetine yer dahi vermemiştir.²⁵² Hatta muhtasar metinlerin yapısıyla bağdaşmayan bu durum karşısında İbn Nüceym, “metin sahiplerinin metruk kavli zikredip tashih edilmiş müftâ bih kavli zikretmemelerine hayret!” diyerek şaşkınlığını dile getirmiştir.²⁵³

Burada bir hususa daha temas etmek gerekir: Burhânüşşerîa ve Neseфі'nin metinlerinde kullandıkları ifadeler, sakalın dörtte birini mesh etmeye olduğu gibi tamamını mesh etmeye de delalet edebilir.²⁵⁴ Burhânüşşerîa'nın muradına dair kesin bir kanaatte bulunmak mümkün değilse de Neseфі'nin dörtte biri kastettiği âşikârdır. Çünkü o, *el-Kâfi* isimli şerhinde bu tercihini açıkça ifade etmiştir.²⁵⁵ Ne var ki, yukarıda İbn Nüceym'den aktardığımız tenkidi ele alan İbn Âbidîn, ربع رأسه ولحيته ifadesindeki sakal kelimesinin, öncesinde geçen yüz kelimesine atfedilip Neseфі'nin yüzü olduğu gibi sakalın da tamamını yıkamak görüşünde olabileceğini, dolayısıyla hayret etmeye gerek olmadığını ve *el-Kâfi*'deki tercihi farklı olsa da *Kenz*'de başka bir görüşü tashih etmesinin mümkün olduğundan bahsetmektedir.²⁵⁶ Ancak daha önce açıkladığımız üzere *el-Kâfi*'nin *Kenz*'den sonra telif edildiği göz önünde bulundurulduğunda bu ihtimal mümkün gözükmemektedir.

2. Abdestin Müstehabları ve Müvâlâtın Hükümü

Sözlükte sevilen, beğenilen ve hoşça giden anlamlarına gelen müstehab, ıstılahta Hz. Peygamber'in (s.a.) bazen yapıp bazen terk ettiği fiillere verilen isimdir.²⁵⁷ Müstehab olan ameller işlendiğinde sevap kazanılırken, terki cezayı gerektirmez. Zaman zaman sünnet-i gayri müekkelede yerine de kullanılan müstehab karşılığında mendûb,²⁵⁸ nafîle, tatavvu', edeb, mergûbün fih, fazilet gibi kavramlar da kullanılmaktadır.

²⁵² İbn Melek, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 139.

²⁵³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 34. والعجب من أصحاب المتن في ذكر المرجوع عنه وذكر المرجوع إليه المصحح المفتى به.

²⁵⁴ Aynî, *Remzü'l-hakâik*, I, 8.

²⁵⁵ Neseфі, *el-Kâfi*, vr. 2b. Ayrıca bk. Neseфі, *el-Musaffâ*, II, 545.

²⁵⁶ İbn Âbidîn, *Minhatü'l-Hâlik*, I, 34.

²⁵⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 303.

²⁵⁸ Mendûbun müstehabdan daha umumi olduğunu söyleyenler de vardır. Bk. Ebüssuûd, *Fethullahi'l-muîn alâ şerhi'l-Kenz li Molla Miskîn*, I, 39.

Gerek sünnetler gerekse müstehablar, elde edildikleri kaynak açısından ortaktırlar. Hal böyle olunca birbirine yakın bu iki hükmün tespitinde mezhepler, benimsedikleri usûllerin farklılığı nispetinde ayrılığa düşmüşler, aynı fiillere farklı hükümler verebilmişlerdir. Örneğin, Hz. Peygamber (s.a.) sağdan başlamak anlamına gelen teyâmüne sadece abdestte değil bütün davranışlarında riayet etmiştir. Devamlı yapılmasına nazaran abdest konusunda da sünnet hükmü verilmesi beklenen teyâmün, fakihlerin bir kısmı tarafından müstehab olarak değerlendirilmiştir. Burada hüküm farklılığının oluşmasındaki ana etken Allah Resûlü'nün bir davranışı sürekli yapması yanında bu davranışın yapılış keyfiyeti ve vasfıdır. Nitekim Sadrüşşerîa, “Hz. Peygamber'in abdest uzuvlarını soldan başlayarak yıkadığına dair herhangi bir rivayet olmamasına rağmen nasıl oluyor da teyâmün sünnet olmuyor?” sorusunu, “Sünnet, Hz. Peygamber'in (s.a.) bazen terk etse de devamlı yaptığı şeylerdir. Eğer bu devamlılık, ibadet şeklinde olursa sünen-i hüdü; elbise giymek, sağ elle yemek, girerken sağ ayakla girmek... gibi adet/alışkanlık türü davranışlardan olursa sünen-i zevâiddir. Resûlullah'ın teyâmüne devamlılığı da ikinci türdür.” şeklinde cevaplamıştır.²⁵⁹

Abdestin altmış civarında müstehabı olduğu ifade edilmektedir.²⁶⁰ Edep ve fazilet türü davranışların da aynı kategoride değerlendirildiği dikkate alındığında bu sayı makul kabul edilebilir. Ancak muhtasar metinler, meseleleri bütün boyutlarıyla ele almayı amaçlamadıklarından bu müstehablardan sadece birkaç tanesini zikretmekle iktifa etmişlerdir. Söz gelimi Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında²⁶¹ bunlardan iki tanesine, *Muhtâr*'da ise dört tanesine temas edilmiştir. Sünnet ve müstehabın kaynağının bir olmasının sonuçlarından birisi de açıkça tasrih etmedikleri sürece erken dönem Hanefî fakihlerinin sözlerinden bir fiil için hangi hükmü verdiklerini anlama güçlüğüdür. Hatta Gaznevî (ö. 593/1197) gibi bazı âlimlerin müstehaba sünnet de denildiğini söylemesi²⁶² dikkate alındığında fakihlerin bu meseledeki kanaatlerini tam

²⁵⁹ Sadrüşşerîa, *Şerhu 'l-Vikâye*, I, 24-25.

²⁶⁰ Nânûtevî, *Hâşiyetü Kenzi'd-dekâik*, I, 16.

²⁶¹ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 10.

²⁶² Gaznevî, *el-Hâvi 'l-Kudsî*, I, 117.

olarak tespit etmek daha da zorlaşmaktadır. Hâlbuki bu iki kavram arasında farklılık vardır.²⁶³

Abdestin müstehabları arasında *Muhtâr* metninde teyâmün, boynu mesh etmek, niyet ve tertip; *Vikâye*²⁶⁴ ve *Kenzü'd-dekâik*'te teyâmün ve boynu mesh etmek; *Mecmau'l-bahreyn*'de ise yalnızca teyâmün zikredilmektedir. *Muhtâr*'da müstehablar arasında yer verilen niyet ve tertip, *Vikâye* ve *Kenzü'd-dekâik*'te abdestin sünnetleri arasında yer almaktadır.²⁶⁵ Ancak Mevsilî'nin *İhtiyâr*'daki beyanı, niyet ve tertip konusunda onun da önceki iki metin müellifi ile müttefik olduğunu göstermektedir.²⁶⁶ Bununla birlikte farklı olarak o, müvâlâtı *İhtiyâr*'da abdestin müstehabları arasında saymaktadır.²⁶⁷ Buna göre Mevsilî ile diğerleri arasında müvâlâtın hükmü konusunda ihtilaf bulunduğu anlaşılmaktadır.

Müvâlât/vilâ, abdest sırasında başka bir şeyle meşgul olmaksızın uzuvları peş peşe yıkamak²⁶⁸ veya -normal hava şartlarında- bir uzvu diğeri kurumadan hemen yıkamak şeklinde tarif edilmiştir.²⁶⁹ İmam Mâlik'in Hz. Peygamber'in devamlı yapmasından dolayı farz olarak telakki ettiği vilâ, Hanefî mezhebinde böyle değerlendirilmemiştir. Hanefîlere göre kitapta emredilen ilave şartlar aranmaksızın abdest alınmasıdır. Kitapta zikredilmeyen bir şeyin farz olduğunu söylemek ise nassa ziyade olup nesih kapsamındadır.²⁷⁰ Hz. Peygamber'in bir fiili sürekli yapması ise sünnete delalet eder.²⁷¹

Serahsî, Alâeddin es-Semerkandî, Kâsânî, Kâdîhân, Burhâneddin el-Buhârî (ö. 616/1219), *Tuhfetü'l-mülûk*'ün müellifi Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî (ö.

²⁶³ Leknevî, müstehabın sünnetten daha umumi olduğu yönündeki açıklamayı, bunların birbirinin mukabili olduğunu söyleyerek reddeder. Bk. Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, I, 103.

²⁶⁴ *Hidâye*'de bu mevzuya temas edilmemiştir.

²⁶⁵ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 38; Mevsilî, *Muhtâr*, 14; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 71; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 139.

²⁶⁶ Kudûrî ve Semerkandî, niyet ve müvâlâtın müstehab olarak kabul etmektedir. Bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 10; Ebü'l-Kâsım Semerkandî, *el-Fıkhu'n-nâfi'*, I, 84-88.

²⁶⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 48.

²⁶⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 13. Buna göre bir kişi ayağını yıkamadan önce yüzünü ya da kollarını kurulasa müvâlâtı terk etmiş kabul edilir.

²⁶⁹ Bu tarifi Kâsânî, temrîz sigasıyla (kîle) zikretmektedir. Bk. *Bedâiu's-sanâi'*, I, 211; Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 24.

²⁷⁰ Neseî, *el-Kâfi*, vr. 3a.

²⁷¹ Bir fiilin sürekli yapılması vücûba da delalet edebilir. Ancak burada sünnet olması vücûba delalet eden bir karine olmayışından ileri gelir. Bk. Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 306.

666/1268'den sonra), Kaşgârî (ö. 705/1305), Zeylaî, Sadrüşşerîa, Kâkî, Haddâd, Şeyh Bedreddin, Aynî, Molla Miskîn, Molla Hüsrev, Trablusî, Amâsî, Halebî, İbn Nüceym, Timurtâşî, Ali el-Kârî, Şürünbülâlî, Haskefî, İzmîrî, İbn Âbidîn ve Leknevî gibi önde gelen pek çok fakih de müvâlâtın sünnet olduğu kanaatindedir.²⁷²

İsmi zikredilen fakihlerin tercihlerinden de anlaşılacağı üzere mezhep içerisinde genel kanaat, müvâlâtın sünnet olduğu yönündedir. Müvâlâtı müstehab olarak kabul ederek diğer üç metne muhalefet eden Mevsilî'den önce Hanefilerden Ebü'l-Leys es-Semerkindî ile Gaznevî müstehab olduğunu söylemiştir.²⁷³ Ancak daha sonra bu konuda onları takip eden bir fakih bilmiyoruz.

3. Ağız Dolusu Kusmakta Sebep veya Meclis Birliği

Ağız dolusu kusmak abdesti bozan sebeplere dendir.²⁷⁴ Abdestli bir kimse tek seferde ağız dolusu yemek, su, irin, safra ya da kurumuş kan (alak) kusacak olursa Hanefî mezhebine göre abdesti bozulur. Aynı şekilde kusmak, bir defada değil de parça parça gelerek bunların toplamı ağız dolusu olursa yine abdestin bozulduğuna hükmedilir. Bu konuda Züfer dışında muhalefet eden bulunmamaktadır.²⁷⁵ Ancak parçalar halinde gelen kusmak hususunda neyin birleştirici unsur olarak kabul edileceği konusu tartışmalıdır.

Vikâye ve *Mecmau'l-bahreyn*'de Ebû Yûsuf'a göre meclis birlikteliğine, Şeybânî'ye göre sebep birlikteliğine itibar edileceği şeklinde iki görüş aktarılmakta ancak aralarında tercihte bulunulmamaktadır.²⁷⁶ *Muhtâr*'da ağız dolusu olmadıkça kusmuğun abdesti bozmayacağı zikredilmekle birlikte İmâmeyn'in görüşü metinde

²⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 56; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 211; Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, I, 96; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 45; Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk*, 26; Kaşgârî, *Münyetü'l-musallî*, 33; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 6; Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 3; Kâkî, *Uyûnü'l-mezâhib*, 16; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 33; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, I, 268; Aynî, *Remzü'l-hakâik*, I, 9; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 11; Molla Miskîn, *Şerhu Kenzi'd-dekâik*, 5; Amâsî, *Mahzenü'l-fikh*, vr. 1b; Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, 28; Trablusî, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 165; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 28; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 57; Şürünbülâlî, *Nûru'l-îzâh*, 75; İzmîrî, I, 43; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 306.

²⁷³ Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Hizânetü'l-fikh*, 31; Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, I, 118.

²⁷⁴ Ağız dolusunun haddi konusunda ihtilaf edilmiştir. Bir görüşe göre kusmuğun gelmesini zor tutmak, başka bir görüşe göre konuşmanın mümkün olmaması kusmuğun ağız dolusu olduğunun göstergesidir. Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 39-40.

²⁷⁵ İmam Züfer'e göre abdesti bozan kusmuğun ağız dolusu olması değil, bizatihi kusmuğun kendisidir. Bundan dolayı ona göre azı da çoğu da abdesti bozar. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 74.

²⁷⁶ İbnü's-Sââtî, şerhte de tercih yapmaz. Bk. İbn Melek, *Şerhu Mecmau'l-bahreyn*, I, 166-67.

değil, şerhte verilmektedir. *Kenzü'd-dekâik*'te ise diğerlerinden farklı olarak ne ihtilafa ne de İmam Muhammed'e temas edilmeksizin sebep birlikteliğinin esas alınacağı kabul edilmiştir.²⁷⁷

Mezhep kaynaklarında Ebû Hanîfe'den bir görüş veya rivayete rastlanılamayan bu mevzuda Ebû Yûsuf, Şeybânî ve III/IX. yüzyıl Hanefî fakihlerinden Ebû Ali ed-Dekkâk'a²⁷⁸ ait olmak üzere üç farklı kanaat bulunmaktadır.²⁷⁹ Ebû Ali ed-Dekkâk'a göre kusmuk az da olsa çok da olsa cem edilir.²⁸⁰ Hanefî mezhebinden onun bu görüşünü tercih eden bir fakih bilmiyoruz.

İmam Ebû Yûsuf'a göre böyle bir vaziyette meclis birlikteliğine (ittihad-ı meclis) bakılır. Çünkü “meclis, müteferrik şeyleri cem eder.” Bu sebeptir ki, bir secde ayeti aynı meclis içerisinde defalarca okunduğu halde tek tilavet secdesi kifayet etmekte, bey' ve nikâh gibi akitlerde aynı mecliste akde dair konuşulan muhtelif sözler birlikte değerlendirilmektedir.²⁸¹

İmam Muhammed ise sebep birlikteliğini esas almaktadır. Sebep birlikteliği, kişi sükûnet bulmadan aynı mide bulantısı ile kusmuğun yeniden gelmesidir. Bu görüşe gerekçe olarak asıl olanın fiilleri sebeplerine izafe etmek olduğu şeklindeki kaide ileri sürülmüş ve bir şeyin sıhhat veya fesadına dair hükümlerin o şeyin sebeplerine bakılarak verileceği belirtilmiştir.²⁸² Nitekim hükmü doğuran sebebin varlığıdır. İmam Muhammed'in bu görüşünü “azhar” olarak değerlendiren Kâsânî, bu tercihinin “Meclise itibar etmek demek, hüküm konusunda mekânı; mide bulantısı anlamına gelen gaseyana itibar etmek ise sebebi dikkate almaktır. Bir hükmün varlığı ise sebebine izafe edilir, meydana geldiği yere değil” şeklinde izah etmektedir.²⁸³ Nitekim başka pek çok hüküm de sebepleri ile birlikte var veya yok kabul edilmiştir.

²⁷⁷ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 39; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 51; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 72; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 140.

²⁷⁸ Ebû Ali ed-Dekkâk er-Râzî. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Mûsâ b. Nasr er-Râzî'den ilim tahsil etmiştir. Ebû Saîd el-Berdaî'nin hocasıdır. Kendisine *Kitâbü'l-Hayz* isimli bir kitap izafe edilmektedir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye*, IV, 69; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 337.

²⁷⁹ İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, I, 370.

²⁸⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 235; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 9.

²⁸¹ Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 235; Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, I, 61; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 71; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 19.

²⁸² Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, VI, 546; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 166.

²⁸³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 236.

Örneğin, hastalıktan iyileşen köle, satın alındıktan sonra yeni sahibinin yanında tekrar hastalansa eğer meydana gelen hastalık eski sahibinin yanında iken var olan hastalık ise yeni sahibinin iade muhayyerliği söz konusu olur.²⁸⁴

Bununla beraber tilavet secdesi, ikrar ve bey' akdinde icap-kabul gibi bazı meselelerin sebeplerine değil de meydana geldikleri mekânlara izafe edildiği de görülmektedir. Kendisi de bu görüşü *el-Kâfî* isimli eserinde sarih olarak (esah) tercih eden Neseî, meclise itibar edilen durumların zaruretten kaynaklandığını ileri sürmektedir. Söz gelimi ikrarda meclisin hükme tesiri örf ve teamüle, icap-kabulde ise oluşabilecek bir zararı def etmeye bağlamaktadır.²⁸⁵ Kâsânî ve Neseî dışında İmam Muhammed'in görüşünü tercih eden fakihler arasında Kâdîhân, Şeyh Bedreddin, Molla Miskîn, Halebî, Sirâceddin İbn Nuceym (ö. 1005/1599), Timurtâşî, Ali el-Kârî, Şürübülâlî, Haskeî, İzmirî ve Tahtâvî'nin ismi sayılabilir.²⁸⁶

Mergînânî, Konevî, Haddâd, İbn Melek, Aynî, Molla Hüsrev, Amâsî gibi diğer bazı fakihler ise iki görüş arasında tercih yapmamıştır.²⁸⁷

Özetle, parça parça gelen ağız dolusu kusmuk konusunda mezhep kaynakları Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye ait iki görüş aktarmışlardır. Ancak bu konuda Ebû Hanîfe'den bir görüş nakledilmemesi ilginçtir. Metinler içerisinde *Kenzü'd-dekâik* başta olmak üzere bu meselede tercihte bulunanların neredeyse tamamı İmam Muhammed'in kavlini tercih etmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih eden ise bulunmamaktadır. Mütûn-i Erbaa özelinde ise tercihini açıkça belirten sadece Neseî'dir. Diğer üç müellif ise iki görüş arasında tercihe gitmemiştir. Bu durumdan hareketle meselede tercih farklılığı olmadığı şeklindeki bir itiraza karşı şöyle denebilir: Mergînânî'nin dahi sarih tercihte bulunmadığı bu meselede Burhânüşşerîa ile tercihlerini çoğunlukla şerhlerinde yapan Mevsîlî ve İbnü's-

²⁸⁴ İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 166. Sebebe bağlanan diğer hükümler için ayrıca bkz. Neseî, *el-Kâfî*, vr. 4b.

²⁸⁵ Neseî, *el-Kâfî*, vr. 4b.

²⁸⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 235; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 40; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, I, 272; Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, 130; İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, I, 55; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, I, 64; Şürübülâlî, *Nûru'l-izâh*, 82; İzmirî, *Kemâlü'd-dirâye*, I, 55; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 89; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 466.

²⁸⁷ Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 17; Konevî, *Dürerü'l-bihâr fi'l-mezâhibi'l-erbaati'l-ahyâr*, vr. 4a; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 38; İbn Melek, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 23; Aynî, *Remzü'l-hakâik*, I, 9; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, t.y., I, 15; Amâsî, *Mahzenü'l-fikh*, vr. 2a.

Sââtî'nin sessiz kalmalarını, tercihte bulunmamayı tercih ettikleri şeklinde tersten okumak mümkündür.

B. Sular

Sularla ilgili toplamda üç meselede farklılık olduğunu tespit ettik: İbadet veya hadesi giderme amaçlı kullanılan suyun ne zaman müstamel hükmünü alacağı, içerisine necaset düşmüş kuyulardan tamamının boşaltılmadığı durumlarda çıkarılması gereken su miktarı ve kuyu boşaltılırken kullanılacak kovanın hacmi. Mezhep içerisinde ihtilafli olmakla birlikte Mütûn-i Erbaa'dan sadece *Mecmau'l-bahreyn*'de tercihte bulunulan, *Kenzü'd-dekâik*'te değinilmekle birlikte tercihte bulunulmayan, diğer iki metinde ise zikredilmeyen “kuyuya dalan cünüp adam” meselesine burada yer verilmemiştir.

1. Suyun Müstamel Olma Zamanı

İbadet/kurbiyet maksadıyla veya abdestsizlik (hades) halini gidermek amacıyla kullanılan suya müstamel su denilmektedir. Bir su müstamel hale geldikten sonra hadesin giderilmesinde bir daha kullanılamayacağı mukarrerdir. Hanefî fıkıh kaynaklarında²⁸⁸ genellikle vasfı, sebebi ve müstamel hale geldiği zaman olmak üzere üç boyutu ele alınan müstamel su konusunda Mütûn-i Erbaa'dan *Muhtâr* ve *Kenzü'd-dekâik* arasında yalnızca suyun ne zaman müstamel hale geleceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır.²⁸⁹

Vikâye ve *Mecmau'l-bahreyn*'de bu meseleye temas edilmemiştir. *Muhtâr*'da suyun abdest uzvundan ayrıldıktan sonra müstamel hale geleceği ifade edilmiştir. *Kenzü'd-dekâik*'te ise Mevsilî'den farklı olarak suyun bir mekânda istikrar bulduğunda müstamel hükmünü alacağı zikredilmiştir.

Bu meseleye *el-Asl* isimli eserinde yer veren İmam Muhammed, “Başını mesh etmeyi unutan bir kimse sakalında kalan sudan alıp başını mesh etse farz yerine gelir mi?” şeklindeki soruya “Hayır gelmez. O kişinin yeni bir su alıp onunla başını mesh etmesi gerekir. Çünkü bu (başı mesh etmek veya yeni bir su almak), onun üzerine

²⁸⁸ Örnek olarak bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 389; Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, I, 83.

²⁸⁹ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Tolon, *Devru'l-felek fî hükmî'l-mâi'l-müsta'mel fî'l-birek*, 14-53.

vaciptir.” Cevabını verdikten sonra kişinin elinde kalan ıslaklıkla mesh etmesinin ise caiz olduğunu belirterek iki hüküm arasındaki farkı “sakaldaki suya gelince bu suyu kişi, bir defa *abdest alırken kullanmıştır*. Dolayısıyla ikinci defa abdest için kullanması caiz olmaz.” ifadeleriyle açıklamıştır.²⁹⁰ Bu ifadeler müstamel su hakkında genel tasavvuru yansıtsa bile aradığımız soruya sarih bir cevap vermemektedir. Ancak Serahsî'nin aynı meseleyi izah sadedinde söyledikleri daha açıktır: “Su, abdest uzvundan ayrılmakla birlikte müstamel hale gelir.”²⁹¹ Ayrıca Kâdîhân, *el-Câmiu's-sağîr* isimli eserinde Serahsî'nin yer verdiği açıklamanın ulemanın genel yaklaşımı olduğunu, suyun müstamel hale gelmesinde uzuvdan ayrılmasına ilave olarak bir mekânda istikrar bulmasını şart koşmanın ise meşâyıhtan bazılarının kabulü olduğunu vurgular.²⁹²

Kendisi de suyun uzuvdan ayrılmasıyla müstamel hükmünü aldığını kabul eden Kâsânî, istikrar görüşünün Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) ait olduğunu ve öne sürdüğü gerekçeleri zikrettikten sonra şu izahatta bulunur:

“Kıyas, suyun abdest uzvuyla karşılaşmasıyla müstamel olmasını gerektirir. Çünkü daha önce de zikrettiğimiz üzere müstamel hale getiren hadesi giderme veya ibadet kastıyla kullanma sebepleri, suyun uzuvlara teması ile beraber meydana gelmiştir. Hal böyle olunca abdest uzuvlarının her bir cüzü için ayrı ayrı su almak gerekecekti. Ancak bunda büyük meşakkat vardır. Meşakkati gidermek amacıyla şer'-i şerif, tek bir uzuvdaki istimal durumuna hakikaten ya da cünüplükteki gibi hükmen itibar etmemiştir. Su uzuvdan ayrıldıktan sonra meşakkat da kalkmakta ve kıyasın gerektirdiği istimal hükmü ortaya çıkmaktadır.”²⁹³

Burhâneddin el-Buhârî, genellikle Süfyân-ı Sevrî'ye nispet edilen bu kavlin aynı zamanda İbrâhim en-Nehâî'nin (ö. 96/714), Tahâvî'nin ve Belh meşâyıhtından bazılarının tercihi olduğunu ve Zahîrüddin el-Mergînânî'nin bu görüşle fetvâ verdiğini ifade etmektedir.²⁹⁴ Bu isimlere ek olarak Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089),

²⁹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, I, 33, 71. İmam Muhammed'in ifadelerinin değerlendirmesi için bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 395

²⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 63

²⁹² Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, I, 85.

²⁹³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 395-96; Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2013, 169.

²⁹⁴ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 121.

Sadrüşşehîd (ö. 536/1141), İftihârüddin el-Buhârî (ö. 542/1147), Gaznevî de suyun müstamel hükmünü almasında istikrarı şart koşan fakihler arasındadır.²⁹⁵

Kâdîhân'ın da belirttiği gibi Hanefî fukahasının çoğunluğu suyun müstamel hükmü alması için uzuvdan ayrılmasını yeterli görmektedir. Bu isimler arasında Serahsî, Kâsânî, Mergînânî, Zeylaî, Aynî, İbnü'l-Hümam, İbn Kutluboğa, İbn Emîr Hâc, Halebî, Kuhistânî, Zeynüddin İbn Nuceym, Sirâcüddin İbn Nuceym, Timurtâşî, Şürübülâlî, Haskefî, Tahtâvî zikredilebilir.²⁹⁶

Netice itibariyle Mevsilî'nin çoğunluğun görüşünü, Nesevî'nin ise Süfyân-ı Sevrî ile anılan görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır. *Hidâye*'de yer almasına rağmen²⁹⁷ Burhânüşşerîa bu meseleye temas etmezken, İbnü's-Sââtî metinde zikretmediği görüşü şerhte açıklamış ve o da Mevsilî'nin zikrettiği görüşü tercih etmiştir.²⁹⁸

Burada Nesevî'nin tercihi hakkında temas edilmesi gereken önemli bir nokta bulunmaktadır: Onun *el-Kâfî*'deki izahıyla *Kenzü'd-dekâik*'teki tercihi çelişmektedir. Nesevî, *el-Vâfî* isimli metinde suyun ne zaman müstamel olacağı meselesine temas etmese de şerhte müstamel su ile ilgili diğer hükümleri uzunca izah ettikten sonra *Kenz*'in aksine suyun müstamel hükmünü bedenden ayrıldıktan sonra aldığını belirterek Kâsânî'ye benzer bir açıklamada bulunmaktadır. Devamında *Kenz* metninde esas aldığı görüşü kîle temrîz siygasıyla aktararak tezyif etmektedir.²⁹⁹ Aynı işkâlin farkında olan İbn Nuceym ise Nesevî'nin *Kenz*'deki tercihini elbiseyi sıçrayan sulardan korumanın zorluğuna bağlamaktadır.³⁰⁰ Buna göre Nesevî, su uzuvdan ayrılrsa bile zaruret halinin bitmediğini düşünmektedir. Çünkü abdest alan kişinin azalarından

²⁹⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 67-69; Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, I, 96; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 218; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 169.

²⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 63; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 396; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 23; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 25; Bâbertû, *el-Înâye*, I, 95; Aynî, *Remzü'l-hakâik*, I, 13; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 95; İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh*, 142; İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, I, 427; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 30; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, 33; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 169; İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, I, 80; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, 5; Şürübülâlî, *Nûru'l-îzâh*, 57; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 33; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 23

²⁹⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 23.

²⁹⁸ İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 217.

²⁹⁹ "Denildi ki: Suyun müstamel kabul edilebilmesi için ayrıca bir mekânda toplanması (içtima) şarttır. Çünkü abdest esnasında elbiseyi böyle sulardan korumak zordur. Nesevî, *el-Kâfî*, vr. 7a.

³⁰⁰ İbn Nuceym, I, 169. Krş. Ebüssüüd, *Fethullahi'l-muîn alâ şerhi'l-Kenz li Molla Miskîn*, I, 69.

damlayan su, elbiseye temas edecektir. Eğer su, mücerret uzuvlardan ayrılmakla müstamel kabul edilecek olursa necis sayanlara göre bu suyun bulaştığı elbise de pislenmiş olacaktır. Bu açıklamaya yine İbn Nüceym, bu tür sıçramaların görmezden gelindiği (ma'füvvün anh) şeklinde itirazda bulunsa da Neseffî'nin son kanaati hakkında tatmin edici bir açıklamada bulunmaz.

2. İçinde Necaset Bulunan ve Tamamen Boşaltılmayan Kuyudan Çıkarılacak Su Miktarı

Kuyulara müteallik meseleler, suyun günümüzde olduğu gibi yeterince bulunamadığı yer ve zamanlarda oldukça önemli olmuştur. Bu öneminden dolayı fıkıh kitaplarında detaylı bir şekilde ele alınan meselelerden biri de kuyulara düşen necasetlerin temizlenmesi konusudur. Kuyuların fiziki yapıları göz önünde bulundurulduğunda temizleme işlemi, muayyen miktarda su çıkarmakla olacaktır. Hemen belirtmek gerekir ki, kuyularla ilgili meselelerin tamamı esere, yani Hz. Peygamber ve ashabından gelen rivayetlere müstenittir ve bu konuda kıyas alanı oldukça sınırlıdır.³⁰¹ Dolayısıyla fıkıh eserlerinde zikredilen bazı rakamların dayanağını da bu rivayetler oluşturmaktadır. Ancak rivayetlerde yer almayan bazı meselelere kıyasla çözüm üretilmiştir. Altında pınar kaynaması veya aşırı su taşınması gibi nedenlerle tamamen boşaltılması mümkün olmayan kuyulardan çıkarılacak su miktarı meselesi de işte böyledir.

Kuyu içerisine hayvan düştüğünde çıkarılacak su miktarında hayvanın büyüklüğü etkili olurken, şişme veya dağılma hallerinde her hâlükârda kuyunun tamamı boşaltılmalıdır. Ancak tamamını boşaltmak mümkün olmadığında *Vikâye*'de içindeki suyun takdir edileceği, *Muhtâr*'da iki yüz kovadan üç yüz kovaya kadar

³⁰¹ مسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار. Bu kaideyi *el-Mustasfâ*'da nakleden Neseffî devamında şunları söylemektedir: “Bu konuda kıyas, iki şekilde cereyan edebilirdi. Ya Bışr (b. Gıyâs el-Merîsî)'nin dediği gibi o kuyu kapatılıp başka bir yerde ikinci bir kuyu açılır. Zira her ne kadar kuyu boşaltılsa bile içindeki taş ve toprak necis kalmaya devam edecektir. Ya da İmam Muhammed'den nakledilen olabilirdi. Nitekim o, şöyle demiştir: Benim ve Ebû Yûsuf'un görüşü kuyu suyunun akarsu hükmünde olduğunda birleşmiştir. Çünkü su, altından kaynıyor üstünden alınıyor, (böyle sürekli yenilendiği için) içerisine necaset düşmekle necis hale gelmez. Aynı durum hamam sularında da söz konusudur. Onlar da bir taraftan dolup diğer taraftan boşalıyor ve pis eli içerisine sokmakla necis olmuyor. (Bunu düşününce) dedik ki: Ne olurdu, birkaç kova çıkarmayı emretseydik de selefte muhalefet etmeseydik.” Neseffî, *el-Mustasfâ*, 278. Ancak her iki kıyas da esere ve selefın sözlerine tabi olunarak terk edilmiştir. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 104.

çıkarılacağı, *Kenzü'd-dekâik*'te iki yüz kova çıkarılacağı kaydedilmiştir. *Mecmau'l-bahreyn*'de ise önce *Vikâye*'deki görüş sonra İmam Muhammed'e işaret eden cümle yapısıyla iki yüz kovadan üç yüz kovaya kadar çıkarılmasını öngören görüş nakledilmiş, ancak herhangi bir tercihte bulunulmamıştır.³⁰²

Bu meselede mezhep içerisinde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- beş farklı kanaat bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'den gelen ve *el-Asl*'de da zikredilen bir rivayete göre su, çıkararlara galip gelene kadar çıkarılmalıdır.³⁰³ Galebeden maksadın ne olduğu konusunda ihtilaf olsa da Kâdîhân ve Hüsâmeddin (Sadrüşşehid) esah olanın, suyu çıkararlara aciz bırakmak olduğunu söylemektedir.³⁰⁴ Ebû Hanîfe'den gelen bir başka rivayete göre bu durumda yüz kova çıkarmak yeterlidir. Bu rivayet, Kûfe kuyularının en fazla bu miktarda su taşıdığı ile temellendirilmiştir.³⁰⁵ Ondaki gelen üçüncü rivayete göre ise çıkarılması gereken su miktarı, bu sıkıntıya maruz kalan kimseye bırakılır.³⁰⁶

Ebû Yûsuf'a göre kuyunun içindeki kadar su boşaltılmalıdır. Bunun için de öncelikle kuyuda bulunan su miktarı tespit edilmelidir. Tespit konusunda ondan iki farklı yöntem aktarılmaktadır: Ya kuyunun derinlik ve genişliğine bakılarak onun gibi yeni bir çukur kazılır. Pislenmiş kuyudan çıkarılan su oraya boşaltılır. Yeni kuyu dolunca eski kuyu boşaltılmış sayılır. Ya da kuyunun dibine kâmiş gibi bir çubuk bırakılır, derinlik kâmişa işaretlenir ve söz gelimi on kova su çekilir. Eğer suyun 1/10 oranında azaldığı görülürse kuyuda yüz kova su olduğu anlaşılmış olur ve tespit edilen bu miktar muayyen hale gelir.³⁰⁷ Hanefî fakihlerden Kudûrî, İsbîcâbî ve *Muhtasar* şarihi Hüsâmeddin er-Râzî (ö. 598/1202) bu görüşü tercih etmiştir.³⁰⁸

³⁰² Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 43; Mevsilî, *Muhtâr*, 20; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 81; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 143.

³⁰³ Şeybânî, *el-Asl*, I, 27.

³⁰⁴ Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, I, 135; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 216. Galebeyi zann-ı galip oluşana kadar boşaltmak şeklinde anlayanlar da bulunmaktadır. Bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 109.

³⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 59.

³⁰⁶ Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, 1423, I, 135; Mahmûd b. Ramazan er-Rûmî, *el-Yenâbî*', 182.

³⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 59; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*', I, 446; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 59.

³⁰⁸ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 13; İsbîcâbî, *Zâdü'l-fukahâ*, 91-92; Râzî, *Hulâsatü'd-delâil*, I, 34.

İmam Muhammed'den gelen *Nevâdir* rivayetine göre tamamı boşaltılmayan kuyulardan üç yüz veya iki yüz kova³⁰⁹ su çıkarmakla kuyu temizlenmiş kabul edilir.³¹⁰ Fakihler bu ifadelerden hareketle İmam Muhammed'in iki yüz kova çekmeyi vacip, üç yüz kovaya kadar çekmeyi ise müstehab gördüğü hükmünü çıkarmışlardır. Bu görüşe gerekçe olarak Bağdat kuyuları gösterilmiştir. Çünkü Bağdat'ın kuyuları, Dicle nehrine yakındır ve bu miktar, büyük bir kuyunun taşıdığı su oranına neredeyse denktir.³¹¹ Ayrıca iki yüz kova tayini, insanlar için bir kolaylaştırma olarak da değerlendirilmiştir.³¹²

Yukarıda yer verilen Ebû Yûsuf'un görüşüne nispetle iki yüz kova görüşü, rakam itibariyle büyük bir yekûna tekabül etse de tayin ve tespiti barındırdığından dolayı özellikle avam için önemli ölçüde kolaylık sağlamaktadır. Bununla birlikte kuyular meselesinin esere mebni olduğu dikkate alındığında sayısal ifadelerin de seleften bir dayanağının olması gerekir. Aksi halde genel kabul gören ilgili kaideye aykırı davranılmış olacaktır. Nitekim Şeybânî'nin görüşünü bu açıdan değerlendiren İbn Nüceym de benzer bir şekilde şu açıklamayı yapar:

“Bu görüşün zayıf olduğu açıktır. Çünkü şer’î hüküm eğer içerisine düşen necaset sebebiyle kuyunun tamamını boşaltmayı öngörüyorsa, belirli miktarlarda su çıkarmanın yeterli olacağını söylemek de şer’î delile bağlı olmalıdır. Peki, nerede böyle bir delil? Bilakis İbn Abbas ve İbn Zübeyr'den buna muhalif şeyler rivayet edilmektedir.”³¹³

Hanefî mezhebinde öne çıkan görüşlerden biri de Ebû Nasr Muhammed b. Selâm'a (ö. 305/917) aittir. Rivayete göre o, kuyunun durumunu bilen iki kişinin takdir ettiği miktarda su çekilmesi gerektiği kanaatindedir. Çünkü içtihadî meselelerde “*Bilmiyorsanız zikir ehline sorunuz*” (Nahl 16/43, Enbiyâ 21/7) âyet-i kerîmesinin fehvasınca içtihat ehline müracaat etmek gerekir. İki kişinin takdirine bırakılması ise şahadet nisabıyla ilgilidir. En ihtiyatlı ve fikhî istinbata en uygun yaklaşım olarak değerlendirilen bu görüş, Serahsî, Alâeddin es-Semerkindî, Kâsânî, Mergînânî, Sadrüşşerîa, Zeylaî, Kâkî, Molla Hüsrev, Halebî, Timurtâşî, Haskefî ve İbn Âbidîn

³⁰⁹ *Nevâdir*'de iki yüz elli kova rivayeti de kaydedilmiştir. Bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 109.

³¹⁰ İki yüz kova rivayeti İmam Ebû Hanîfe'den de aktarılmaktadır. Nesefî, *el-Kâfî*, vr. 8a.

³¹¹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 30.

³¹² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 75.

³¹³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 216.

gibi Hanefî mezhebinin önde gelen fakihleri tarafından da tashih edilmiştir.³¹⁴ Haddâd'ın İmam Ebû Hanîfe'ye nispetle zikrettiği, iki kişinin kuyuya inerek su hakkında verdikleri bilgiye göre hareket edileceği şeklindeki görüşün³¹⁵ nispeti sahîhse eğer Ebû Nasr'dan gelen rivayetin, Ebû Hanîfe'ye ait olduğu sonucu çıkarılabilir.

Mesele ile ilgili zikredilen bütün bu görüşlerden farklı olarak İbn Nüceym, bazı müteahhirûn fakihlerine ait olan ve bunların bazılarını da cem' eden değerlendirmeyi beğenerek şu şekilde zikretmiştir:

“Azhar olan şudur: Su kaynaklarının zorlanmadan kapatılması mümkünse kapatılır ve içerideki su boşaltılır. Bu mümkün değilse ve suyun bulunduğu yerin bütün kısımlarının en-boy olarak bir minval üzere olduğu biliniyorsa suya bir kamyş salınır ve daha evvel zikrettiğimiz şekilde davranılır. Böyle bir bilgi yoksa kuyu sularına dair bilgili iki adil kişinin takdiri ile amel edilir. Böyle iki şahidin bilgisine başvurmak da mümkün olmazsa artık zann-ı galipleri ölçüsünde aciz kalana kadar kuyudan su çekerler.”³¹⁶

Sonuç olarak Burhânüşşerîa'nın açıkça belirtmese bile İmam Ebû Yûsuf'tan gelen rivayeti esas aldığını söyleyebiliriz. Mevsilî ve Neseî ise İmam Muhammed'in kavlini tercih etmiştir. İbnü's-Sââtî ise ne metinde ne de şerhinde görüşler arasında tercihte bulunmamıştır.³¹⁷ Bu durumda *Muhtâr-Kenzü'd-dekâik* ile *Vikâye* arasında tercih farklılığı olduğu anlaşılmaktadır.

Neseî'nin bu tercihinde İmam Muhammed'in adını anmaması olağandır. Çünkü o, daha önce incelediğimiz ve ilerleyen sayfalarda ele alacağımız çoğu tercihte aynı şekilde hareket etmiştir. Ancak Mevsilî'nin metni Ebû Hanîfe'nin tercihleri üzerine bina etmesine rağmen doğrudan Şeybânî'nin kavlini esas alması, Ebû Hanîfe'ye ait kavli şerhte zikretmekle beraber onu tercih ettiğine dair herhangi bir işaretle bulunmaması ve esas aldığı iki yüz kova görüşünü “genellikle kuyuların

³¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 59; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 446; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 25; Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 5; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 30; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, ts., I, 25; Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, 164; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 35; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 35.

³¹⁵ *el-Cevheratü'n-neyyira*'nın İlyas Kaplan tarafından tahkik edilen nüshasında بئرل şeklinde kayıtlı olan (Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 59) aynı ifade, *el-Muhîtü'l-Burhânî*'de ينظر şeklinde zapt edilmiştir (Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 109).

³¹⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 217.

³¹⁷ Bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 239-40.

suyunun bu miktardan fazla olmadığı ve insanlar için kolaylığı” gerekçe göstermesi dikkat çekici bir husus olarak kaydedilmelidir.³¹⁸ Burada Serahsî’nin sözünü ettiği Bağdat kuyularının kastedildiği açıktır. Nitekim Mevsilî, bir müddet devraldığı Kûfe kadılığı dışında ömrünü Bağdat’ta sürdürmüş ve burada vefat etmiştir.³¹⁹ Bu husus dikkate alındığında Mevsilî’nin tercihini İmam Muhammed’in kavlinden yana kullanmasının nedeni anlaşılır hale gelmektedir. Bununla birlikte onun diğer pek çok meselede yaptığı gibi Ebû Hanîfe’nin kavlini zikrettikten sonra sarahaten bu duruma dikkat çekmeyip iltizami tercihle böyle bir işlemde bulunması, metinde takip edilen yöntemden yer yer dışarı çıkıldığını göstermektedir. Mamafih Burhâneddin el-Buhârî’nin verdiği bilgiye göre iki yüz kova görüşü, İmam Ebû Hanîfe’den *Nevâdir*’de nakledilmiştir.³²⁰ Bu bilgi göz önünde bulundurulduğunda Mevsilî’nin, imamdan gelen rivayeti tashih ettiği, dolayısıyla metinde bu tür istisnai bir durumun olmadığı ileri sürülebilir. Ancak fukahadan bu rivayeti tashih eden kimseyi göremediğimiz gibi Mevsilî de *İhtiyâr*’da bu rivayete değil, Şeybânî’nin görüşüne atıfta bulunmuştur.

Nesefî’nin İmam Muhammed’in görüşünü tercih etmesinde rol oynayan faktörler hakkında kesin bir yargıda bulunmak zordur. Çünkü kendisinin de temas ettiği üzere kuyular meselesi nakle dayalıdır ve seleften iki yüz kova şeklinde bir nakil bulunmamaktadır. Vefatından az evvel Bağdat’a geldiği ve bu tercihinin buradaki kuyuların özelliği etki etmiş olma ihtimali varsa da *Kenzü’l-dekâik*’i Bağdat’a gelişinden uzun zaman önce kaleme aldığı ve bu ziyaretinden kısa bir süre sonra vefat ettiği dikkate alındığında bu ihtimal geçerli olmasa gerektir. Burada temas edilmesi gereken önemli bir nokta da müellifin *el-Kâfi*’deki tercihi ile *Kenz*’dekinin örtüşmemesidir. Orada Nesefî, konu hakkındaki üç farklı görüşü zikrettikten sonra (Ebû Nasr’dan gelen) iki kişinin takdir ettiği miktarda su çıkarılması gerektiği rivayeti tashih etmektedir.³²¹ *el-Kâfi*’nin *Kenzü’l-dekâik*’ten sonra telif edildiği bilindiğine göre Nesefî’nin *Kenz*’deki tercihinin değiştiği olduğu söylenebilir. Mamafih *el-Mustasfâ* isimli kitapta Semerkandî’nin “kuyudaki kadar su çıkarılır” ifadesini, miktarın tespitinde Ebû Yûsuf’un belirttiği şekilde açıklamıştır.³²² Burada her ne kadar

³¹⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 74-75.

³¹⁹ Bk. Yaylalı, “Mevsilî”, *DİA*, XXIX, 487.

³²⁰ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, I, 109.

³²¹ Nesefî, *el-Kâfi*, vr. 8a.

³²² Nesefî, *el-Mustasfâ*, 287.

bu görüşü tercih ettiğine dair açık bir emare bulunmasa da itirazda bulunmayışından hareketle onayladığını anlamak da mümkündür. Bütün bu unsurlar birlikte değerlendirildiğinde Neseî'nin nihai tercihinin tespiti zor olsa da meselenin, *Kenzü'd-dekâik*'te kaydettiğinden hareketle Mütûn-i Erbaa arasında ihtilaf olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

3. Kuyulardan Su Boşaltılırken Kullanılacak Kovaların Ölçüsü

İçerisine necaset düşen kuyular, belli miktarlarda suyun boşaltılması ile temizlenir. Bu işlem için haliyle kovalar kullanılacaktır. Takdir edileceği üzere her kuyunun kovası aynı ebatlarda olmayacağından sayısal eşitlik sağlansa bile boşaltılan su miktarı kuyudan kuyuya değişiklik gösterecektir. Bu durumu dikkate alan fakihler, kovalara dair bazı fikirler ortaya atmışlardır. Kimileri belli standartlar öne sürerken, kimileri de ebadına bakılmaksızın her kuyunun kendi kovasına veya ortalama bir kovaya itibar edileceğini söylemiştir. Nitekim *Vikâye*, *Mecmau'l-bahreyn* ve *Kenzü'd-dekâik*'te ortalama bir kovaya itibar edileceği kayıtlı iken *Muhtâr*'da her kuyunun kendi kovasının dikkate alınacağı kaydedilmiştir.³²³

Bu konuda mezhep içerisinde üç farklı görüş ortaya atılmıştır. İmam Ebû Hanîfe'den öğrencisi Hasan b. Ziyâd kanalıyla gelen rivayete göre kuyu boşaltılırken bir sa' ağırlığında suyu alabilen kovalar esas alınır.³²⁴ Burhâneddin el-Buhârî, oranını bu denli az tutulmasını, erkek, kadın ve çocuk olmak üzere herkesin kolaylıkla çıkarabilmesine olanak sağlamakla ilişkilendirmiştir.³²⁵

Diğer görüşe göre genel olarak kuyularda kullanılması yaygınlaşan kovaların ortalamasına itibar edilir. Hanefî meşâyihinin bazılarından nakledilen bu görüşe gerekçe olarak, Hz. Peygamber'den (s.a.) ve sahabeden gelen rivayetlerde kova (دلو) lafzının mutlak olarak zikredilmesi gösterilmiştir. Şöyle ki, selef uleması mesele hakkında görüş belirtirken kovaları büyüklük-küçüklük gibi bir vasıfla sınırlandırmamıştır. Hal böyle olunca alışveriş akdinde birimi ve cinsi tayin edilmeyen

³²³ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 44; Mevsîlî, *Muhtâr*, 20; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 81; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 142.

³²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 92; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 25. Ağırlık konusunda da ihtilaf edilmiştir. Bk. Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, I, 36.

³²⁵ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 109.

paraların rayiç olana hamledilmesi gibi kova ifadesi de bilumum kuyularda kullanılan ortalama kovalara hamledilmelidir.³²⁶ Kendisi de bu görüşü tercih eden Nesefî, *el-Mustasfâ* isimli eserinde Semerkandî'nin “bu adalete daha yakındır” ifadesinden sonra şu açıklamayı yapar:

“Ortalama kovlara itibar etmenin adalete yakın olduğunu söyledik. Çünkü deliller, kuyuyu büyük kovalarla boşaltmaya da delalet eder. Zira en ihtiyatlı olan budur. Ancak bunda biraz meşakkat bulunmaktadır. Yine deliller, mutlak ifadelerinden dolayı küçük kovalarla boşaltmaya da delalet ediyor olabilir. Ancak bu durumda da kuyu içerisinde necasetten izler kalabileceğinden ihtiyatı terk söz konusudur. Görüldüğü gibi deliller tearuz etmiştir ve tearuzda asıl cem'dir. Orta yol (adalet), iki delille de amel edilebilir tarzda her açıdan aralarını bulmaktır. Lakin burada bunu yapmak mümkün değilse de ortalama esas almak -ortalama kova küçükten büyük olması ve büyükten küçük olması hasebiyle- her iki taraftan pay sahibi olduğu için adalete yakındır.³²⁷

Önde gelen Hanefî fakihlerinden Kudûrî, Akta', İsbicâbî, Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî, Gaznevî, Ali b. Ahmed er-Râzî, Zeylaî, Sadrüşşerîa, İbnü'l-Hümâm, Molla Hüsrev, Halebî, Trablusî, Kuhistânî, Sirâcüddin İbn Nuceym, Timurtâşî, Ali el-Kârî, Şeyhîzâde gibi pek çoğu bu görüşü tercih etmiştir.³²⁸

Başka bir görüşe göre her kuyunun kendi kovasına itibar edilir. Kendisi de bu görüşü kabul eden Mevsilî, ortalama kovanın esas alınacağını söyleyenlerle benzer bir izahta bulunmaktadır.³²⁹ Mergînânî, Kâdîhân ve Haskefî de bu görüşü tercih etmiştir.³³⁰ Serahsî, *el-Kâfî* metnindeki بدلوهم ibaresinin her kuyunun kendi kovasına delalet ettiğini söylemiş,³³¹ İbn Nuceym de bu görüşü tercih edenlerin gerekçesi olarak ilgili ibareyi göstermiştir.³³²

³²⁶ Nesefî, *el-Kâfî*, vr. 8a.

³²⁷ Nesefî, *el-Mustasfâ*, 284-85.

³²⁸ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 13; Akta', *Şerhu'l-Kudûrî*, 206; Ebü'l-Kâsım Semerkandî, *el-Fikhu'n-nâfi'*, I, 109; İsbicâbî, *Zâdü'l-fukahâ*, 91; Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, 102; Râzî, *Hulâsatü'd-delâil*, I, 34; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 29; Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 5; İbnü'l-Hümâm, *Zâdü'l-fakîr*, 83; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 26; Trablusî, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 181; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, I, 36; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 97; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 35; İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, I, 86.

³²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 75.

³³⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 25; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 19; Haskefî, *ed-Dürü'l-müntekâ*, I, 35.

³³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 92.

³³² İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 208.

Muhtasaru'l-Kudûrî şarihlerinden Haddâd, konu etrafındaki ihtilafı aktardıktan sonra ikili ayrıma giderek değerlendirmede bulunur: Bir kuyunun ya kendi kovası vardır ya da yoktur. Eğer kendi kovası varsa çıkarılan su miktarı ona göre hesap edilir. Yoksa kuyu için bir sa' suyu alabilen bir temin edilir.³³³ Bu değerlendirme Nesefî'nin hadis rivayetleri üzerinde yapmaya çalıştığı tearuzu giderme ameliyesinin mezhep içi görüşler üzerindeki izdüşümü olarak da görülebilir.

Sonuç itibariyle Burhânüşşerîa, İbnü's-Sââtî ve Nesefî Kudûrî'nin *Muhtasar*'da esas aldığı ortalama kova görüşünü tercih etmiştir. Üç metin müellifine muhalif olarak Mevsilî ise her kuyunun kendi kovasına itibar edileceğini kaydederek Mergînânî ve Kâdîhân'a tabi olmuştur. Görüldüğü üzere *Vikâye* metninde bu meselede de *Hidâye*'dekinin aksine bir kanaat ortaya koyulmuştur.

C. Mestler

Mestlerle ilgili toplam iki meselede farklılık olduğu tespit edilmiştir: Mest ayaktan çıktığında veya çıkarıldığında mesh hükmünün bozulduğu ittifakla kabul edilmekle birlikte çıkmış sayılmanın ölçüsü, meste bulaşan yaş necasetin temizliği. İkinci mesele necasetten taharetle ilgili olsa da mestlerle irtibatından dolayı bu başlık altında ele alınmıştır.

1. Mestin Ayaktan Çıkma Sınırı

Ayağa giyilen ve belli şartları taşıyan hafif ve yumuşak ayakkabıya mest denilmektedir.³³⁴ Fıkıh kitaplarında beyan edilen şartlara sahip mestler giyildiğinde farz olan ayakları yıkama fiili, mestler üzerine mesh etmekle yerine getirilmiş olur. Hakikatte ayaklar yıkanmadığı için mestlerin ayaktan çıkmaması ve her birinde üç parmaktan fazla açıklığın bulunmaması gerekir. Bu iki husus mezhep fakihlerinin çoğunluğu tarafından kabul görmüştür. Ancak mestin ayaktan çıktığına ne zaman hükmedileceği konusunda aynı ittifak yoktur.

³³³ Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 58. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 208.

³³⁴ Mehmed Zihni Efendi, tesbihte olduğu gibi mesh kelimesinin de hem yapılan fiilin hem de kullanılan aletin adı olduğunu, dolayısıyla kelimeyi mest olarak telaffuz etmeye gerek olmadığını, üstelik bu kullanımın doğru da olmadığını belirtir. Bk. *Nîmet-i İslâm*, 152. Bununla birlikte biz burada kavram kargaşasına yol açmama adına yaygın kullanımı esas alacağız.

Vikâye'de ayak topuğunun (akib/ökçe) çoğu mestin koncuna kadar çıktığında, *Muhtâr*'da ayak mestin koncuna kadar çıktığında, *Kenzü'd-dekâik*'te ayağın çoğu mestten çıktığında mestin tamamının çıkmış kabul edileceği tercih edilmiştir. *Mecmau'l-bahreyn*'de ise üç imamın görüşleri nakledilmiş ancak tercihte bulunulmamıştır.³³⁵ Bununla birlikte İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*'de ayağın çoğunun çıkması görüşünü tercih etmiştir.³³⁶

Hasan b. Ziyâd'ın *el-İmlâ*'da İmam Ebû Hanîfe'den rivayetine göre topuğun (akib/ökçe) çoğu mestin koncuna kadar çıkarsa mest bozulur.³³⁷ Çünkü mest hükmünün devamı, ayağın yıkanan kısmının mestin içinde kalmasına bağlıdır. Topuk mestin koncuna kadar çıktığında yıkanan kısım mestten ayrılmış olur. Ayrıca bu halde yürümek de mümkün değildir. Bazı fakihler tarafından en ihtiyatlı yaklaşım olarak değerlendirilen bu görüş,³³⁸ mezhep fukahâsından Tahâvî, Cessâs, Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümâm tarafından da tercih edilmiştir.³³⁹

Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayete ve Hasan b. Ziyâd'a göre ayağın çoğu mestin koncuna kadar çıktığında mest tamamen çıkmış kabul edilir.³⁴⁰ Ayağın az bir kısmının çıkmasına mâni olmaksızın neredeyse imkânsızdır. Zira geniş mestlerde ayak kaldırılınca topuk yerinden ayrılır, indirilince tekrar yerine oturur. Eğer bu vaziyette mestin çıkmış sayılacağını ve mesh hükmünün son bulduğu söylenirse insanlar, büyük meşakkatle karşı karşıya bırakılmış olur. Ayağın çoğunun çıkmasına mâni olmak ise böyle değildir.³⁴¹ Bu görüşü savunanların diğer gerekçesi de çoğunluğa tam hükmünün

³³⁵ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 49; Mevsîlî, *Muhtâr*, 24; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 93; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 147

³³⁶ İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmau'l-bahreyn*, I, 326.

³³⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, I, 362; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 89.

³³⁸ Bk. Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 129.

³³⁹ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 21; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 455; Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 75; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 155; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 30.

³⁴⁰ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, I, 362; Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmîi's-sağîr*, I, 105. Molla Hüsrev, Hasan b. Ziyâd'a da atfedilen bu görüşü Ebû Hanîfe'ye, Ebû Hanîfe'den gelen ilk görüşü de Ebû Yûsuf'a isnat etmektedir. (*Dürerü'l-hükkâm*, I, 37). Ebû Yûsuf'tan gelen başka bir rivayete göre mest ayağın üst kısmından üç parmak miktarı çıkarılırsa mesh hükmü bozulur. Ancak bu rivayetin, koncun meste dâhil olmadığı ve ayağın çoğunun -ki burada üç parmaktır- tam hükmü alacağı şeklindeki açıklamaya binaen burada verilen rivayete benzeştiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Ebû Yûsuf'tan ayağın yarısının çıkmasının tamamının çıkması gibi değerlendirileceğine dair bir rivayet de aktarılmaktadır. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 154; İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, I, 340.

³⁴¹ Bâbertî, *el-İnâye*, I, 154.

verildiğini ifade eden (*li'l-ekser hükmü'l-kül*) fıkıh kaidesidir.³⁴² Anlaşılan o ki, önde gelen pek çok Hanefî fakihî bu görüşü tashih ve tercih etmiştir. Bunlar arasında Kâsânî, Mergînânî, Zeylaî, Haddâd, Nebîre-i Ömer (ö. 832 /1429), Molla Hüsrev, İbn Nüceym, Halebî, Sirâceddin İbn Nüceym, Şeyhîzâde, Şürünbülâlî, Haskefî ve Timurtâşî'nin isimleri zikredilebilir.³⁴³

İmam Muhammed'in *el-Asl*'daki ifadesine göre ayağın tamamı çıkmadıkça mest çıkmış sayılmaz.³⁴⁴ Kudûrî'nin ifadelerinden bu kanaatte olduğu anlaşılmaktadır.³⁴⁵ İmam Muhammed'den gelen başka bir rivayette de ayağın üst kısmından üç parmak miktarı kalırsa mesh hükmünün bozulmadığı kaydedilmiştir.³⁴⁶ Buna göre üç parmaktan daha azı kalırsa mesh bozulacaktır. Çünkü bu miktar, meshin asgari sınırındır ve aynı gerekçe ile ki, diğer parmakları koptuğu halde ayağının üst kısmından en az üç parmak miktarı yer kalan kimsenin bu ayağa mest giymesi caizdir. Kıvâmüddin el-Kâkî, Molla Hüsrev ve İbn Âbidîn'in beyanına göre meşâyihın çoğunluğu bu rivayeti benimsemiştir.³⁴⁷

Bütün bu açıklamalardan hareketle Burhânüşşerîa'nın Ebû Hanîfe'den gelen Hasan b. Ziyâd rivayetini esas aldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu meselede de *Hidâye*'nin aksine bir tercihte bulunmuştur. Zira orada ayağın çoğu mestin koncuna kadar çıktığında mestin çıkmış kabul edileceği görüşü tercih edilmiştir.³⁴⁸ Mevsilî *İhtiyâr*'da Ebû Hanîfe'den aktarılan görüşe işaret etmesine rağmen metinde İmam Muhammed'in *el-Asl*'da zikrettiği görüşü -belki de *Zâhirü'r-rivâye* olduğu için- tercih etmiştir. Nesefî, Ebû Yûsuf'tan rivayet edilen ve Hasan b. Ziyâd'a ait olan Mergînânî'nin tercih ettiği görüşü esas almıştır. İbnü's-Sââtî ise *Mecmau'l-bahreyn*'de bu meseleye yer vermese de eserin şerhinde Nesefî ile aynı tercihte bulunmuştur.

³⁴² Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 37.

³⁴³ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 31; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 50; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 37; İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, I, 340; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 39; Şürünbülâlî, *Nûru'l-izâh*, 102; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, I, 121; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 48; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 615.

³⁴⁴ Şeybânî, *el-Asl*, I, 81. İmam Muhammed'den bu görüşü nakledenlerin –görebildiğimiz kadarıyla- hiçbirinin *el-Asl*'a temas etmemesi dikkat çekici bir detay olarak kaydedilmelidir. Örnek olarak bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 105; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 13; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 48.

³⁴⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 324.

³⁴⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 96; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 187.

³⁴⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 37; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 615.

³⁴⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 31.

Tercihine gerekçe olarak ise *el-Îzâh*³⁴⁹ isimli eserden nakille bu şekilde yürümenin zorluğunu göstermiştir.³⁵⁰ Görüldüğü üzere *Vikâye*, *Muhtâr*, *Kenzü'd-dekâik-Mecmau'l-bahreyn*'de üç görüş üzerinde tercih farklılığı bulunmaktadır.

2. Meste Bulaşan Yaş Necasetin Temizliği

Necasetin bulaştığı yerden temizlenmesinde, cinsine ve isabet ettiği yerin durumuna uygun çeşitli yöntemler uygulanmaktadır. Bu yöntemlerden biri de ovarak veya sürterek temizleme anlamındaki delktir. Mest ve ayakkabı gibi eşyalara³⁵¹ görünür (mer'î) ve belli bir kütleyle sahip (cirm) necaset bulaşır ve kurursa yıkanarak temizlenebileceği gibi yere sürterek de temizlenebilir. Hanefilerden İmam Muhammed aksini düşünse de genel kanaat bu yöndedir. Haskefi'nin beyanına göre mest ve ayakkabıya bulaşan necaset, şarap ve bevl gibi bizatihi görünür olmasa da üzerine yapışan toprakla görünür hale gelirse onları da sürterek temizlemek caizdir.³⁵² Ancak bulaşan necaset yaşken ovalayarak veya yere sürterek temizlemenin cevazı meselesi, mezhep içerisinde olduğu gibi metinler arasında da tartışmalıdır.

Vikâye'de meste bulaşan kuru necasetin durumu zikredildikten sonra Ebû Yûsuf'un mübalağa ile yapılması kaydıyla sürterek temizliği caiz gördüğü ve bu görüşle fetvâ verildiği (bihî yüftâ) kaydedilmiştir. *Muhtâr*'da açıkça yaş necasetin sürterek temizlenmesinin caiz olmadığı zikredilmiş, *Mecmau'l-bahreyn*'de mezhep içi ihtilaf zikredilmekle beraber tercihte bulunulmamıştır. *Kenzü'd-dekâik*'te ise yaş veya kuru ayrımı yapılmadan belli bir kütleyle sahip necasetin sürterek temizlenebileceği ifade edilmiştir.³⁵³

³⁴⁹ Muhtemelen Ebü'l-Fazl Rükneddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî'nin (ö. 543/1149) ihtilafı olmakla birlikte yine kendi eseri olan *et-Tecrîd*'e veya Kerhî'nin *Muhtasar*'ı üzerine yazdığı şerhtir. Müellif ve eserleri hakkında bilgi için bk. Yaşaroğlu, "Kirmânî, Rükneddin", *DİA*, XXVI, 65.

³⁵⁰ İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 326.

³⁵¹ Giyim eşyaları bu hükmün dışındadır. Bunlarda sadece sünnetle sabit olan meninin sürterek temizliği dışında böyle bir yöntem uygulamak caiz değildir. Bk. Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, I, 58.

³⁵² Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 677; İbnü'l-Hümâm da bu kanaattedir (*Zâdü'l-fakîh*, 112); Ancak Serahsî, necasetin mestin zerrelere kadar işleyeceğini gerekçe göstererek bu durumda sürtmenin yeterli olmayacağını ifade eder. *el-Mebsût*, I, 82; Kâdîhân bu kavli Ebû Yûsuf'tan rivayet etmektedir. Bk. *Şerhu'l-Câmi's-sağîr*, I, 142.

³⁵³ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 54; Mevsilî, *Muhtâr*, 27; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 102; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 152

Mezhep içerisinde konuya dair üç farklı görüş tespit edilmiştir.³⁵⁴ Ebû Hanîfe'ye göre meste bulaşan necaset kurduğunda sürterek temizlenebilse de yaş haldeyken sürtmek temizlemeye kâfi değildir. Mutlaka su ile yıkayarak temizlenmelidir. Zira Hz. Peygamber'den (s.a.) gelen rivayetler de buna delalet etmektedir.³⁵⁵ Ayrıca yaş necaseti yere sürtmek, mesti temizlemek bir yana pisliğin mestin diğer bölümlerine yayılarak daha da çoğalmasına sebep olur.³⁵⁶ Kudûrî'nin hem *el-Muhtasar*'daki hem de *et-Tecrîd*'deki ifadelerinden bu kanaatte olduğu anlaşılmaktadır.³⁵⁷

Ebû Yûsuf'a göre meste bulaşan necaseti kurduğunda yere sürterek temizlemek mümkün olduğu gibi bu işlemin yaşken yapılması da mübalağa ile yapmak kaydıyla mestleri temiz hale getirir. Onun da benzer rivayetlerdeki mutlak ifadelerden hareketle bu kanaate vardığı ve umûmü'l-belvâyı dikkate aldığı görülmektedir.³⁵⁸ Kâsânî, Kâdîhân, Mergînânî, Kaşgârî, Bâbertî, İbnü'l-Hümâm, İbn Emîr Hâc, Molla Hüsrev, İbn Nuceym, Timurtâşî, Şürünbülâlî, Haskefi ve İbn Âbidîn gibi pek çok Hanefî fakihî bu görüşü tercih etmiştir.³⁵⁹

İmam Muhammed ve Züfer'e göre meste bulaşan ve cirmi olan necaset, kuru da olsa yaş da olsa yere sürterek ve ovalayarak temizlenemez. İmam Mâlik ve Şâfiî de bu kanaattedir.³⁶⁰ İmam Muhammed'in kıyasa göre hüküm verdiği söylenmiştir. Zira necaset, elbisenin olduğu gibi mestlerin de içine işlemiştir. Su ile yıkamanın dışındaki yöntemlerin ise pisliği gidermede tesiri yoktur.³⁶¹ İmam Muhammed'in öne sürdüğü ifade edilen kıyas deliline karşı zaruret sebebiyle yapılan istihsan ileri sürülmüştür. Ayrıca derinin yapısı itibariyle içerisine sirayet eden necasetin eser miktarda olduğu, pislik kurduğunda mestin içine işleyen bu az necasetin de kalıcı olmadığı

³⁵⁴ Bk. Semerkandî, *Muhtelefû'r-rivâye*, I, 270.

³⁵⁵ Bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 738-40.

³⁵⁶ Semerkandî, *Muhtelefû'r-rivâye*, I, 271; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 36.

³⁵⁷ Bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 23; Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 740.

³⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 82; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 70.

³⁵⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 441; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 36; Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, I, 142; Bâbertî, *el-Înâye*, I, 197; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 197; İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, I, 510; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 45; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 387; Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fî buğyeti Düreri'l-hükkâm*, I, 45; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 676-77.

³⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 738; Debûsî, *el-Esrâr*, 80; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 82.

³⁶¹ Şeybânî, *el-Asl*, I, 48; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 49; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 439; Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, I, 141.

belirtilmiştir. Bu ve benzeri gerekçelerle olsa gerektir ki, İmam Muhammed'in bu kavlınden rücu ettiği rivayet edilmiştir.³⁶²

Burhânüşşerîa, *Vikâye*'de "bihî yüftâ" sarih tercih lafzıyla Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmiştir. Aynı görüşü Neseîî, *Kenzü'd-dekâik*'te mutlak olarak ifade ederken, onun *el-Vâfi*'deki ibaresi daha açıktır.³⁶³ Mevsilî ise her ikisinden de farklı olarak *Muhtâr* metninde İmam Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas almıştır. Bununla birlikte *İhtiyâr*'da Ebû Yûsuf'un görüşünü "aleyhi ekseru'l-meşâyih" ifadesi ile tavsif ederek metinde kaydettiğinin aksine bir tercihte bulunmuştur. İbnü's-Sââtî görüşlerin gerekçelerini özetle zikretmesine rağmen ne metinde ne de şerhte tercihte bulunmuştur. Buna göre İbnü's-Sââtî hariç üç metin müellifi arasında bir ihtilaf yoktur. Bununla birlikte *Muhtâr* ve *Vikâye-Kenzü'd-dekâik* metinleri arasında farklılık olduğu açıktır.

II. Namaz

Burada dört metnin namaz kitabında tespit edilen tercih farklılıkları, namazın şartları, namazın rükunları ve diğer meseleler olmak üzere üç başlık altında ele alınacaktır.

A. Namazın Şartları

Dört metinde kimisi farklı bölümlere dağılık halde bulunsa da namazın şartlarını ilgilendirdiğini gördüğümüz üç meseleyi inceleyeceğiz. Bunlardan ikisi vakit, diğeri ise setr-i avretle ilgilidir. Birincisi, akşamın ilk ve yatsının son vaktinin alameti olan şafağın mahiyetidir. İkincisi, vitir namazının vaktinin başlangıç zamanıdır. Üçüncü mesele ise hür kadınların ayaklarının örtülmesi gereken avret yerlerine dâhil olup olmamasıdır.

1. Şafağın Mahiyeti

Hanefî mezhebine göre akşam namazının vakti, güneşin batmasından şafağın kaybolmasına kadar geçen zaman dilimidir. Şafağın batmasıyla birlikte akşam namazının vakti çıkarken yatsı namazının vakti girmiş olur. Akşam ile yatsı vakitleri

³⁶² Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 387.

³⁶³ Neseîî, *el-Kâfi*, vr. 18b.

arasında sabah ile öğle vaktinde olduğu gibi mühmel bir vakit de bulunmamaktadır. Buna göre şafağın kaybolması hem akşam namazının son vaktinin hem de yatsı namazının ilk vaktinin alameti olmaktadır. Mezhep fukahası bu esası ittifakla benimsemiş olmakla birlikte şafağın mahiyeti konusunda ayrılığa düşmüştür. Kimisi şafağın kızılık demek olduğunu söylerken, kimisi de beyazlık olduğunu kabul etmiştir.³⁶⁴

Vikâye ve Mecmau'l-bahreyn'de beyazlık ve kızılık görüşleri sahiplerine izafe edilerek zikredildikten sonra fetvânın İmâmeyn'in kavli üzere olduğu *Vikâye*'de "bihî yüftâ", *Mecmau'l-bahreyn*'de "aleyhi'l-fetvâ" lafzıyla tercih edilmiştir. *Kenzü'd-dekâik*'te bu meselede de ihtilafa yer verilmeden, doğrudan şafağın beyazlık demek olduğu kaydedilmiştir. *Muhtâr*'da ise şafağın mahiyetine temas edilmemekle birlikte ilgili ibarenin şerhinde mezhep içi ihtilaf nakledilmiş, ancak tercihte bulunulmamıştır.³⁶⁵

Burhânüşşerîa ve İbnü's-Sââtî'nin de belirttiği üzere bu konuda Hanefî mezhebinde iki farklı kanaat bulunmaktadır. İmam Ebû Hanîfe ve Züfer'e göre şafak, kızılığın arkasından ortaya çıkan beyazlıktır.³⁶⁶ Bu görüş sahiplerinin gerekçelerini şu şekilde özetleyebiliriz: İsrâ sûresinin 78. âyetinde akşam namazının vakti, karanlığın toplanmasına/tamamıyla çökmesine (ictimâu'z-zulme) kadar geçen zaman aralığı olarak takdir edilmiştir. Beyazlığın varlığı ise gecenin kâmil manada oluşmasına engeldir. Dolayısıyla akşam namazının vaktinin beyazlığın kaybolduğu ana kadar devam etmesi gerekir. Bu izahın yanı sıra Hz. Peygamber'den (s.a.) rivayet edilen hadislerin de şafağın beyazlık demek olduğuna delalet ettiği söylenmelidir.³⁶⁷ İlâveten, sözlükte rikkat anlamına gelen şafak kelimesini beyazlık olarak kabul etmek, lafzi anlama sadakat açısından da daha doğru olmalıdır.³⁶⁸ Hanefî fakihlerin önde

³⁶⁴ Bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, 155. "İki şafak arasında üç derecelik bir zaman dilimi bulunmaktadır." İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 24.

³⁶⁵ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 57; Mevsilî, *İhtiyâr*, I, 188; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 107; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 154.

³⁶⁶ Şeybânî, *el-Asl*, II, 123; Şeybânî, *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*, I, 8; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 194; Semerkandî, *Muhtelefü'r-rivâye*, I, 105-6; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 144-45.

³⁶⁷ İlgili rivayetler için bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, 155-56.

³⁶⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 506-9; Semerkandî, *Muhtelefü'r-rivâye*, I, 107; Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 394-98. Dil âlimleri arasında mesele ihtilafı olmakla birlikte Kûfeli büyük dilci Sa'leb'e (ö. 291/904) "Şafağın kızılık olduğuna şahit çoktur." denildiğinde onun, "Şahide

gelenlerinden Tahâvî, Cessâs, Kudûrî, Alâeddin es-Semerkindî, Kâsânî, Ali b. Ahmed er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 666/1268'den sonra), Zeylaî, İbnü'l-Hümam, İbn Kutluboğa, İbn Nuceym, Halebî, Şeyhîzâde ve Tahtâvî bu meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiştir.³⁶⁹

İmâmeyn'e ve Ebû Hanîfe'den Esed b. Amr (ö. 190/806)³⁷⁰ rivayetine göre ise şafak, beyazlıktan önceki kızılıktan ibarettir.³⁷¹ Bu görüş sahipleri genellikle, İbn Ömer'in (r.a.) (ö. 73/692) Hz. Peygamber'den (s.a.) rivayet ettiği “Şafak kızılıktır.”³⁷² şeklindeki hadis ile benzer rivayetlere istinat etmektedirler. İlk görüşe benzer bir şekilde kelimenin lügat anlamına işaret ederek, dil âlimlerinin şafağın kızılık anlamına geldiği konusunda ittifak ettiklerini ve beyazlık olarak kabul etmenin dile yapılan kıyas olduğunu, bunun ise batıl kıyas çeşitlerinden olduğunu öne sürmüşlerdir.³⁷³ Hatta Ebû Hanîfe'nin bu görüşe rücu ettiği rivayet edilmiştir.³⁷⁴ Hanefî fakihlerden Sirâcüddîn el-Ûşî (ö. 569/1173), Sadrüşşerîa, Kâkî, Şemseddin el-Konevî, Molla Hüsrev, Sirâceddin İbn Nuceym, Timurtâşî, Şürünbülâlî, ve Haskefî bu görüşü tercih etmiştir.³⁷⁵

bir şey eğer gizliyse ihtiyaç duyulur, hâlbuki şafağın beyazlık olduğu ayan beyan açıktır.” şeklinde yanıt verdiği aktarılmıştır. Bk. Râzî, *Hulâsatü'd-delâil*, 89.

³⁶⁹ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 23; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 506; Kudûrî, *et-Tecrid*, I, 394-99; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 102; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 569; Râzî, *Hulâsatü'd-delâil*, 88; Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk*, 56; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 80-81; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadir*, I, 224; İbn Kutluboğa, *et-Tashih ve't-tercîh*, 157; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 427; Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, 229; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 70; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 177.

³⁷⁰ Tam ismi Ebû'l-Münzir (Ebû Amr) Esed b. Amr b. Âmir el-Kureşî el-Becelî el-Kûfî'dir. Ebû Hanîfe'nin ilk on talebesinden biri olan Esed, Hârûn Reşîd'in de itibarına mazhar olmuş ve Ebû Yûsuf'tan sonra Bağdat'a kadı tayin edilmiştir. Ayrıca Vâsıt'ta da kadılık yapmıştır. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, I, 376-378; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 17, Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 44-45, Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, 27; Çeker, “Esed b. Amr”, *DİA*, XI, 365-366.

³⁷¹ Şeybânî, *el-Asl*, II, 123; Semerkandî, *Muhtelefü'r-rivâye*, I, 105-6; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 144-45; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 72; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tâtârhanîyye*, II, 8

³⁷² Rivayet hakkında bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, 155-56. Ayrıca sahabeden Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'un da bu kanaatte olduğu rivayet edilmiştir. Bk. İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, I, 633.

³⁷³ Bk. Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti Dürreri'l-hükkâm*, I, 51. Bu gerekçelerin tenkit ve değerlendirmesi için ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 569-70; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadir*, I, 223-24.

³⁷⁴ İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 440; İbn Kutluboğa, bu rivayetin şaz olduğunu söylemektedir. Bk. *et-Tashih ve't-tercîh*, 154-57.

³⁷⁵ Ûşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, 57; Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 11; Kâkî, *Uyûnü'l-mezâhib*, 29; Konevî, *Dürrerü'l-bihâr*, 8a; Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-Hükkâm*, I, 51; Şürünbülâlî, *Nûru'l-îzâh*, 116; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 24.

Kendisi de Ebû Hanîfe'nin kavlini tercih eden fakihler arasında olan İbn Nüceym, konumuz açısından son derece önemli olan mezhep içi tercihte İmam Ebû Hanîfe'nin kavlinin yerine dair şöyle açıklamada bulunur:

“Böylece İmam-ı Azamın kavli dışında amel edilmeyeceği, fetvâ verilmeyeceği, meşâyih -bu meselede olduğu gibi- açık fetvâ ifadeleri kullansa bile müzâraa akdinin sıhhati meselesinde olduğu üzere delil zayıflığı ya da aksine bir teamülün oluşması gibi unsurlar olmadıkça imamın görüşünün terk edilip İmâmeyn'in veya onlardan yalnızca birinin kavillerinin esas alınmayacağı açıklığa kavuşmuş oldu.”³⁷⁶

İbn Nüceym'in bu açıklamasına binaen kendi zamanında şafağı kızılılık olarak kabul etme anlamında bir teamülün yerleşmediğini söylemek mümkündür. Delil zayıflığını gerektirecek bir durumdan da bahsedilmediğine göre İmam Ebû Hanîfe'nin kavlini esas alan fakihlerin mezhep usûlü açısından çıkış noktaları anlaşılır hale gelmektedir. Mamafih İbn Âbidîn, eserinde İbn Nüceym'in ifadelerini zikrettikten sonra uygulamanın İmâmeyn'in kavli üzere olduğunu söylemektedir.³⁷⁷ Burhânüşşerîa ve İbnü's-Sââtî'nin kızılılık görüşünü sarîh bir şekilde tercih etmelerini de aksine bir teamülün oluşması ile irtibatlandırmak mümkündür. Ancak meseleyi *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*'de tartışan İbnü's-Sââtî, imamın kavlinin terk edilmesi için İbn Nüceym'in bahsettiği gibi iki ihtimalden bahsetmemekte, delil merkezli bir tercih ortaya koymaktadır.³⁷⁸ Bundan dolayı her iki fakihin mezhep içi tercih konusunda farklı düşüncelere sahip olduğu sonucu çıkarılabilir. Aksine teamül yaklaşımını zayıflatan bir diğer unsur da Burhânüşşerîa ve İbnü's-Sââtî ile yakın beldelerde hayat süren Nesefî'nin İmam Ebû Hanîfe'nin kavlini tercih etmesidir. *el-Kâfî*'de o da meseleyi delil merkezli ele almakta ve deliller tearuz ettiği için “ibkâu mâ kâne alâ mâ kâne” fıkıh kaidesi ile çözüme kavuşturmuştur.³⁷⁹

Sonuç olarak *Vikâye* ve *Mecmau'l-bahreyn*'de İmâmeyn'in, *Kenzü'd-dekâik*'te ise İmam Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilmekle tercih ihtilafı ile karşılaşmıştır.

³⁷⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 427.

³⁷⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 24.

³⁷⁸ Bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 440.

³⁷⁹ Nesefî, *el-Kâfî*, vr. 16b-17a. Ayrıca bk. Nu'mânî, *Tercihü'r-râcih bi'r-rivâye fî mesâilil-Hidâye*, I, 61.

Sarih ifadeler kullanmamakla birlikte Mevsilî'nin de Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.³⁸⁰

2. Vitr Namazının İlk Vakti

Vitr namazı, İmam Ebû Hanîfe'ye göre vacip,³⁸¹ Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre sünnettir.³⁸² Mütûn-i Erbaa'da da olduğu üzere³⁸³ mezhep fakihlerinin geneli, Ebû Hanîfe'nin kavlini tercih etmiştir.³⁸⁴ Vitr namazını vacip veya sünnet olarak kabul etmenin birtakım sonuçlarının olacağı açıktır. Bu sonuçların başında vitir namazının ilk vaktinin ne olduğu meselesi gelmektedir.³⁸⁵ Fakihlerden vitir namazını vacip olarak kabul edenler içerisinde bile bu kabule aykırı olarak vakti konusunda İmâmeyn'in kavlini tercih edenler olmuştur.

Vikâye'de vitir namazı vacip kabul edilmekle beraber vaktinin yatsı namazından sonra başladığı zikredilmiştir. *Muhtâr*, *Mecmau'l-bahreyn*³⁸⁶ ve *Kenzü'd-dekâik*'te ise yatsı namazının vaktinin aynı zamanda vitir namazının da vakti olduğu kaydedilmiş, *Kenzü'd-dekâik*'te buna ilaveten aralarındaki tertipten dolayı vitrin yatsıdan önce kılınamayacağına temas edilmiştir.³⁸⁷

Vitr namazının vaktine dair mezhep içerisinde biri İmam Ebû Hanîfe'ye, diğeri ise İmâmeyn'e ait iki görüş bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre vitir namazının vakti, yatsı namazının vakti ile aynıdır. Dolayısıyla namazının vakti de şafağın kaybolması ile başlamakta, fecrin doğuşuna kadar devam etmektedir. Çünkü ona göre vitir, farz-ı amelîdir ve tek vakitte yapılması gerekli olan iki ibadet bir arada bulunduğu bu vakit, ikisinin de vakti kabul edilir.³⁸⁸ Ancak iki namaz arasındaki tertibe riayet zorunluluğundan dolayı -unutma gibi arızı bir durum olmadıkça- vitir

³⁸⁰ Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 128-129.

³⁸¹ İmam Ebû Hanîfe'den farz ve sünnet olduğuna dair rivayetler de aktarılmıştır. Ancak zâhir olan vacip olduğu yönündeki bilgidir. Sünnet rivayeti, sünnetle sabit olması, farz rivayeti ise ilim yönünden değil amel yönünden farz olması ile izah edilmiştir. Bk. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 169.

³⁸² Meselenin tahlili için bk. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 169.

³⁸³ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 75; Mevsilî, *Muhtâr*, 34; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 129; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 176.

³⁸⁴ Bk. Nu'mânî, *Tercihü'r-râcih bi'r-rivâye fi mesâilil-Hidâye*, I, 105.

³⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 150.

³⁸⁶ İlyas Kaplan'ın yayınladığı matbu nüshada bu hüküm yer almasa da müellifin metne yazdığı şerhte zikredilmiştir. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmau'l-bahreyn*, I, 441.

³⁸⁷ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 57; Mevsilî, *Muhtâr*, 29; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 154.

³⁸⁸ Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, I, 259.

namazını yatsı namazından önce kılmak, caiz olmadığı gibi geçerli de değildir.³⁸⁹ Nitekim vakit namazı ile kaza namazı arasındaki tertibe riayet de bu kabildendir. Vitir namazının vacip olduğunu kabul eden fakihlerin hemen hemen tamamı vakti konusunda da İmam Ebû Hanîfe'nin kavlini tercih etmiştir. Bunlar arasında Cessâs, Kâsânî, Gaznevî, Burhâneddin el-Buhârî, *Tuhfetü'l-mülûk* müellifi Zeynüddin er-Râzî, Kaşgârî, Zeylaî, Bâbertî, Halebî, Kuhistânî, Timurtâşî, Şürünbülâlî, Haskefi'nin isimleri zikredilebilir.³⁹⁰

İmâmeyn'e göre vitir namazının vakti, yatsı namazını müteakiben başlar. Çünkü vitir namazı sünnettir ve sünnetler farzlara tabidir.³⁹¹ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) bir defasında şöyle buyurmuştur: “Allah -ziyade olarak- size bir namaz verdi; o sizin için kızıl develerden daha hayırlıdır, o vitirdir. Allah onu sizin için yatsı ile fecrin doğuşu arasına koydu.” Bu ve benzeri hadisler de açıkça göstermektedir ki, vitir namazının vakti yatsı namazından fecrin doğuşuna kadardır.³⁹² İmâmeyn'in vitrin vaktinin yatsı namazından sonra başladığı şeklindeki görüşünü Burhânüşşerîa'dan önce Kudûrî ve Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî tercih etmiştir.³⁹³ Ondan sonra da Sadrüşşerîa bu tercihi devam ettirmiştir.³⁹⁴

İmam Ebû Yûsuf ve Muhammed, her ne kadar vitir namazını sünnet olarak kabul etmekte ise de vaktinde kılınmadığı zaman kaza edilmesi gerektiği konusunda İmam Ebû Hanîfe ile aynı kanaattedirler. Şu farkla ki, Ebû Hanîfe bunu, vitir

³⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 150; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 103; Nesefî, *el-Mustasfâ*, 416.

³⁹⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 719; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 227; Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, I, 149; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 274; Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk*, 57; Kaşgârî, *Münyetü'l-musallî*, 156; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 81; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 56; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, I, 71; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, 11; Şürünbülâlî, *Nûru'l-izâh*, 116; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 53.

³⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 150; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 103.

³⁹² Bk. Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 182;

³⁹³ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 26; Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî, *el-Fikhü'n-nâfi'*, I, 164.

³⁹⁴ Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 11. Ali el-Kârî, Sadrüşşerîa'nın *Nukâye* metninde yer verdiği والعشاء وبعده منه والوتر بعده ifadesindeki zarfın (بعد) vitir kelimesinin haberi olup İmâmeyn'in görüşünün kastedilmiş olabileceği gibi, vitir kelimesinin yatsı kelimesine atfedilerek mübteda makamında olarak Ebû Hanîfe'nin kavlinin kastedilmiş olmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 182. Ancak bir başka *Nukâye* şarihi Kuhistânî, bu ifade ile doğrudan İmâmeyn'in görüşünün tercih edildiğini belirtmektedir. Bk. Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, I, 71.

namazının vacip oluşuna bağlarken İmâmeyn, eser kaynaklı istihsan ile amel etmiştir.³⁹⁵

Her iki kabule göre de vitir namazının yatsı namazından sonra kılınacağı konusunda ayrılık bulunmamaktadır. Uygulama böyle olmakla beraber ihtilafın sonucu iki meselede kendini göstermektedir:

1. Yatsı namazını kıldığı zannıyla vitir namazını kıldıktan sonra yatsıyı kılmadığını hatırlayan bir kimsenin İmam Ebû Hanîfe'ye göre vitir namazını iade etmesi gerekmez. Çünkü tertip şartı unutma ile düşmüştür. İmâmeyn'e göre ise vitir namazı henüz vakti girmeden kılındığı için iade edilmesi gerekir.

2. Bir kimse yatsı namazını kıldıktan sonra elbisesini değiştirtip vitir namazını kılsa ve yatsı namazını kendisi ile kıldığı elbisenin necis olduğu anlaşılrsa İmam Ebû Hanîfe'ye yatsı ile birlikte vitir namazını iade etmesi gerekmezken, İmâmeyn'e göre vitir namazını da iade etmesi gerekir. Abdesti var zannı ile yatsıyı kılıp yeni bir abdestle vitri kılmak da böyledir.³⁹⁶

Sonuç olarak Burhânüşşerîa'nın *Hidâye*'de³⁹⁷ açık bir tercihin yer almadığı bu meselede çoğunluğun aksine muhtemelen Kudûrî'ye tabi olarak İmâmeyn'in kavlini tercih ettiği, dolayısıyla Mevsîlî ve Neseî'ye muhalif bir tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır. İbnü's-Sââtî, sadece İmam Ebû Hanîfe'nin kavlini zikretmesine rağmen açık bir tercih emaresi de kullanmamıştır. Bununla birlikte bu tavrını iltizami tercih olarak değerlendirmek mümkündür.

3. Ayakların Kadının Avretindeki Durumu

Hanefî mezhebine göre erkeğin avreti, göbekten diz kapağının altına kadar olan bölgedir. Cariyenin avret yerlerine bunlara ilave olarak sırt ve karın bölgesi de dâhildir. Hür kadınların avret yerleri ise yüz ve ihtilafı olmakla beraber el ayası³⁹⁸ dışında kalan

³⁹⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 227. Krş. İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 428.

³⁹⁶ Cessâs, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, I, 287-88; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 709; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 226; Kaşgârî, *Münyetü'l-musallî*, 156; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, I, 442-43.

³⁹⁷ Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 41.

³⁹⁸ Avuç içi avret olmamakla birlikte avcun dışı/üstü hakkında ihtilaf edilmiştir. Bk. İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 469.

bütün vücutlarıdır. Ayaklarının avret yerlerinden olup olmaması meselesi mezhep içerisinde ihtilaflıdır.

Avretle ilgili meseleler, genellikle fıkıh kitaplarında yapılması helal olan ve olmayan davranış ve hükümlerin anlatıldığı *el-Kerâhe*, *el-Kerâhiye* ve *'l-İstihsân*, *el-Hazr* ve *'l-İbâha* gibi çeşitli başlıklar altında zikredilmişse de Mütûn-i Erbaa'da namazla olan münasebeti gereği namazın şartları bağlamında anlatılmıştır. Buna bağlı olarak müelliflerin namazda ve namaz dışında avret olmak üzere ikili bir ayrıma gitmeleri ihtimal dâhilinde olsa da sarih ve mutlak ifadeleri böyle bir ihtimali ortadan kaldırmaktadır.

Vikaye ve *Kenzü'd-dekâik*'te kadının ayağının avret yerlerine dâhil olmadığı zikredilerek iltizami olarak tercih edilmiş, mezhep içi ihtilafa yer verilmemiştir. *Muhtâr* ve *Mecmau'l-bahreyn*'de ise kadının ayağı konusunda iki rivayet olduğu belirtilmiş ancak tercihe gidilmemiştir.³⁹⁹

İmam Ebû Hanîfe'den gelen zâhir rivayete göre hür kadınların ayakları, avret yerlerinden olup bunların açılması ya da yabancı erkekler tarafından bakılması caiz değildir.⁴⁰⁰ Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) bir hadislerinde “*Kadın bütünüyle avrettir.*”⁴⁰¹ buyurmaktadır. Başka bir rivayette ise kadının üzerinde izar olmadan sadece gömlek (dir') ve başörtüsü ile namaz kılmasının uygun olup olmadığı şeklinde kendisine yöneltilen bir soruya “Eğer gömlek, ayakları örtecek kadar uzunsa olur.”⁴⁰² cevabını vermiştir. Yine İbn Abbas'ın da Nûr sûresinin 31. âyetindeki “görünen kısımlar müstesna” ifadesini, sürme ve yüzük veya yüz ve avuç olarak tefsir ettiği nakledilmektedir.⁴⁰³ Bu rivayetten de anlaşıldığı üzere kadının yüzü ve avuçları haricinde kalan bütün vücudu avrettir ve ayaklar da buna dâhildir. Ayrıca yüz ve

³⁹⁹ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 61; Mevsilî, *Muhtâr*, 32; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 152; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 114; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 158.

⁴⁰⁰ *el-Asl*'da kendisiyle nikâhlanması helal olan hür bir kadının yüzü ve avuç içlerinden başka bir yerine bakmanın caiz olmadığını aktaran İmam Muhammed, bunun Ebû Hanîfe'nin kavli olduğunu belirtmektedir. Şeybânî, *el-Asl*, II, 235.

⁴⁰¹ Tirmizî, “Radâ”, 18; Hadisin değerlendirmesi için bk. Zeylâî, *Nasbü'r-râye*, I, 298; İbn Hacer, *ed-Dirâye*, I, 123; Hadisin emir anlamında yorumlanmasına dair bk. Neseî, *el-Mustasfâ*, 436-37.

⁴⁰² Muvatta', “Salât”, 164.

⁴⁰³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, IV, 332.

avuçların avrete dâhil olmaması ihtiyaç ve zarureten kaynaklanırken, ayakların açılmasında böyle bir zaruret hali söz konusu değildir.⁴⁰⁴

Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den rivayetine göre kadının ayağı avret değildir. Dolayısıyla kadının ayaklarına -şehvetsiz olarak- bakmak da mubahtır. Zira Nûr sûresi 31. âyet-i kerîmede kadınların ziynetlerini âyetin devamında zikredilen kimseler müstesna yabancı erkeklere göstermemeleri emredilmektedir. Burada “ziynetler” ile ziynet yerleri kastedilmekte olup ayaklar, kına ve halhalın kullanıldığı yerler olduğundan âyetin kapsamına ziynet hükmündedir. Ayrıca kadınlar, gündelik işlerinde, yürürken ve özellikle de fakirlikten dolayı ayaklarının açılmasına maruz kalabilirler. Nitekim aynı âyetteki “görünen yerler müstesna” ibaresi bu hususa delalet etmektedir.⁴⁰⁵ Diğer taraftan ayakları şehvet hissi ile irtibatlandırmak da doğru değildir. Çünkü yüz, şehvevi arzunun oluşmasına ayaklardan daha fazla müsait olduğu halde ittifakla avret yerlerinden sayılmamıştır. Hal böyle olunca ayaklar, evleviyetle avret yerlerine dâhil olmamalıdır.⁴⁰⁶ Ebü'l-Hasen el-Kerhî, Cessâs, İsbîcâbî, Mergînânî, Burhâneddin el-Buhârî, Radyüddin es-Serahsî, Zeynüddin er-Râzî, Gaznevî, Zeylaî, Sadrüşşerîa, İbn Melek, Şeyh Bedreddin, Molla Hüsrev, *Muhtâr şarihi Karabâğî*, Şeyhîzâde, Timurtâşî, Ali el-Kârî, Şürünbülâlî ve Haskefî gibi pek çok fakih bu rivayeti tashih etmiş ve buna göre fetvâ vermiştir.⁴⁰⁷

Meseleyi namazla ilişkisi bağlamında ele alan Kâdîhân, *Fetâvâ* isimli eserinde ayakların avret yerlerinden olup olmadığı konusunda iki rivayet bulunduğunu, sahih olan rivayetin ise ayağın dörtte birinin açılmasının namazın sıhhatine mâni olduğunu ifade eden rivayet olduğunu söylemektedir.⁴⁰⁸ Bu tashihten de anlaşılacağı üzere o, kadının ayaklarını avret yerlerinden kabul etmektedir. Ancak *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*

⁴⁰⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, VI, 492.

⁴⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 153; Nesefî, *el-Kâfî*, vr. 19b.

⁴⁰⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 266.

⁴⁰⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 702; İsbîcâbî, *Zâdü'l-fukahâ*, 149; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 279; Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk*, 63; Gaznevî, *el-Hâvî'l-Kudsî*, I, 159; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 96; Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 12; İbn Melek, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, 77; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, I, 341; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 59; Karabâğî, *Şerhu'l-Muhtâr*, 48; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 81; Şürünbülâlî, *Nûru'l-izâh*, 131; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, I, 218; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-epsâr*, I, 58.

⁴⁰⁸ Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 218. Nitekim Tarafeyn'e göre erkek ya da kadının avretten sayılan herhangi bir yerinin en az dörtte birinin namazda açılması halinde namaz bozulur. Bk. Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 81.

isimli eserinde yukarıdaki tashihe zıt bir şekilde ayakların açılmasının namazın sıhhatine hâlel getirmeyeceğini sarîh olarak tashih etmiştir.⁴⁰⁹

Genellikle Mevsîlî'nin *İhtiyâr*'ına nispetle anılan diğer bir kanaate göre hür kadının ayakları, namazda avret olmayıp namaz dışında avrettir.⁴¹⁰ Tahâvî, *Muhtasar*'da "kadının yüz, avuç ve ayakları dışında kalan bütün vücudunu namazda örtmesi gerektiğinden" bahsederken,⁴¹¹ başka bir eserinde yabancı erkeklerin hür kadının yalnızca yüz ve avuçlarına bakabileceğinden bahsetmektedir.⁴¹² Bu iki açıklama birlikte düşünüldüğünde onun da namaz ve namaz dışı avret şeklinde ikili bir ayrıma gittiği söylenebilir. Hanefî fukahâsından *el-Fetâvâ es-Sirâciyye* isimli fetvâ kitabıyla tanınan Sirâceddin el-Ûşî⁴¹³ ile Kudûrî'nin *Muhtasarını el-Yenâbi'* ismiyle şerh eden Mahmûd b. Ramazan er-Rûmî (ö. 616 ?)⁴¹⁴ bu görüşü tercih etmiştir.

Sonuç olarak Burhânüşşerîa ve Neseîfî, muhtasarlarında ayağın avret yerlerinden olmadığı görüşünü iltizami olarak tercih etmişlerdir. İbnü's-Sââtî de *Mecmau'l-bahreyn*'de tercih yapmamakla beraber şerhinde onlarla aynı görüşü tashih etmiştir.⁴¹⁵ Mevsîlî ise metinde ayak hakkında iki rivayet olduğunu söylemesine ve tercihte bulunmamasına rağmen şerhte onlardan farklı olarak iki görüşü de birleştirerek namazda avret olmayıp namaz dışında avret olduğunu tashih etmektedir. İfadelerinin zahirinden Ebû Hanîfe'den böyle bir rivayetin geldiği gibi bir izlenim hâsıl olsa da diğer fakihlerden Ebû Hanîfe'ye ait böyle bir rivayet olduğunu söyleyen birine rastlanmamıştır. Ayrıca onun iki rivayetin varlığından bahsetmesine rağmen bunların içeriğinden bahsetmeden doğrudan tashihte bulunması da ilginçtir. Özetle söylemek gerekirse onun yaklaşımının İmam Ebû Hanîfe'nin görüşünden farklı bir tercih olduğunu söylemek mümkündür.

⁴⁰⁹ Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, I, 148. Kâdîhân'ın tashihlerini inceleyen Meşhûr el-Hassânî, *Fetâvâ*'daki tashihe temas etmemiştir. Bk. Hassânî, *Tashîhâtü Kâdîhân*, 91-92.

⁴¹⁰ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 152. İbnü'l-Hümâm, bu görüşü ayağın namazda avret, namaz dışında avret olmadığı şeklinde nakletmektedir. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Zâdü'l-fakîr*, 117.

⁴¹¹ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 28.

⁴¹² Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, IV, 335.

⁴¹³ Sirâceddin el-Ûşî, *el-Fetâvâ es-Sirâciyye*, 58

⁴¹⁴ Mahmûd b. Ramazan er-Rûmî, *el-Yenâbi'*, 1892.

⁴¹⁵ İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmau'l-bahreyn*, I, 513.

B. Namazın Rükunları

Bu başlık altında Mütûn-i Erbaa'da tercih farklılığı tespit edilen münferit olarak namaz kılan bir kimsenin rükûda hangi tesbihi yapacağı, alını yere koymaksızın yalnızca burun üzerine secde etmenin caiz olup olmadığı ve ayakta başlanan nafîle namazları özür olmaksızın oturarak tamamlamanın hükmü olmak üzere üç mesele incelenecektir.

1. Münferit Olarak Namaz Kılan Kimsenin Kavmedeki Tesbihi

Cemaatle eda edilen namazlarda imam sadece tesmî' (*semiallahü limen hamideh*),⁴¹⁶ cemaat ise sadece tahmîd (*Allâhümme rabbenâ ve leke'l-hamd*)⁴¹⁷ ifadesini söyler. Ancak münferit olarak kılınan namazlardan bunlardan hangisinin yapılacağı konusu ihtilafıdır. Benzer bir ihtilaf mezhep içerisinde imamın tesbihi hakkında da vaki olsa da Mütûn-i Erbaa, imamın tesmî' ile iktifa edeceği konusunda hemfikirdir. Bundan dolayı burada sadece münferit namaz kılanın tesbihi ele alınacaktır.

Vikâye'de ve *Mecmau'l-bahreyn*'de münferit namaz kılanın her iki ifadeyi birden söyleyeceği kaydedilmiştir. *Muhtâr*'da bu mesele zikredilmemekle beraber *İhtiyâr*'da mezhep içi ihtilafa yer verildikten sonra Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği belirtilen sadece tahmîd görüşü "aleyhi ekseru'l-meşâyih" ifadesi ile tercih edilmiştir. *Kenzü'd-dekâik*'te ise sadece tahmîdde bulunulacağı kabul edilmiştir.⁴¹⁸

Mevsîlî'nin de zikrettiği üzere bu meselede mezhep içerisinde İmam Ebû Hanîfe'den gelen ve her biri ayrı ayrı tashih edilen üç farklı rivayet bulunmaktadır. Hasan b. Ziyâd'ın rivayetine göre -ki bu, *Nevâdir* rivayetidir-⁴¹⁹ münferit olarak namaz kılan kimselerin her iki tesbihi de yapacakları; Ebû Yûsuf'un rivayetine göre yalnızca tahmîdde bulunacakları; diğer bir rivayette de yalnızca tesmî'de bulunacakları

⁴¹⁶ İmamın rükûdaki tesbihinin usûl-i fıkıh açısından tahlili için bk. Neseî, *el-Kâfi*, vr. 23a.

⁴¹⁷ Tahmîd ifadelerinden hangisinin daha faziletli olduğu konusunda bk. Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 283.

⁴¹⁸ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 63; Mevsîlî, *Muhtâr*, 33; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 175; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 123; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 163.

⁴¹⁹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 134.

aktarılmıştır.⁴²⁰ Hasan b. Ziyâd rivayetinin izahı kısaca şu şekildedir: *Semiallâhü limen hamideh* ifadesi, bunu işiten kimsenin hamd etmesini iktiza eder. Kişi münferit olarak namaz kılarken kendisine tabi olan ikinci bir kişi olmadığına göre *rabbenâ leke'l-hamd*'i söyleyecek olan yine kendisidir.⁴²¹ Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin de bu kanaatte olduğu kaydedilmektedir.⁴²² Fakihlerden Sadrüşşehîd, Mergînânî, Burhâneddin el-Buhârî, Gaznevî, Bâbertî, İbn Emîr Hâc, Halebî, *Mültekâ* şarihlerinden Bâkânî (ö. 1003/1594), Timurtâşî, Şürûnbülâlî ve Haskefî bu rivayeti tashih etmektedir.⁴²³

Ebû Yûsuf rivayetine göre münferit, hamd ifadesini söylemekle yetinir. Çünkü tahmîd, rükûdan doğrulmanın alametidir ve tesmî' ile birlikte aynı yerde her ikisi birden söylenmez. Ayrıca "Allah, kendisine hamd edenin hamdini işitir" anlamına gelen *semiallâhü limen hamideh* cümlesi, imamın arkasındaki cemaati hamd etmeye teşvik için söylenir, hâlbuki burada kişinin arkasında kimse yoktur. Bâbertî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'de zikredildiğini söylediği bu rivayet,⁴²⁴ Tahâvî, Ebû Nasr el-Akta', Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060), Serahsî ve Şeyhîzâde tarafından tashih edilmiştir.⁴²⁵

Fazla taraftar bulmayan diğer bir yaklaşım ise sadece tesmî' yapmaktır.⁴²⁶ Bu görüşü Ebû Yûsuf'tan Muallâ b. Mansûr'un rivayet ettiğini belirten İbn Nüceym, bunu tashih eden hiçbir fakih görmediğini⁴²⁷ ve itibar edilmemesi gerektiğini

⁴²⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 175.

⁴²¹ Akta', *Şerhu'l-Kudûrî*, 486.

⁴²² Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 614; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 21; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 134.

⁴²³ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 51; Bâbertî, *el-Înâye*, I, 306; İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, I, 159; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 97; Şürûnbülâlî, *Nûru'l-îzâh*, 142; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr*, 68; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 268.

⁴²⁴ *el-Câmiu's-sağîr*'de Ebû Yûsuf'un İmam Ebû Hanîfe'ye, "farz namazda rükûdan doğrulan bir kimse "Allâhümme'ğfir lî" der mi? sorusuna karşılık olarak onun, "Rabbenâ leke'l-hamd, der ve susar" şeklinde cevap verdiği zikredilmektedir. İmamın verdiği bu cevaptan münferidin sadece tahmîdi ifa edeceği anlaşılmaktadır. Her ne kadar nakledilen kısım bu iddiayı ispata yeterli olmasa da öncesinde imamın *rabbenâ leke'l-hamd* demeyeceğinin söylenmesi münferidin sadece tahmîdde bulunacağına delalet etmektedir. Bk. Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, 88; Bâbertî, *el-Înâye*, I, 306; İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, I, 159.

⁴²⁵ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 26-27; Akta', *Şerhu'l-Kudûrî*, 486; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 21; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 553; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 97.

⁴²⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 614; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 175.

⁴²⁷ Ebu'l-Kâsım es-Saffâr ve Ebû Bekr el-A'meş'in bu kanaatte olduğu aktarılmaktadır. Bk. İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, I, 159.

söylemektedir.⁴²⁸ Konu hakkındaki rivayetler arasında açık bir tercihte bulunmayan İbn Nüceym, fakihlerin özellikle ilk iki rivayet üzerinde ihtilaf ettiğini, tashih ve tercihlerin ihtilafı durumunda bunlardan birinin tercih edilmesi gerektiğini, zâhir rivayet olduğundan mezhep usûlü açısından metinde zikredilen tahmîd görüşünün, delil açısından ise her ikisinin de yapılacağı görüşünün tercihe şayan olduğunu belirtmektedir.⁴²⁹

Buna göre *Vikâye* ve *Mecmau'l-bahreyn*'de İbn Nüceym'in delil açısından kuvvetli olduğunu söylediği Hasan b. Ziyâd rivayeti, *Kenzü'd-dekâik* ve *İhtiyâr*'da ise mezhep usûlü açısından kuvvetli olduğu belirtilen Ebû Yûsuf'tan gelen rivayet kabul edilerek tercih ihtilafı tespit edilmiştir.

2. Yalnızca Burun Üzerine Secde Etmek

Sarık üzerine secde etmek, tenzihen mekruhtur. Her ne kadar bunun cevazına delalet eden hadisler varsa da doğrudan yere secde etmemek Allah'a tazimde noksanlık anlamına geleceğinden kerahetle caiz kabul edilmiştir. Aynı gerekçeyle elbisenin yenine yapılan secde de mekruhtur. Alın yere koymaksızın sadece burun üzerine ya da sadece alın üzerine secde etmenin durumu ise bundan biraz farklıdır. Zira ilk surette yere değil de sarık ve elbise gibi bezler üzerine secde etmek mevzu bahis edilirken burada, doğrudan yere secde edilse bile yüzün yerle temas etmesi gereken uzuvlarından birinin yere koyulmaması söz konusudur.

Vikâye'de bu meseleye temas edilmemiştir. *Muhtâr*'da alın ve buruna secde edileceğinden bahsedilirken, konumuzu ilgilendiren kısma *İhtiyâr*'da, sadece buruna secde etmenin isâetle beraber caiz olduğu şeklinde yer verilmiştir. *Mecmau'l-bahreyn*'de *İhtiyâr*'da zikredilen isâet görüşü, Ebû Hanîfe'ye nispet edilerek nakledildikten sonra Ebû Hanîfe'den İmâmeyn'in kavlinin de rivayet edildiği söylenmekte ve fetvanın bu yönde olduğu (aleyhi'l-fetvâ) açıkça belirtilmektedir. Son olarak *Kenzü'd-dekâik*'te kişinin alın ve buruna birlikte secde edeceği, bunlardan sadece birine ya da sarık üzerine secde etmesinin mekruh olduğu zikredilmektedir.⁴³⁰

⁴²⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 552.

⁴²⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 553.

⁴³⁰ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 64; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 175; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 124; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 163.

İbnü's-Sââtî'nin kaydettiği üzere bu konuda Hanefî mezhebi içerisinde biri İmam Ebû Hanîfe'ye, diğeri İmâmeyn'e ait iki farklı kanaat bulunmaktadır. Hemen belirtmek gerekir ki, secde emri yüzün tamamını değil bir kısmını yere koymakla yerine geldiği için üç imam da burnu yere koymaksızın yalnızca alın üzerine secde edilerek kılınan namazın sahih olduğunda müttefiktir. Şu farkla ki, İmâmeyn'e göre alını yere koyarak secde etmek farz iken, İmam Ebû Hanîfe'ye göre böyle değildir.⁴³¹ Burada ihtilaf, alını yere koymaksızın sadece burun üzerine⁴³² secde etmenin hükmü konusundadır.

Ebû Hanîfe, yalnızca burun üzerine secde etmenin -kerahetle birlikte- câiz olduğu kanaatindedir.⁴³³ Zira Allah Teâlâ, kullarına secde etmeyi emretmiş,⁴³⁴ lakin bunun icrası için herhangi bir uzuvdan bahsetmemiştir. Hal böyle olunca secde fiilini herhangi bir uzuvla sınırlandırmak, nas üzerine ziyade bulunmak demektir. Nas üzerine ziyade ise ancak kendisiyle neshin geçerli olabileceği bir delille mümkün olabilir. Aksini iddia edenlerin delil olarak öne sürdükleri Hz. Peygamber'den (s.a.) rivayet edilen “yedi uzuv üzerine secde” hadisi⁴³⁵ kati olan nas üzerine ziyade bulunmaya yeterli değildir.⁴³⁶ Kaldı ki, ilgili hadiste yüzden bahsedilmektedir.⁴³⁷ Yüzün tamamı üzerine secde etmek mümkün olmadığına göre, burada yüz ile murat edilen yüzün tamamı değil sadece bir bölümü olmalıdır. Burun, yüzün orta noktası olduğuna göre burun üzerine secde edilmekle, Kur'an'da bahsedilen secde emri yerine getirilmiş olur. Nitekim yalnız alın üzerine yapılan secdenin caiz olması da aynı gerekçeden dolaydır. Hem hüküm hem de hakikatin delaletiyle burun, alın gibi secde organıdır (mescid). Hüküm açısından secde organı olmasına gelince, kişinin alını yere koymasına mâni bir özür varsa eğer burnu üzerine secde etmesi istenir.⁴³⁸ Secde

⁴³¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 502.

⁴³² Sadece burnun yumuşak kısmı olan ucuna (ernebe) secde etmek ittifakla caiz değildir. Bk. Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 143; İbn Melek, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, 84.

⁴³³ Şeybânî, *el-Asl*, I, 181; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 32; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 34; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 364; Ebü'l-Kâsım Semerkandî, *el-Fıkhu'n-nâfi*, I, 194. İbn Nüceym, buradaki kerahetin tahrimen olduğu kanaatindedir. Bk. *el-Bahru'r-râik*, I, 557.

⁴³⁴ Hac 22/77, Fussilet 41/37, Necm 53/62, İnsan 76/26, Alak 96/19.

⁴³⁵ İlgili hadis şöyledir: “Yedi kemik üzerine secde etmekle emrolundum: Alın (veya yüz), iki el, iki diz ve iki ayakları.” Hadisin tahriri için bk. Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, I, 383.

⁴³⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 503; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 310.

⁴³⁷ Mergînânî, “yüz”ün varit olduğu rivayetin meşhur olduğunu söyler (*el-Hidâye*, I, 51). Ayrıca bk. İbn Melek, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, 84.

⁴³⁸ Bk. Şeybânî, *el-Asl*, I, 191.

mahalli olmayan bir yer -yanaklar ve çenede olduğu üzere- özürden dolayı bu hükmü elde edemez.⁴³⁹ Eğer burun secde mahalli olmasaydı özür halinde de onun üzerine yapılan secdenin caiz olmaması gerekirdi. Hakikat itibariyle burnun secde yeri olması ise şu cihetledir: Alın kemiği üçgen şeklindedir. Bu üçgenin bütün uçlarını değil, sadece birini yere koymak şart olunca ve burun bunlardan biri olduğuna göre sadece burun üzerine secde etmenin câiz olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁴⁰ Bütün bu açıklamaları *el-Kâfi* isimli eserinde zikreden Neseî, son olarak insan kafatasına bakıldığında burun ve alnın tek kemikten ibaret olduğuna dair bir söylentiye (*kîle*) temas eder.⁴⁴¹ Bu şekilde o, yukarıda kendisinden aktardığımız uzun açıklamayı desteklemeyi amaçladığı gibi aslında sadece buruna secde edildiğinde bile zımnen alna secde edildiğini ortaya koymakta, “yedi kemik üzerine secde” rivayetini harici unsurlarla kanıtlayma gayesi gütmektedir. Bütün bu hususları göz önünde bulunduran Serahsî, Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî ve *Hidâye* şarihlerinden Hüsâmeddîn es-Sıgnâkî (ö. 714/1314) gibi fakihler bu kanaati tercih etmiştir.⁴⁴²

İmâmeyn'e ve Esed b. Amr'ın Ebû Hanîfe'den rivayetine göre özür hali müstesna burunla birlikte alın da yere konulmalıdır. Aksi halde secde rüknü yerine getirilmiş sayılmaz.⁴⁴³ Bu kanaatte olanlar, bahsi geçen “yedi kemik üzerine secde” hadisi ile “Alnımı ve burnunu yere yerleştir”⁴⁴⁴ hadisini delil olarak kullanmışlardır. Görüldüğü gibi Resûlullah (s.a.) her iki uzvu birden koymayı emretmektedir. Onlara göre sadece alını koymak da yeterlidir. Çünkü secdede alını koymak asıl olup, burun onun fer'i mesabesinde ve asıl varken tabii olanın yokluğuna itibar edilmez.⁴⁴⁵ Ayrıca alın çok hükmündedir ve çoğunluğa bütünü hükmü verilir (*li'l-ekser hükmü'l-kül*).⁴⁴⁶ Sadrüşşerîa, Haddâd, Şeyh Bedreddin, İbnü'l-Hümâm, İbn Kutluboğa, İbn

⁴³⁹ İbn Melek, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, 84.

⁴⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 35.

⁴⁴¹ Neseî, *el-Kâfi*, vr. 24a. Bu açıklamaya dair detaylı bir değerlendirme için ayrıca bk. İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 68-69.

⁴⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 35; Semerkandî, doğrudan tercih ettiğine dair bir beyanda bulunmamişsa da ifadelerinden zımnen bu kanaatte olduğu anlaşılmaktadır. Neseî, *el-Mustasfâ*, 469; Sıgnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 433.

⁴⁴³ Şeybânî, *el-Asl*, I, 181.

⁴⁴⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 205-207.

⁴⁴⁵ Nitekim başın meshi konusunda da kulaklar başa tabidir. Kulakların meshi, başın meshi yerine geçmez. Akta', *Şerhu'l-Kudûrî*, 490.

⁴⁴⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 503; Her iki tarafın delillerinin detaylı bir mukayesesi için ayrıca bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 534-37; Sıgnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 431-33.

Emîr Hâc, Ali el-Kârî, Sirâceddin İbn Nuceym, Şürübülâlî ve Meydânî bu görüşü tercih etmektedir.⁴⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *Kenz* şarihlerinden Tâî ve Şürübülâlî, İmam Ebû Hanîfe'nin İmâmeyn'in kavline rücu ettiğinden bahsetmektedir.⁴⁴⁸

İlginçtir ki bu meselede Hanefî fakihlerinin pek çoğu iki görüş arasında tercihe gitmemiştir.⁴⁴⁹

Meseleye temas etmediği için tercihini bilemediğimiz Burhânüşşerîa dışarıda bırakılırsa Mevsilî ve Neseffî'nin İmam Ebû Hanîfe'nin kavlini tercih ettiği açıkça görülmektedir. İbnü's-Sââtî ise sarîh bir şekilde İmâmeyn'in kavlini tercih etmektedir.⁴⁵⁰ Burada dikkat çeken nokta, Neseffî'nin, alın veya burundan sadece birine secde etmenin mekruh olduğuna dair ifadesidir. Zira Molla Hüsrev'in de temas ettiği üzere⁴⁵¹ Ebû Hanîfe'ye göre özür olmaksızın sadece buruna secde etmek mekruh iken, sadece alna secde etmek mekruh değildir.⁴⁵² Neseffî'nin metinde kullandığı ibareden böyle bir mana da anlaşılmaktadır. Ancak bu mana, yukarıda da ifade edildiği üzere Ebû Hanîfe için doğru olmasa gerektir. Bu durum muhtemelen ibarenin dakik olarak vaz edilmemesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Nitekim müellif hem *el-Vâfî*'de hem de *el-Mustasfâ*'da meramını daha açık bir şekilde ifade etmiştir.⁴⁵³

3. Ayakta Başlanan Nafile Namazı Oturarak Tamamlamak

Farz namazlarda, ayakta durmaya mâni bir özür olmadıkça namazın rükunlarından olan kıyam terk edilemez. Nafile namazlar ise özür hali olmasa da

⁴⁴⁷ Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 143; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, I, 359; İbnü'l-Hümâm, *Zâdü'l-fakîr*, 125; İbn Kutluboga, *et-Tashîh ve't-tercîh*, 162; İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 69; İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, I, 215; Şürübülâlî, *Nûru'l-izâh*, 127; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 228; Meydânî, *İs'âfü'l-mürîdîn li-ikâmeti ferâizi'd-dîn*, 38.

⁴⁴⁸ Tâî, *Kenzü'l-beyân*, 16; *Zâdü'l-fakîr*, 125; Şürübülâlî, *Merâki'l-felâh*, 85. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kavlin *el-Asl*'da geçtiği (Şeybânî, *el-Asl*, I, 181), mezhebin diğer muteber kaynaklarında –en azından görebildiğimiz kadarıyla– rücu ettiğine dair herhangi bir bilgiye rastlamadığımızı ve İbn Emîr Hâc'ın ondan gelen zâhir rivayetin bu olduğu (İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 67) şeklindeki açıklamaları dikkate alarak bir değerlendirme yapmakta fayda vardır.

⁴⁴⁹ Bk. Akta', *Şerhu'l-Kudûrî*, 490; Ebü'l-Kâsım Semerkandî, *el-Fıkhü'n-nâfi*, I, 193; İsbicâbî, *Zâdü'l-fukahâ*, 163; Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, I, 176; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 51; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 364; Kaşgârî, *Münyetü'l-musallî*, 180; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 117; Kâkî, *Uyûnü'l-mezâhib*, 34.

⁴⁵⁰ Ayrıca bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, II, 72-73.

⁴⁵¹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 73.

⁴⁵² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 502.

⁴⁵³ Bk. Neseffî, *el-Mustasfâ*, 470; Neseffî, *el-Vâfî*, vr. 5b.

namazın başından itibaren oturarak kılınabilir.⁴⁵⁴ Bu durum namazın sıhhatine zarar vermese de elde edilen sevap açısından ayakta kılınan namazla eşit değildir.⁴⁵⁵ Ayakta başlanan nafilâ namazı oturarak tamamlamak da bu cümledendir. Ancak aynı surette özürsüz olarak oturmak ve namaza bu halde devam edip tamamlamak, bazı fakihler tarafından mekruh olarak görülmüştür.

Vikâye ve *Muhtâr*'da nafilâ namazı ayakta kılmaya gücü yeten bir kimsenin ibtidaen oturarak kılmasının caiz, binaen yani ayakta başladığı halde namaz içerisinde oturmasının mekruh olduğu kaydedilmiştir. *Kenzü'd-dekâik*'te özür durumuyla kayıtlanamaksızın nafilâ namazların hem ibtidaen hem de binaen oturarak kılınabileceği zikredilirken herhangi bir kerahetten de bahsedilmemiştir. *Mecmau'l-bahreyn*'de ise binaen oturulabileceği görüşü zikredildikten sonra İmâmeyn'e atıfla bunun caiz olmadığı aktarılmıştır.⁴⁵⁶

İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ayakta başlanan nafilâ namazları oturarak sürdürmek caiz değildir.⁴⁵⁷ İmâmeyn'in dayanak noktasının kıyas olduğu ifade edilmektedir. Şöyle ki, nafilâ bir ibadete başlamak onu nezretmek gibidir.⁴⁵⁸ Nezir ise sahibini ilzam eder ve bağlayıcıdır. Nafilâler için ilkten böyle bir bağlayıcılık olmasa da mükellef, bu yükümlülüğün altına kendisi girmiştir. Ayakta iki rekât namaz kılmayı adayan bir kimsenin bu namazının herhangi bir rekâtında oturması caiz olmadığı gibi ayakta başlanan nafilâ namazın da içerisinde oturmak caiz değildir.⁴⁵⁹ Diğer taraftan namaza ayakta başlayarak kul, kendisine bu namazı vacip hale

⁴⁵⁴ Hatta bu konuda âlimlerin icma ettiği rivayet edilir. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 110. Bununla birlikte Hanefilerden Kâdihân, sabah namazının sünnetini cevaz hükmünden istisna tutmuştur. Ona göre özürsüz yere sabah namazının sünnetini oturarak kılmak caiz değildir. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 111. Benzer bir rivayetin Hasan b. Ziyâd'dan geldiğini belirten Serahsî, bazılarının teravih namazını sabah namazının sünnetine kıyas ederek teravih namazını da özür olmaksızın oturarak kılmanın caiz olmadığını iddia ettiklerini ancak sahih olanın bunun aksi olduğunu, bununla beraber tevarüs edegelen uygulamaya ve selefîn ameline muhalif olmasından dolayı bunun güzel bir davranış olmadığını (lâ yüstehabbü) ifade etmiştir. Serahsî, *el-Mesûl*, II, 147; Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 593-94.

⁴⁵⁵ Hz. Peygamber'in oturarak kıldığı nafilâ namazlardan ayakta kılması gibi ecir aldığı ve bu durumun O'nun (s.a.) hasâisinden olduğu kabul edilmiştir. Bk. İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 39.

⁴⁵⁶ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 76; Mevsilî, *Muhtâr*, 38; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 147; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 177.

⁴⁵⁷ Şeybânî, *el-Asl*, I, 182; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 42

⁴⁵⁸ İsbîcâbî, *Zâdü'l-fukahâ*, 198; Râzî, *Hulâsatü'd-delâil*, I, 166.

⁴⁵⁹ Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 195; İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 40.

getirmiştir. Kulun kendisini îcâbı/ilzamı Allah'ın ilzamı gibidir ve Allah Teâlâ zorunlu kıldığı bütün namazlarda kıyamı da zorunlu tutmuştur.⁴⁶⁰

İmam Ebû Hanîfe'ye göre nafilâ namazlara ayakta başladıktan sonra oturmak istihsanen caizdir ve mekruh da değildir.⁴⁶¹ Oturarak başlanan nafilâ namazın ayakta tamamlanması da böyledir. Nitekim Hz. Peygamber'in bu şekilde namaz kıldığı bilinmektedir.⁴⁶² Ayrıca kıyam, nafilâ namazların rüknü değil zait vasfı olduğu için terk edilmesi caizdir.⁴⁶³ "Bekâ iptidadan eshel" olup, nafilâ namaza oturarak başlamak mekruh olmadığına göre bekâen/binaen mekruh olmaması gayet tabidir.⁴⁶⁴ Yanı sıra nafilâ namazı oturarak kılma muhayyerliği, namazın başından sonuna kadar devam etmelidir. Bunun bir benzeri hadeste söz konusudur. Zira hades, namaza başlamaya engel olduğu halde namaza devam etmeye engel değildir.⁴⁶⁵ Şunu da belirtmek gerekir ki, nafilâ namazın bu itibarla nezre benzetilmesi doğru değildir. Çünkü bir kimse peş peşe (mesela beş gün) oruç tutmayı nezretse, daha sonra hastalandığı için orucunu bozsa bu kimsenin iyileştiğinde orucu yeniden tutması gerekirken nafilâde buna gerek yoktur. Haccını yürüyerek yapmayı nezreden kimse ile nezir olmaksızın yürüyerek hacca başlayanın durumu da böyledir.⁴⁶⁶ Ancak kişi nafilâ namazı ayakta kılmayı nezrederse o zaman durum değişir. Çünkü "zaruretler, kendi miktarlarıncâ takdir olunur."⁴⁶⁷ Bütün bunlara binaen Burhâneddin el-Buhârî, *Tuhfetü'l-mülûk* müellifi Râzî, Kaşgârî, Trablusî, Halebî, İbn Nuceym, Timurtâşî, Haskefî, Şürûnbülâlî ve İbn Âbidîn, Ebû Hanîfe'nin kavlini tercih etmiştir.⁴⁶⁸

⁴⁶⁰ Bk. Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 196; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, I, 394. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Sığnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, 539-42.

⁴⁶¹ Şeybânî, *el-Asl*, I, 182. İlk rekâta oturmakla ikinci rekâta oturmak arasında fark yoktur. Ka'de-i ûlâdan sonra oturarak devam etmek ise ittifakla caizdir. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 478.

⁴⁶² Bk. Buhârî, "Taksîrû's-salât", 20; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 111-114.

⁴⁶³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 231; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 111.

⁴⁶⁴ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 176; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, I, 132; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 339.

⁴⁶⁵ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II, 143.

⁴⁶⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 231; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 195; İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, I, 304

⁴⁶⁷ Nesefî, *el-Mustasfâ*, 548.

⁴⁶⁸ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II, 143; Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk*, 79; Kaşgârî, *Münyetü'l-musallî*, 218; Trablusî, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 252; Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, 271; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 111; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 135; Şürûnbülâlî,

Mezhep imamları ile müntesip fakihlerin meseleye yaklaşımları özetle böyledir. Görebildiğimiz kadarıyla Ebû Hanîfe'nin kavlini aktaranlar içerisinde ona göre bu davranışın mekruh olduğunu söyleyen olmamıştır. Buna rağmen Burhânüşşerîa ve Mevsilî'nin nafîle namaz içerisinde oturmanın caiz olmakla beraber mekruh olduğunu söylemeleri dikkat çekmektedir. Onlarla birlikte Sadrüşşehîd, Mergînânî, Sadrüşşerîa, Molla Hüsrev, Kemalpaşazâde'nin de mekruh hükmü verdiği görülmektedir. Lakin fukahanın genelinin bu fiilin mekruh olmadığını kabul ettiğini söylemeliyiz.⁴⁶⁹ Nitekim Ebü'l-Berekât en-Neseî de bunu tercih etmiştir.⁴⁷⁰

Burada bir hususa daha temas etmekte yarar vardır: Mevsilî'nin *İhtiyâr*'da *Muhtâr* metninde kullandığı ifadeyi şerh sadedinde zikrettiklerine bakılırsa onun Ebû Hanîfe'nin kavlini tercih ettiği açıkça görülür.⁴⁷¹ Bununla birlikte onun mekruh ifadesini eklemesi, ya her iki kavli cem etmeye matuftur ya da cevaz hükmünü kerahet açısından yorumlamaktadır. Başka bir ihtimal ise Karabâğî'nin de temas ettiği gibi⁴⁷² kıyasla desteklenen muhalif görüşü nazar-ı itibara alarak ihtiyat ilkesi ile amel etmek olabilir. Benzer ihtimaller Burhânüşşerîa için de geçerlidir.

Özetle ifade etmek gerekirse Burhânüşşerîa, Mevsilî ve Neseî cevaz hükmünde müttefik olsa da kerahet noktasında Neseî onlardan ayrılmaktadır. İbnü's-Sââtî ise ne metinde ne de şerhte⁴⁷³ bir tercihte bulunmadığı için onun konu hakkındaki kanaatini bilemiyoruz.

C. Namazla İlgili Diğer Meseleler

Bu başlık altında kadınların cemaatle namaza iştirak etmesinin hükmü, namaz esnasında dışarıdan verilen selâma icabet etmenin namazı sıhhatine etkisi, delirme ve baygınlıktan dolayı namaz yükümlülüğünün düşmesi için geçmesi aranan asgari

Merâki 'l-felâh, 156; Şürûnbülâlî, *Gunyetü zevi 'l-ahkâm fî buğyeti Düreri 'l-hükkâm*, I, 118; İbn Âbidîn, *Reddü 'l-muhtâr*, II, 632; Nu'mânî, *Tercihü 'r-râcih bi 'r-rivâye fî mesâili 'l-Hidâye*, I, 112-13.

⁴⁶⁹ Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 21; Sadrüşşerîa, *Şerhu 'l-Vikâye*, I, 151; Molla Hüsrev, *Düreri 'l-hükkâm*, I, 118; İbn Emîr Hâc, *Halbetü 'l-mücellî*, II, 40; Kemalpaşazâde, *el-İslâh ve 'l-îzâh*, vr. 38b; Halebî, *Gunyetü 'l-mütemellî*, 271.

⁴⁷⁰ Ayrıca bk. Neseî, *el-Vâfi*, vr. 7b.

⁴⁷¹ Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 231.

⁴⁷² Karabâğî, *Şerhu 'l-Muhtâr*, I, 72

⁴⁷³ Bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai 'l-bahreyn*, II, 251.

müddet, cuma namazının eda şartlarından olduğu kabul edilen şehir kavramının mahiyeti ve Kurban Bayramı'nda getirilen teşrik tekbirlerinin hükmü ve sayısı olmak üzere beş mesele hakkında bilgi verilecektir.

1. Kadınların Cemaate Gelmeleri

Hz. Peygamber (s.a.) “Kadının evinin kuytu bir yerinde kıldığı namaz, avlusunda kıldığı namazdan, avlusunda kıldığı namaz da mescitte kıldığı namazdan daha faziletlidir. Evleri onlar için daha hayırlıdır.”⁴⁷⁴ buyurmaktadır. Buna benzer pek çok rivayeti, toplumun ahlakında yaşanan değişim ve yozlaşmayı, siyasi çekişmelerin neden olduğu fitne ve fesat ortamını ve diğer bazı etkenleri de dikkate alan fakihler, kadının cemaatle eda edilen namazlara iştirak etmesini, başka bir tabirle camiye gelmelerinin münasip olup olmadığı konusunda değerlendirmelerde bulunmuşlar ve buna bağlı olarak birtakım hükümler tespit etmişlerdir. Kimileri kadının cemaate iştirak etmesini mutlak olarak kerih görürken, kimileri kadının genç-yaşlı olması arasında ya da kılınacak namazın vakti konusunda ayırım yaparak görüş beyan etmişlerdir.

Vikâye'de genç kızların bütün namazlara ve yaşlı kadınların öğle ve ikinci namazlarına gelmesinin mekruh olduğu belirtilmektedir. *Muhtâr* ve *Kenzü'd-dekâik*'te genç-yaşlı veya gündüz-gece ayırımı yapılmaksızın kadınların cemaate gelmeleri mekruh görülmüştür. *Mecmau'l-bahreyn*'de ise yaşlı kadınların Ebû Hanîfe'ye göre öğle, ikinci ve cuma namazı müstesna cemaate katılmalarının, İmâmeyn'e göre bütün namazları cemaatle kılmalarının caiz olduğu şeklinde iki farklı görüş aktarılmış, fakat tercihte bulunulmadığı gibi genç kızlarla ilgili hükme de yer verilmemiştir.⁴⁷⁵

İstmeden de olsa fitne ortamına sebebiyet vermelerinin kuvvetle muhtemel olmasına binaen genç kızların camiye gelmeleri üç imamın ittifakıyla mekruhtur. Fakat yaşlı kadınlara dair aynı ittifak söz konusu değildir. İmam Ebû Hanîfe, onlar hakkında vakitler arasında ayırım yaparak hüküm takdirinde bulunmuştur. Ona göre yaşlı kadınlar ahlaksız saldırılardan dolayı ortaya çıkabilecek fitne ihtimaline karşın sadece hava karardıktan sonra kılınan namazları, yani sabah, akşam ve yatsı

⁴⁷⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 52, 53.

⁴⁷⁵ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 67; Mevsîlî, *Muhtâr*, 39; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 207; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 131-32; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 168.

namazlarını cemaatle kılabilirler ve bunda kerahet de yoktur. Bunların dışında kalan öğle, ikindi ve cuma namazlarında cemaate iştirak etmeleri mekruhtur. Her ne kadar genç kızlar hakkında düşünölebilecek olumsuz durumlar, yaşları itibariyle onlar hakkında uzak bir ihtimal olarak telakki edilse de peçelerinden dolayı genç zannedilerek tacize maruz kalmaları onlar hakkında da ihtimal dâhilindedir (*li-küllî sâkıtatın lâkita*).⁴⁷⁶ Hatta şehvetin baskın gelmesinden dolayı yaşlı erkekler bile bu tür seni davranışlara yeltenebilir.⁴⁷⁷ Buna rağmen sabah, akşam ve yatsı namazlarına gitmelerinin caiz olması, fâsıkların genellikle sabah ve yatsı vakitlerinde uyumalarından, akşam vakitlerinde ise yemekle meşgul olmalarından kaynaklanmaktadır.⁴⁷⁸

İmâmeyn'e göre yaşlı kadınlar, bütün namazlar için camii ve cemaate gelebilirler. Çünkü yaşlı olmalarından dolayı taciz riski yoktur ve buna bağılı olarak fitneye sebebiyet vermeleri de düşünölemez.⁴⁷⁹ Hatta küsûf ve istiskâ namazlarına iştirak etmeleri de caizdir. Ayrıca onlar, Hz. Peygamber (s.a.) ile cihada çıkmışlar, savaşta mücahitlere su dağıtmışlar, orduya yemek pişirmişler ve yaralıların tedavisinde önemli görevler üstlenmişlerdir.⁴⁸⁰

Müteahhirün Hanefî fakihleri genç olsun yaşlı olsun kadınların her hâlükârda cemaate gelmelerinin mekruh olduğu kanaatindedirler. Çünkü son dönemlerde fitne ve fesat İslâm toplumlarında daha önce hiç olmadığı kadar yaygınlık kazanmıştır. Hal böyle olunca daha önce üç imamın verdiği fetvâlar, zamanın değişmesine paralel olarak yeniden değerlendirilmiş ve içinde yaşanan zaman ve zeminin şartları göz önünde bulundurularak farklı kanaatler ileri sürölmüştür. Nitekim bu gerçeği dile getiren Zeylaî de müteahhirün âlimlerinde görölen bu farklılığı, zamanın değişmesine bağlamış (*ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz*) ve Hz. Âişe'den

⁴⁷⁶ Nesefî, *el-Kâfî*, vr. 29a; Karabâğî, *Şerhu'l-Muhtâr*, 64

⁴⁷⁷ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II, 103.

⁴⁷⁸ Bazı fakihler, ihtiyar kadınların ilaveten bayram namazlarına da katılabileceğine kâil olmuşlar, bazıları da hüküm itibariyle akşamın öğle, cuma'nın da bayram namazı gibi olduğunu söylemişlerdir. Bk. Bâbertî, *el-İnâye*, I, 366; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 109. Bayram namazlarına iştirak etmelerinin ya sırf namazdan dolayı ya da Müslüman cemaatini (sevâd) çoğaltma gayesine matuf olduğunu belirten Serahsî, durumun kendi döneminde de böyle olduğunu ifade eder. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 42.

⁴⁷⁹ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 429.

⁴⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 41.

(r.a.) rivayet olunan “Eğer Resûlullah bizim gördüğümüz kadınları görseydi, İsrâiloğulları’nın kendi kadınlarını men ettikleri gibi müslüman kadınları da cemaate gelmekten men ederdi.”⁴⁸¹ sözünü mesnet kabul etmiştir. Ayrıca Hz. Ömer’in bu meyandaki bir uygulamasını bu yaklaşıma örnek göstermiştir.⁴⁸² Bütün bu gerekçelerle olsa gerektir ki Burhâneddin el-Buhârî, Zeylaî, Bâbertî, Molla Hüsrev, İbn Emîr Hâc, Trablûsî, Şeyhîzâde, Karabâğî, Timurtâşî, Ali el-Kârî, Şürûnbülâlî ve Haskefî gibi önde gelen fakihler bu kanaati benimsemiştir.⁴⁸³ İbnü’l-Hümâm ise pîr-i fânî olan kadınların gelmesinin caiz; giyim kuşamına dikkat etmeyen ihtiyar kadınlar ile gözleri etrafı süzen (zâtü’r-ramak) kadınların gelmesinin caiz olmadığını düşünmektedir.⁴⁸⁴

Buna göre Mevsilî ve Nesevî’nin müteahhirûn fakihleriyle aynı kanaatte olduğu anlaşılmaktadır. Zira her ikisi de bu hususu başka eserlerinde açıkça dile getirmişlerdir.⁴⁸⁵ İbnü’s-Sââtî genel tutumunu koruyarak bu konuda da ne metinde ne de şerhinde tercihte bulunmuştur. Bununla birlikte Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafı nakletmesine rağmen iki eserde de müteahhirûn fetvâsını zikretmemiştir.⁴⁸⁶ Burhânüşşerîa ise iltizami olarak Mergînânî⁴⁸⁷ gibi Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih etmiştir. Bu konuda Sadrüşşerîa da onu izlemiştir.⁴⁸⁸ Burhânüşşerîa ve Sadrüşşerîa’nın siyasi olarak çalkantılı ve fesadın yaygın olduğu bir dönemde yaşamış olmalarına rağmen böyle bir tercihte bulunması dikkat çekmektedir.

⁴⁸¹ Buhârî, “Ezan”, 163; Müslim, “Salât”, 144. Bu hadisle ilgili bir anekdot ve anlamı üzerinde yapılan tahrif örneği için bk. Çakan, *Hadis-Sünnet üzerine*, 33-40.

⁴⁸² Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, I, 140; İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-râik*, I, 627; Ayrıca bk. Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-’inâye*, I, 284.

⁴⁸³ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, II, 102; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, I, 139; Bâbertî, *el-İnâye*, I, 366; Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, I, 87; İbn Emîr Hâc, *Halbetü’l-mücellî*, II, 513; Trablûsî, *Mevâhibü’r-Rahmân*, 236; Şeyhîzâde, *Mecmau’l-Enhur*, I, 109; Karabâğî, *Şerhu’l-Muhtâr*, 64; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-’inâye*, I, 284; Şürûnbülâlî, *Gunyetü zevi’l-ahkâm fi buğyeti Düreri’l-hükkâm*, I, 86; Haskefî, *ed-Dürri’l-müntekâ*, I, 109; Haskefî, *ed-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenvîri’l-’Ebsâr*, 77.

⁴⁸⁴ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, I, 376.

⁴⁸⁵ Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 207; Nesevî, *el-Kâfi*, vr. 29a.

⁴⁸⁶ İbnü’s-Sââtî, *Şerhu Mecmai’l-bahreyn*, II, 144-45.

⁴⁸⁷ Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 58.

⁴⁸⁸ Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 17.

2. Namazda Selâma Karşılık Vermek

Namaz esnasında başka şeylerle meşgul olmak, yapılan davranışın cinsine ve miktarına bağlı olarak ya namazı bozar ya da mekruh hükmünü alır. Namazı bozan veya namazda yapılması mekruh olan pek çok davranış, fıkıh kitaplarında genişçe tartışılmıştır.⁴⁸⁹ Bunlardan biri de namazda selâm vermek ve verilen selâma sözlü veya işaret yoluyla karşılık vermektir.⁴⁹⁰

Selâm hem muhataba yöneltilen hem de kendisiyle namazdan çıkılan (tahlîl) kelâmdır. İlk şekliyle selâm, namaz içerisinde ister amden (bilerek) olsun ister sehven olsun namazı bozmaktadır. Çünkü bu haliyle bir insan kelâmıdır ve insan kelâmı olan her şey namazı ifsat etmektedir.⁴⁹¹ Tahlîl suretinde gerçekleşen selâm ise eğer kasıtlı olarak verilirse namaz bozulur, değilse namazın sıhhatine zarar gelmez.⁴⁹² Ancak namazdayken dışarıdan verilen selâma icabet edilirse bakılır; eğer sözlü olarak karşılık verilmişse unutarak da olsa namaz bozulur, zira bu durumdaki selâm, Şümünnî'nin de (ö. 872/1468) dediği gibi hem lafzen hem de manen muhataba yöneltilen bir kelâm olup, zikir olmaktan çıkmıştır.⁴⁹³ Bundan dolayı İbnü's-Sââtî, namazda selâm vermeyi bilerek olması ile kayıtlarken selâm almaya böyle bir kayıt getirmemiştir.⁴⁹⁴

Vikâye'de bilerek selâm vermenin ve almanın namazı ifsat eden hususlar arasında olduğu, *Mecmau'l-bahreyn*'de dille veya elle alınan selâmın namazı bozduğu zikredilmiş, ihtilafa yer verilmemiştir. *Muhtâr*'da sözle veya elle selâma karşılık verme meselesi namazın mekruhları bölümünde anlatılmıştır. *Kenzü'd-dekâik*'te ise bir

⁴⁸⁹ Namazı ifsat edenlerin sayısı yaklaşık olarak altmış sekize, mekruhların sayısı ise yetmiş yediye veya doksana baliğdir. Bk. Mehmed Zihnî Efendi, *Ni'met-i İslam*, 552-88, 595-625.

⁴⁹⁰ Namaz kılana, Kur'an okuyana, hasımlar arasında hüküm vermek üzere bulunan kadıya, fıkıhla meşgul olan ya da uzlete çekilmiş kimseye selâm vermek mekruh olduğu gibi bu kişilerin selâma karşılık vermeleri de gerekmez. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 157; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 16.

⁴⁹¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 135; Sadrüşşeria, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 139; Molla Hüseyin, *Düreri'l-hükkâm*, I, 101; Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti Düreri'l-hükkâm*, I, 100.

⁴⁹² Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti Düreri'l-hükkâm*, I, 101; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 119; Leknevî, *Umdetü'r-riâye alâ Şerhi'l-Vikâye*, II, 172-73.

⁴⁹³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 14.

⁴⁹⁴ İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 136.

yerde mutlak olarak selâm vermek ve almanın namazı bozduğu, başka bir yerde selâma elle karşılık vermenin mekruh olduğu kaydedilmiştir.⁴⁹⁵

Tahâvî, konu ile ilgili hadis rivayetlerini zikrettikten sonra işaretin namazı bozmadığını ifade etmekte ve cevaz hükmüne delalet eden haberlerin (âsârın) mütevatir seviyesinde olduğunu belirtmektedir. Hatta “Size göre selâma işaretle karşılık vermek konuşmak gibi olmadığına ve delil olarak ileri sürdüğünüz hadisler, bu fiilin cevazına delalet ettiği halde niçin kerih gördünüz?” şeklindeki itirazı şu şekilde yanıtlamaktadır:⁴⁹⁶

“Delil olarak kabul ettiğimiz hadisler, işaret yoluyla alınan selâmın namazı bozmadığını göstermektedir, mubah olduğunu değil. Eğer Allah Resûlü, ‘Ben bu işaretle selâma icabet etmeyi murat etmişim’ buyursaydı, namaz kılan kimseye selâm verildiğinde yaptığı işaretin hükmü böyle mubah olurdu. Ancak Resûlüllah (s.a.) böyle bir şey söylememiştir. Hal böyle olunca O’nun bahsi geçen işareti hem selâma karşılık vermeyi hem de namaz kılarken selâm vermeyi nehyettiği ihtimalini taşır.”

Yer verdiği iki ihtimalden birini tercih etmek için Kitap, sünnet veya icma delillerinden birine ihtiyaç olduğunu belirten Tahâvî, sözlerinin devamında kerahet yaklaşımını desteklemek amacıyla pek çok nakilde bulunmuş ve şu sonuca ulaşmıştır:⁴⁹⁷

Allah Resûlü (s.a.), namazda sükûneti emretmektedir. Özünde elleri kaldırma ve parmakları hareket ettirmekten ibaret olan işaretle selâm almak ise sükûnet emrinin dışına çıkma anlamına gelmekte ve Resûlüllah’ın namazda uzuvları hareketsiz tutma emrine dâhil olmaktadır. Burada beyan ettiğimiz görüş, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed’in görüşüdür. Allah hepsine rahmet eylesin.”

Buna göre kurucu imamlar arasında ihtilafın söz konusu olmadığı söylenebilir. Nitekim Tahâvî’ye benzer tarzda Kâsânî de aynı kanaati dile getirmiştir.⁴⁹⁸ Yanı sıra İsbîcâbî, Zeylaî, Haddâd, Molla Hüsrev, Halebî, İbn Nuceym, Şeyhîzâde ve Haskefî

⁴⁹⁵ Burhânüşşeria, *Vikâye*, 71; Mevsilî, *Muhtâr*, 36; İbnü’s-Sââtî, *Mecmau’l-bahreyn*, 137; Neseî, *Kenzü’l-dekâik*, 172.

⁴⁹⁶ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, I, 454-55.

⁴⁹⁷ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, I, 458.

⁴⁹⁸ Bk. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, II, 135.

de bu görüşü, yani namazda dışarıdan verilen selâma işaretle karşılık vermenin namazı bozmadığını tercih ve tashih etmiştir.⁴⁹⁹

Buna rağmen İbnü's-Sââtî'nin ifadeleri ayrıca değerlendirilmeye muhtaçtır. Yukarıda da ifade edildiği gibi namaz içerisinde dışarıdan verilen selâmı almanın namazı bozmadığı konusunda mezhep imamları müttefiktir ve Ebû Hanîfe'den aksi bir görüş de nakledilmiş değildir. Buna rağmen İbnü's-Sââtî, gerek *Mecmau'l-bahreyn*'de gerek de şerhinde muhalefet ederek elle selâma icabet etmenin manen kelâm demek olduğunu belirterek bunun da namazı ifsat ettiğini söylemiştir.⁵⁰⁰ Herhangi bir ihtilaftan bahsetmemiş olmasından da anlaşıldığına göre bunun mezhebin genel görüşü olduğunu ima etmiştir. Hâlbuki daha önce de işaret edildiği üzere vakıa bunun hilafıdır. İbn Nüceym'in de dikkat çektiği gibi mezhep imamlarına muhalif olduğu görülen bu yaklaşım, işaretle selâma icabet etme meselesinin, bir kısım fıkıh kitaplarında yer verilen selâm kastıyla musafaha eden birinin namazının bozulacağı meselesine hatalı bir şekilde kıyas edilmesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁰¹ Aynı durumun Burhânüşşerîa hakkında da geçerli olduğunu söylemeliyiz. Çünkü o da selâma icabet etmeyi, herhangi bir kayda yer vermeden namazı ifsat eden hususlar arasında saymaktadır. Mamafih onun tercihi hakkında İbnü's-Sââtî'nin tercihinin tespitinde olduğu kadar kesin bir yargıya varmak zordur. Zira bu mutlak ifadeler, selâma sehven verilen karşılığa da hamledilebilir. Nitekim Sadrüşşerîa'nın değerlendirmesi de bu yöndedir.⁵⁰² Ayrıca Mergînânî'nin selâma işaretle icabet konusunu namazın mekruhları bahsinde zikrettiği de⁵⁰³ göz önünde bulundurulursa Burhânüşşerîa'nın genel yaklaşıma uygun olarak bu davranışı en azından tenzihen mekruh kapsamında değerlendirdiğini söylemek daha münasip olacaktır.

Özetle ifade etmek gerekirse *Mecmau'l-bahreyn*'de hem mezhebin genel kanaatine hem de diğer üç metne muhalif olarak namaz esnasında dışarıdan verilen selâma işaretle karşılık vermenin namazı bozduğu tercih edilmiştir. İstisna da olsa bu

⁴⁹⁹ İsbicâbî, *Zâdü'l-fukahâ*, 187; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 157; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 172; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 100-101; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 120, 123; Haskefî, *ed-Dürri'l-müntekâ*, I, 123; Şürünlâlî, *Merâki'l-felâh*, 126.

⁵⁰⁰ İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, II, 182.

⁵⁰¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 15.

⁵⁰² Bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 140.

⁵⁰³ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 64.

durum, *Mecmau'l-bahreyn*'de karşılaşılan hatalı nakillerin bir örneği olarak kaydedilmelidir.

3. Delirme ve Baygınlık Hallerinde Namaz Yükümlülüğünün Düşmesi İçin Geçmesi Aranan Asgari Süre

Gerekli şartları taşıyan ve ibadet mükellefi olan bir müslümanın farz namazları bilerek terk etmesi düşünülemez. Bununla birlikte özür halleri için alternatif hükümler getirilmiştir. Bu cümleden olmak üzere mükellef, namazını ayakta kılamıyorsa oturarak, o da mümkün değilse îmâ ile eda etmeli, hastalık ve uyku gibi elinde olmayan nedenlerle vaktinde kılamadığı namazları daha sonra kaza etmelidir. İşte baygınlık (iğmâ) ve çıldırma/delirme (cünûn)⁵⁰⁴ arizi durumlardandır.⁵⁰⁵ Şu farkla ki, bu iki halin -Bişr el-Merîsî'nin (ö. 218/833) itibar edilmeyen fetvâsı dışarıda bırakılırsa eğer-⁵⁰⁶ belli bir sürenin üzerinde devam etmesi durumunda kaza yükümlülüğü ortadan kalkmaktadır.⁵⁰⁷ Mezhep içerisindeki ihtilaf ise bu iki halden birinde namaz yükümlülüğünün ortadan kalkması için geçmesi aranan asgari süre hakkındadır.

Vikâye'de mükellef şahsın iğmâ ve cünûn hali, (azami) bir gün ve bir gece boyunca devam ederse ayıldıktan sonra kılamadığı namazları kaza edeceği, bu süreyi "bir saat" aşarsa kaza sorumluluğundan kurtulacağı kabul edilirken, *Muhtâr* ve *Kenzü'd-dekâik*'te bu süre, bir gün ve bir gece yerine beş namaz vakti olarak takdir edilmiş ve beş namaz vaktinden ziyade sürmesi halinde kazanın gerekmeyeceği belirtilmiş, ancak fazlalık için bir tayinde bulunulmamıştır. *Mecmau'l-bahreyn*'de ise

⁵⁰⁴ Bu konuda iğmâ halî asıl olup, onun hükmü aralarındaki benzerlikten dolayı cünûna verilmiştir. Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 158; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II, 145.

⁵⁰⁵ Nitekim her ikisi de semâvî ehliyet arızalarından kabul edilmektedir. Bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 727-28.

⁵⁰⁶ Ona göre baygınlık ne kadar uzun sürerse sürsün kaza yükümlülüğü düşmez. Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 509.

⁵⁰⁷ Cessâs, kıyasa göre bir namaz vakti boyunca baygın kalan kimsenin hiçbir şekilde kaza etmesinin gerekmeyeceğini, çünkü fukahânın ittifakıyla baygınlığın namazların düşmesinde tesiri olduğunu, ancak bu kıyası bir gün ve bir geceden daha az devam eden baygınlık konusunda Hz. Ammâr (r.a.) rivayetiyle terk ettiklerini söylemektedir. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 544. Sıgnâkî ise burada (Ammâr'a ait olan sözü Hz. Ali'ye (r.a.) nispet ederek) istihsanda bulduklarını belirtmektedir. Bk. Sıgnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, 618.

kaza gerekmemesi için birisi Ebû Hanîfe'ye diğeri İmam Muhammed'e ait iki farklı görüş aktarılmıştır.⁵⁰⁸

Bir gün ve bir geceden fazla baygın kalan kimse, bu esnada kılamadığı farz namazları kaza etmekle sorumlu değildir. Nitekim *el-Asl*'da bu kişinin halini soran bir kimseye benzer cevap verilirken, “bir gün ve bir gece (ve daha az) baygın kalan ile günlerce baygın kalan hakkında verilen hükümler niçin farklı” sorusuna İbn Ömer'den (r.a.) gelen eser/haber gerekçe gösterilmiştir.⁵⁰⁹ Ayrıca Hz. Ali'nin dört namaz vakti ve Ammâr b. Yâsir'in bir gün ve bir gece baygın kalıp ayıldıklarında namazlarını kaza ettikleri, İbn Ömer'in ise üç gün üç gece baygın kaldığı ve bu süre zarfında kılamadığı namazları kaza etmediği gibi sahabe uygulamaları delil gösterilmiştir.⁵¹⁰ Serahsî'ye göre bu tercihin aklî izahı (*el-fıkhu fih*) ise şöyledir:⁵¹¹

“Baygınlık hali uzun süre devam ederse, normalde uzun olanların hükmünü alır. Bunlar, cünûn ve sığar/çocukluktur. Kısa sürerse, normalde kısa olanların hükmünü alır ki, bu uykudur. Bu durumda uzunluk ve kısalığı birbirinden ayıracak bir fasılaya ihtiyaç duyulur. Bir gün ve bir gece ya da daha az devam ettiyse kısa kabul edilir. Çünkü farz namaz döngüsünün başa döndüğü sınıra böylesi dâhil değildir. Bir gün ve bir geceden fazla devam etmesi ise uzun kabul edilir. Çünkü bu döngünün sınırı aşılmıştır.”

İmam Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed, ölçüt olarak ittifakla bir gün ve bir geceye itibar etmektedir.⁵¹² Bununla birlikte onlar, bir gün ve bir gecenin açılımları ile kaza sorumluluğunu kaldıran ziyade vaktin mahiyeti konusunda ihtilaf etmiştir. Hatta geçmesi aranan ziyade vakit konusundaki ihtilafın menşei de bir gün ve bir geceye yüklenen anlam farklılığıdır. Ebû Yûsuf, bir gün ve gecenin üzerinden *bir saat*⁵¹³ geçmesi halinde kaza mükellefiyetinin düşeceğini söylerken, Şeybânî, *altıncı*

⁵⁰⁸ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 82; Mevsilî, *Muhtâr*, 44; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 153; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 184.

⁵⁰⁹ Şeybânî, *el-Asl*, I, 190.

⁵¹⁰ Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 184; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, II, 479; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 71; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 544. Bu rivayetlerin değerlendirmesi için bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, II, 9-10; Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvattai'l-İmâm Muhammed*, II, 39-40.

⁵¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 217; Ayrıca bk. Kudûrî, *et-Tecrid*, I, 401-3; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 158; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II, 145; Sıgnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 618.

⁵¹² Bk. Şeybânî, *el-Hüccce alâ ehli'l-Medîne*, I, 154-69.

⁵¹³ Saatten maksat, astronomi bilginlerinin tanımladığı on beş derecelik zaman aralığı (60 dakika) olmayıp az da olsa geçen müddettir. Bk. Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 130; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 746.

namaz vaktinin girmesini sınır olarak kabul etmiştir.⁵¹⁴ Yani Ebû Yûsuf, yaklaşık olarak yirmi dört saate baliğ olan zaman dilimini, İmam Muhammed ise beş vakit namazı esas almıştır. Haliyle ziyade sürenin tayini de bu kabul farklılığına göre şekil almıştır.⁵¹⁵ Her iki kavil de İmam Ebû Hanîfe'den rivayet edilmektedir.⁵¹⁶ Mergînânî ve İbnü's-Sââtî, Ebû Yûsuf'a ait olduğunu söylediğimiz kavli doğrudan ona izafe etmektedir.⁵¹⁷ Hanefî fukahanın geneli İmam Muhammed'in kavlini tercih etmiştir. Bunlar arasında Kudûrî, Ebu'l-Kâsım es-Semerkindî, Burhâneddin el-Buhârî, İbnü'l-Hümâm, Molla Hüsrev, İbn Nüceym, Timurtâşî, Şürübülâlî, Şeyhîzâde, Haskefî, İbn Âbidîn, Meydânî ve Leknevî'nin ismi zikredilebilir.⁵¹⁸ Sadrüşşerîa ve Halebî ise İmam Ebû Yûsuf'un kavlini tercih etmiştir.⁵¹⁹

Görünüş itibariyle birbirine oldukça yakın olan bu iki kavil arasındaki farklılık zevâl vaktinde bayılan kimsenin namazında kendini göstermektedir. Şöyle ki, zevâl vaktinden önce bayılan bir kimse, ertesi günün zevâl vaktinden sonra ayılırsa eğer Ebû Yûsuf'a göre arada kılamadığı namazları kaza etmekle sorumlu olmaz. Çünkü bir gün ve bir gece üzerinden “bir saat” de olsa fazla zaman geçmiştir. Şeybânî'ye göre öğle namazı vakti çıkmadan ayılırsa kaza gerekir. Çünkü altıncı namaz vakti henüz girmeden ayılmıştır.⁵²⁰

Sonuç itibariyle Burhânüşşerîa, Ebû Hanîfe'den de rivayet edildiği ifade edilen Ebû Yûsuf'un görüşünü iltizami olarak tercih etmiştir. Mevsilî ve Nesefî, ondan farklı olarak çoğunluk fukahanın da tercihi olan İmam Muhammed'in kavlini kabul

⁵¹⁴ Semerkandî, *Muhtelefû'r-rivâye*, I, 246.

⁵¹⁵ Bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 170; Sıgnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, 618; Bâbertî, *el-Înâye*, II, 10.

⁵¹⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 746.

⁵¹⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 78; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, II, 280. Haddâd ve Ali el-Kârî'nin bu noktada onlara tabi olmuş gibidir. Bk. Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 206; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, I, 388.

⁵¹⁸ Bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 46; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II, 145; Nesefî, *el-Mustasfâ*, 569; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, II, 9; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 130; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 208; Şürübülâlî, *Nûru'l-îzâh*, 203; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, I, 155; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr*, 102; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 746; Meydânî, *Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, II, 229; Leknevî, *Umdetü'r-riâye alâ Şerhi'l-Vikâye*, II, 287

⁵¹⁹ Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 25; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 126.

⁵²⁰ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II, 146; Bâbertî, *el-Înâye*, II, 10; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 208.

etmişlerdir. İbnü's-Sââtî ise ne metinde ne de şerhinde görüşlerin gerekçelerini zikretmesine rağmen tercihte bulunmamıştır.⁵²¹

4. Cuma Namazının Eda Şartlarından “Mısr” Kavramının Tarifi

Cuma namazının sahih olabilmesi için birtakım şartlar aranmaktadır. Hanefî mezhebine göre vakit, hutbe, cemaat, devlet başkanı ve umumi izin bu şartlardan bazılarıdır. Cuma namazının kılınacağı beldenin *el-mısrü'l-câmi'* olması da bu şartlardan biridir. Sözlükte büyük şehir anlamına gelen *mısr*,⁵²² cumanın hem vücûb hem de sıhhat şartı olarak kabul edilmektedir.⁵²³ Dolayısıyla şehir halkından olmayanlara cuma namazı farz olmadığı gibi şehir vasfını haiz olmayan beldelerde kılınan cuma namazları da geçerli değildir.⁵²⁴ Hanefî mezhebinde şehir şartı ittifakla kabul edilmekle birlikte, şehrin tarifi ve mahiyeti konusunda hem mezhep içerisinde hem de dört metinde ihtilaf edilmiştir.

Vikâye ve *Muhtâr*'da şehir (*mısr*), “en büyük mescidi belde halkını almayan yer” olarak tarif edilirken, *Kenzü'd-dekâik*'te “İslâm ahkâmını tatbik eden yöneticisi (*emîr*) veya kadısı bulunan her yer” olarak tanımlanmıştır. İbnü's-Sââtî ise “Cuma namazı için şehir ve havalisinde kılınmasını şart koşarız” derken şehrin tanımı hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir.⁵²⁵

Cuma namazı ile irtibatı bakımından şehir kavramının,⁵²⁶ bazıları birbirini andıran çeşitli tarifleri yapılmıştır. Bu tariflerden hem Mütûn-i Erbaa'da zikri geçen hem de Hanefî mezhebinde öne çıkanlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

⁵²¹ Bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, II, 280-81.

⁵²² *Ahterî*, *Ahterî-i kebîr*, II, 247.

⁵²³ *Kâsânî*, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 188.

⁵²⁴ Şeybânî, *el-Asl*, I, 299, 316; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 51; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 23; İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 535. Bazıları bu şartları şu şekilde nazma dökmüştür:

وحر صحيح بالبلوغ مذكر *** مقيم وذو عقل لشرط وجوبها

وإذن كذا جمع لشرط أدائها (Ebüssuûd, *Fethullahi'l-muîn alâ şerhi'l-Kenz li Molla Miskîn*, I, 311.)

⁵²⁵ Burhânüşşeria, *Vikâye*, 86; Mevsilî, *Muhtâr*, 46; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 159; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 189.

⁵²⁶ Hz. Ali'den gelen ve aynı zamanda merfû olarak da aktarılan bir rivayete göre teşrik tekbirleri, Ramazan ve Kurban Bayramı namazları da bu kapsamdadır. Bk. Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 60; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, III, 188; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 123; Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 919.

Yolları, caddeleri ve çarşıları bulunan, kendisine bağlı köyleri (*rüstâk*, çoğ. *rasâtik*) olan; yardımcıları, sahip olduğu bilgi birikimi veya başkasının bilgisi vasıtasıyla mazlumun hakkını zalimden almaya muktedir bir idareciye sahip her büyük belde, şehirdir.⁵²⁷ Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu tarif, Alâeddin es-Semerkindî, Kâsânî, Gaznevî, Zeylaî, Nebîre-i Ömer, Bedreddin el-Aynî, İbnü'l-Hümâm, Ebu's-Süüd el-Hüseynî tarafından tashih edilmiştir.⁵²⁸ Ancak ne bu tarife ne de bu tarifi tercihlerine dair herhangi bir gerekçe ileri sürülmemiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber ve ashabından gelen rivayetler hem de *mısr* kelimesinin sözlük anlamı ve kullanımı, bu tercihte etkin bir rol oynamış olabilir.⁵²⁹ Ebû Hanîfe'den gelen başka bir rivayette şehir, belde ahalisinin din ve dünya ihtiyaçlarını karşılayabildikleri yer olarak tarif edilmiştir.⁵³⁰

Ebû Yûsuf'tan bu konuda üç farklı rivayet bulunmaktadır:⁵³¹ *el-İmlâ*'da zikredilen rivayete göre şehir, İslâm ahkâmını ve hadleri tatbik eden yöneticisi (emir) ve kadısı bulunan yerdir. Kerhî tarafından tercih edilen⁵³² bu kavli Serahsî ve Mergînânî, *zâhirü'l-mezheb* olmakla nitelendirmiştir.⁵³³ Kendisi de zâhir rivayet olarak tavsif ettiği bu tanıma Kâdîhân, “binaları Mina'nın binalarına (miktar olarak) baliğ olma”yı ilave ederek bu tanımın, Ebû Hanîfe'den de rivayet edildiğini belirtmektedir.⁵³⁴ Ayrıca o, emiri zikretmeksizin kadı ve müftü ile iktifa eder. İlk planda bu iki husus, aralarında farklılık olduğu izlenimi uyandırır da aslında Kâdîhân'ın zikrettiği bu tarif, Ebû Yûsuf'tan aktarılan tarif içerisinde manen mündemiçtir.⁵³⁵ Kerhî, Serahsî, Mergînânî, Kâdîhân, Muhammed b. Ramazan er-

⁵²⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 190; Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, I, 237.

⁵²⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 162; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 190; Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, I, 237; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 217; Nebîre-i Ömer, *Câmiu'l-muzmerât*, II, 110; Aynî, *el-Binâye*, III, 45; Aynî, *Remzü'l-hakâik*, I, 146; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, II, 51; Ebüssüüd, *Fethullahi'l-muîn alâ şerhi'l-Kenz li Molla Miskîn*, I, 311.

⁵²⁹ Rivayetler ve tartışması için bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 919-22.

⁵³⁰ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II, 65; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 223.

⁵³¹ Sıgnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, 671-72.

⁵³² Mergînânî'nin Kerhî'nin tercih ettiğini söylediği bu görüşü (Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 82) Kâsânî, Kerhî'ye nispet etmektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 189.

⁵³³ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 23; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 82.

⁵³⁴ Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmi's-sağîr*, I, 155.

⁵³⁵ İbn Kutluboğa'nın deyişiyle Kâdîhân, “kadı”yı zikretmekle emiri zikretmeye ihtiyaç bırakmamıştır. “Binaları Mina binalarına baliğ olma” ise şehirlerin binalarının genellikle bu şekilde olduğundan zikredilmemiştir. Bk. İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh*, 184. Ayrıca “Mina binaları...” kaydı hem İmam Ebû Hanîfe'nin hem de Ebû Yûsuf'un Mina'da cuma

Rûmî, *el-Fetâva'z-Zahîriyye*'nin müellifi Ebûbekr Zahîreddin el-Buhârî (ö. 619/1222), Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, Sıġnâkî (ö. 714/1314), Kâkî, Bâbertî, Şeyh Bedreddin, İbn Kutluboġa, Kemâlpaşazâde, Kuhistânî, Şürûnbülâlî ve Meydânî de bu görüşü tercih etmiştir.⁵³⁶

Ebû Yûsuf'tan gelen başka bir rivayete göre şehir, cuma namazını kılmak üzere bir araya gelindiġindeki köydeki (*karye*) mescit, cemaati almadığı için yöneticinin (imam) camii inşa ettirdiġi ve kendilerine Cuma'yı kıldırarak bir imam tayin ettiġi yerdir. Ebû Şücâ' tarafından "şehir hakkında söylenenlerin en güzeli (veya en sahihi)"⁵³⁷ olarak nitelenen ilgili tarif, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye* isimli fetvâ kitabının müellifi Ebû'l-Feth el-Velvâlicî (ö. 540/1146'dan sonra), Kudûrî'nin *Muhtasar*'ını *el-Müctebâ* isimli eseriyle şerh eden Zâhidî (ö. 658/1260) Sadrüşşerîa, Molla Hüsrev, Timurtâşî, Sirâceddin İbn Nuceym, Haskefi gibi müteahhirûn Hanefileri tarafından tercih edilmiştir.⁵³⁸ Bu görüşü tercih eden fakihlerin gerekçesi genellikle İslâm ahkâmının ve özellikle şehirlerde hadlerin tatbiki konusunda görülen gevşekliktir. Nitekim Sadrüşşerîa da Burhânüşşerîa'nın bu yöndeki tercihinin aynı gerekçeye dayandırılmaktadır.⁵³⁹ Buna göre eġer ilk rivayet esas alınmış olsaydı, verilen tariflerle uyumlu olmayacağından İslâm beldelerinin çoġunda kılınan Cuma namazlarının sahih olmaması gerekecekti.⁵⁴⁰

namazı kılmanın caiz olduġuna dair kabulleri ile ilgili olabilir. Krş. Mahmûd b. Ramazan er-Rûmî, *el-Yenâbî*', 385.

⁵³⁶ Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 155; Mahmûd b. Ramazan er-Rûmî, *el-Yenâbî*', 385; Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk*, 91; Sıġnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, 672; Kâkî, *Uyûnü'l-mezâhib*, 44; Bâbertî, *el-İnâye*, II, 51; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, I, 409; İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 535; İbn Kutluboġa, *et-Tashîh ve't-tercîh*, 183; Kemalpaşazâde, *el-İslâh ve'l-izâh*, vr. 35b; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, 161; Şürûnbülâlî, *Nûru'l-izâh*, 226; Meydânî, *Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, II, 247.

⁵³⁷ Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmii's-saġîr*, I, 304.

⁵³⁸ Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, I, 147; Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 26; İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, I, 353; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 34-35; Mehdî, *el-Fetâva'l-Mehdiyye*, I, 6.

⁵³⁹ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 180. Sadrüşşerîa'nın bu tavrının eleştirisi için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 35.

⁵⁴⁰ Leknevî, *Umdetü'r-riâye alâ Şerhi'l-Vikâye*, II, 319.

Ebû Yûsuf'tan *Nevâdiru İbn Şücâ*'da aktarıldığına göre o, eğer bir belde (karye) on bin veya daha fazla kişi yaşıyorsa orada Cuma namazının kılınmasını emrederdim, demiştir.⁵⁴¹

İmam Muhammed'e göre *mısr*, yöneticinin (imam) şehir olarak tayin ettiği her yerdir. Hatta devlet başkanı bir köye had ve kısasları uygulamak üzere nâibini gönderse o köy, şehir haline gelmiş olurken, bu nâibi azletse ve yanına çağırsa tekrar köy haline gelir.⁵⁴²

İmam Ebû Hanîfe'den aktardığımız rivayetle Ebû Yûsuf'tan *el-İmlâ*'da aktarıldığı ifade edilen rivayetin bazı açılardan birbirine benzediği görülmektedir. Her ne kadar İbnü'l-Hümâm Ebû Hanîfe rivayetinin Ebû Yûsuf rivayetinden daha hususi olduğunu söylese de⁵⁴³ Burhâneddin el-Buhârî'nin "İslâm ahkâmını ve hadleri tatbik eden yöneticisi (emir) ve kadısı bulunan yer" rivayetinin Ebû Hanîfe'den de aktarıldığını söylemesi⁵⁴⁴ ve pek çok fakihin de bu görüş için *zâhiru'l-mezheb* ifadesini kullandığı göz önünde bulundurulduğunda her iki rivayetin de aynı görüşün farklı anlatımları olduğu görülür.⁵⁴⁵ Ayrıca Ebû Hanîfe'den gelen "din ve dünya ihtiyaçlarının karşılanabildiği yer" tarifini de aynı bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Görüldüğü üzere diğer tanımlar bir tarafa, Ebû Yûsuf'tan gelen "on bin kişi" rivayeti ile İmam Muhammed'in kavli dışarıda bırakılacak olursa yukarıda zikrettiğimiz görüşlerin her biri farklı fakihler tarafından tercih ve tashih edilmiştir. Muhtemelen bu vaziyetin de etkisiyle Burhâneddin el-Buhârî ve Sıgnâkî, *Hidâye* ve *Mebûsû'ta* zikredilen görüşün zâhir olduğunu belirtmelerine rağmen yaşadıkları beldenin şehir kapsamında olup olmadığı konusunda tereddüt yaşayan insanların, ihtiyaten öğle namazına niyet ederek dört rekât namaz kılmaları gerektiğini

⁵⁴¹ Akta', *Şerhu'l-Kudûrî*, 736; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 189; Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, I, 303; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 273; Aynî, *el-Binâye*, III, 45.

⁵⁴² Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, I, 304; İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 536.

⁵⁴³ Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 51.

⁵⁴⁴ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II, 65.

⁵⁴⁵ Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 35.

söylemiştir. Onlara göre bununla cuma namazı yerine gelmese bile en azından öğle namazı sorumluluğundan kurtulmuş olurlar.⁵⁴⁶

Bütün bu bilgilerden hareketle Burhânüşşerîa ve Mevsilî'nin zâhir rivayete aykırı olarak Ebû Yûsuf'tan gelen "en büyük mescidi belde halkını almayan yer" rivayetini tercih ettiği anlaşılmaktadır. İbnü's-Sââtî, metinde tercihte bulunmasa da şerhte aynı rivayeti tashih etmiştir.⁵⁴⁷ Neseî ise onlara muhalif olarak *el-İmlâ*'dan aktardığımız rivayeti tercih etmiştir.

5. Teşrik Tekbirlerinin Hükümü ve Sayısı

Zilhicce ayının on bir, on iki ve on üçüncü günlerine teşrik günleri, zilhiccenin dokuzundan itibaren getirilen tekbirlere ise teşrik tekbiri denilmektedir.⁵⁴⁸ Hanefî mezhebine göre teşrik tekbirleri, arefe günü sabah namazından itibaren başlar ve cemaatle eda edilen farz namazlardan sonra getirilir. Ancak bu tekbirlerin kaç vakit getirileceği ve vacip mi yoksa sünnet mi olduğu konusu ihtilâflıdır.

Vikâye'de vacip olduğu belirtilen teşrik tekbirlerinin mahiyeti ve kimlere vacip olduğu zikredildikten sonra arefe gününün sabahından bayramın birinci günü ikinci vaktine kadar devam ettiği aktarılmış, ardından İmâmeyn'e işaret edilerek bayramın dördüncü gününün ikinci vaktine kadar sürdüğü görüşü tercih edilmiştir (bihî yu'melü). *Muhtâr*'da vacip olduğu belirtilen tekbirlerin sekiz vakit sürdüğü kabul edilmiştir. *Mecmu'l-bahreyn*'de tercihte bulunulmamış, *Kenzü'd-dekâik*'te ise ilk iki metinden farklı olarak teşrik tekbirlerinin sünnet olduğu ve sekiz vakit yapılacağı kabul edilmiştir.⁵⁴⁹

İmam Ebû Hanîfe'ye göre şehirde ikamet eden hür erkeklerin, teşrik tekbirlerini arefe günü sabah namazından bayramın birinci günü ikinci namazına kadar sekiz vakit getirmeleri sünnettir.⁵⁵⁰ Zira tekbirler haccın bir rüknü olan vakfenin eda

⁵⁴⁶ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II, 66; Sıgnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, 672.

⁵⁴⁷ Bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, II, 336.

⁵⁴⁸ Teşrik, eti güneşte bekletip pastırma haline getirmek ve tekbirle sesi yükseltmek anlamına gelmektedir. Bk. Neseî, *el-Kâfi*, vr. 50a; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, I, 171.

⁵⁴⁹ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 89; Mevsilî, *Muhtâr*, 47; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 165; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 192.

⁵⁵⁰ Bk. Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 60; Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 219; Şeybânî, *el-Hüccce alâ ehli'l-Medîne*, I, 310; Şeybânî, *el-Asl*, I, 324-25; Semerkandî, *Muhtelefü'r-rivâye*, I, 138; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 322; Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 990.

edildiği günde başlamaktadır. Bunları sonlandırmak da başka bir rükün olan ziyaret tavafının eda edildiği günde olmalıdır. Ayrıca namazların arkasından sesli olarak tekbir getirmek, tevarüs edegelen tatbikatın hilafıdır. Buna benzer davranışların sübutu ancak yakîn ifade eden delillerle olabilir ki, sahabenin önde gelenleri böyle davranmışlardır.⁵⁵¹ Fukahadan Kudûrî, Muhammed b. Ali er-Râzî ve İbnü'l-Hümâm teşrîk tekbirlerinin sayısı konusunda bu görüşü tercih etmiştir.⁵⁵²

Ebü Yûsuf ve Şeybânî'ye göre arefe günü sabah namazı ile başlayan teşrîk tekbirlerini, bayramın dördüncü günü ikinci namazına kadar toplamda yirmi üç vakit getirmek vaciptir.⁵⁵³ *Hulâsatu'l-fetâvâ* müellifi İftihârüddin el-Buhârî (ö. 543/1147), Zâhidî, Gaznevî, Sadrüşşerîa, Kâkî, Haddâd, Şeyh Bedreddin, Aynî, İbn Kutluboğa, Molla Hüsrev, Trablusî, Kemâlpaşazâde, Halebî, Kuhistânî, Karabâğî, Ebu's-Süüd el-Hüseynî, Sirâceddin İbn Nuceym, Timurtâşî, Ali el-Kârî, Şürünbülâlî, Şeyhîzâde, Haskefî, Meydânî ve Leknevî gibi pek çok fakih bu görüşü tercih etmiştir.⁵⁵⁴ İmâmeyn'in görüşünü tercih eden fakihler genellikle bu yönde oluşan teamülü gerekçe göstermiştir.⁵⁵⁵

Özetle ifade etmek gerekirse, tekbirlerin başlangıç vakti konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Son vakti konusunda ise Mevsilî ve Neseî, İmam Ebû Hanîfe'nin kavlini tercih etmiştir. Ayrıca Mevsilî, fetvânın İmâmeyn'in kavli üzere olduğu ifadesini *İhtiyâr*'da temrîz siygasıyla zikrederek⁵⁵⁶ bu görüşün zayıflığına işaret etmiş olmalıdır. Ancak o, vacip hükmünü kabul etmekle İmâmeyn'in kavlini

⁵⁵¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 86; Ebü'l-Kâsım Semerkandî, *el-Fıkhu'n-nâfi'*, I, 294-95; Neseî, *el-Kâfi*, vr. 49b.

⁵⁵² Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 990; Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk*, 95; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, II, 80.

⁵⁵³ Şeybânî, *el-Asl*, I, 325; Semerkandî, *Muhtelefü'r-rivâye*, I, 138; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 164. Bu görüşe delil olarak gösterilen Hz. Ali'den gelen rivayet hakkında bk. Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, II, 222-23.

⁵⁵⁴ Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, I, 246; Kâkî, *Uyûnü'l-mezâhib*, 47; Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 28; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 238; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, 421; Aynî, *Minhatü's-sülûk fî şerhi Tuhfeti'l-mülûk*, 180; İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh*, 186; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 146; Trablusî, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 271; Kemalpaşazâde, *el-İslâh ve'l-izâh*, vr. 48a; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, I, 171; Karabâğî, *Şerhu'l-Muhtâr*, 94; Ebüssüüd, *Fethullahi'l-muîn alâ şerhi'l-Kenz li Molla Miskîn*, I, 330; İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, I, 372; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 427; Şürünbülâlî, *Nûru'l-izâh*, 234; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 176; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr*, 114; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 176; Meydânî, *Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, II, 270; Leknevî, *Umdetü'r-riâye alâ Şerhi'l-Vikâye*, II, 345.

⁵⁵⁵ Örnek olarak bk. İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, I, 372.

⁵⁵⁶ Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 297.

tercih etmiştir. Burhânüşşerîa hem teşrîk tekbirlerinin hükmü hem de sayısı konusunda İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir. İbnü's-Sââtî ise bu konuda da hem metinde hem de şerhinde tercihte bulunmamıştır. Buna göre *Muhtâr* ve *Kenzü'd-dekâik* ile *Vikâye* arasında teşrîk tekbirlerinin sayısında; *Vikâye* ve *Muhtâr* ile *Kenzü'd-dekâik* arasında teşrîk tekbirlerinin hükmünde tercih ihtilafı olduğu anlaşılmaktadır.

III. Zekât ve Fıtır Sadakası

Bu başlık altında dört metnin zekât kitaplarında ihtilafı olduğu tespit edilen, atlara zekâtın gerekip gerekmeyeceği, zekâtın sarf yerlerinden olan “Allah yolunda olanlar” sınıfının kimlerden müteşekkil olduğu ve kuru üzümünden fıtır sadakası olarak verilecek miktarı olmak üzere üç mesele incelenecektir.

A. Atların Zekâtı

Yılın çoğunu dışarıda yayılarak geçiren hayvanlara sâime, ahırda beslenen hayvanlara ise alûfe denilmektedir ve zekât yalnızca sâime olan hayvanlar hakkında düşünülür. Sığır ile manda, koyun ile keçi, deve ile at olmak üzere altı evcil hayvan bu kapsamdadır. Ancak atların zekâta tabi olup olmadığı, tabi ise sadece dişi atları olan bir kimsenin bunlar için zekât vermesinin gerekli olup olmadığı meselesi ihtilaflıdır.

Vikâye'de yalnızca erkek atlara zekât düşmediği, bir rivayette sadece dişi atların da böyle olduğu, dişi ve erkek birlikte bulunan sâime atlarda ise her at için bir dinar ya da kıymetlerinin kırkta birinin zekâtının verileceği; *Muhtâr*'da yalnızca dişi veya erkek atlarla karışık olan dişi atlar için her at için bir dinar veya iki yüz dirhemde beş dirhem kıymetinin verileceği kaydedilmiştir. *Kenzü'd-dekâik*'te atlara zekât düşmediği belirtilmiş, *Mecmau'l-bahreyn*'de ise görüşler zikredilmekle birlikte tercihte bulunulmamıştır.⁵⁵⁷

⁵⁵⁷ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 102; Mevsilî, *Muhtâr*, 57; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 352; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 188; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 208.

Ebû Hanîfe ve Züfer'e göre nisab şartı aranmaksızın⁵⁵⁸ yalnızca dişi⁵⁵⁹ veya dişi ve erkek sâime atları olan bir kimsenin bunların zekâtını vermesi gerekir.⁵⁶⁰ Ancak beraberinde dişi atlar olmayan erkek atlar için zekât vermek gerekmez. Çünkü âyet-i kerîmede Allah Teâlâ “Onların mallarından sadaka al!”⁵⁶¹ buyurmaktadır. Âyet genel olarak mal kapsamına dâhil bütün malları içerisine almaktadır. Dolayısıyla belli sınıf mallarla tahsis edebilmek için delile ihtiyaç bulunmaktadır.⁵⁶² Aksi bir delil bulunmadığına göre atlardan da zekât verilmesi gerektiği anlaşılmış olur. Zekât miktarı ise her at için bir dinar veya kıymet hesabı yapılarak her iki yüz dirhemde beş dirhemdir.⁵⁶³ Zira Câbir'den (r.a.) gelen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.), “Her sâime atta bir dinar veya on dirhem zekât vermek gerekir. Cihad için tutulan atlarda ise zekât yoktur.”⁵⁶⁴ buyurmaktadır. Yanı sıra Hz. Ömer, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a yazdığı mektupta sâime atlardan aynı miktarda zekât almasını emretmiştir.⁵⁶⁵ Ayrıca Serahsî, Zeyd b. Sâbit ile Mervân b. Hakem arasında geçen konuşmayı dayanak göstermiştir. Rivayete göre Ebû Hureyre atlarda zekât olmadığına dair bir hadis zikretmesine rağmen Mervân, Zeyd b. Sâbit'e hükmü sormakta ısrar eder. Zeyd b. Sâbit, Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadisin doğru olduğunu, ancak bununla Hz. Peygamber'in savaş atlarını murat ettiğini, nesli çoğaltılmak üzere edinilen atlarda zekât gerektiğini söylerken, Mervân'ın zekât miktarını sorması üzerine, her at için bir dinar veya on

⁵⁵⁸ Nisabın iki, üç veya beş olduğu söylenmişse de sahih olan, atların zekâtı için nisab aranmamasıdır. Bk. Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, I, 266. Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, nisabı iki olarak kabul etmiştir. Bk. Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk*, 124.

⁵⁵⁹ Üremeye (nemâ) –erkek bir at kiralamak suretiyle dahi olsa- elverişli oldukları için sadece dişi atların zekâtını vermek gerekir. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 280.

⁵⁶⁰ Şeybânî, *el-Asl*, II, 78; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 421; Kudûrî, *et-Tecrîd*, III, 1254; Debûsî, *el-Esrâr*, 278; Suğdî, *en-Nütefî'l-fetâvâ*, I, 173. Ebû Hanîfe'ye göre vakıf veya vasiyet yoluyla Allah yolunda savaşılmak üzere tahsis edilmiş atlarda milk şartı yerine gelmediği için zekât yoktur. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 301. Ebû Hanîfe'ye göre atlardan zorla zekât alınmaz. Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 220.

⁵⁶¹ Tevbe 9/103.

⁵⁶² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 282.

⁵⁶³ Şeybânî, *el-Asl*, II, 78-79. Bu görüş İbrâhim en-Nehâî'den de rivayet edilmektedir. Bk. Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 87; Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 90. “Dediler ki: Bu muhayyerlik, Arap atları hakkındadır. Çünkü onlar arasındaki farklılık çok fazladır. Ancak bizim atlarımızda sadece kıymeti hesaplanarak her iki yüz dirhemde beş dirhem verilir.” Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 220.

⁵⁶⁴ Bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, 26; Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, II, 252.

⁵⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 188. Tahâvî Hz. Ömer'in atlardan zekâtı farz olarak almadığı kanaatindedir. Bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, 27.

dirhem, cevabını verir.⁵⁶⁶ Cessâs, Kudûrî, Serahsî, Alâeddin es-Semerkindî, Mergînânî, Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, Gaznevî, Zeylaî, Bâbertî, İbnü'l-Hümâm, İbn Kutluboğa ve Halebî İmam Ebû Hanîfe'nin kavlini tercih etmiştir.⁵⁶⁷

İmâmeyn'e göre atlardan hiçbir şekilde zekât verilmez.⁵⁶⁸ Çünkü Hz. Peygamber (s.a.) bir hadîs-i şerîflerinde “*Ümmetimden atların ve kölelerin zekâtını kaldırdım.*”⁵⁶⁹ buyururken bir diğesinde “*Müslümana kölesi ve atından dolayı zekât yoktur.*”⁵⁷⁰ buyurmuşlardır. Kendisi de atlarda zekât olmadığını “iki kavilden bize daha sevimli gelen budur (*hüve ehabbü'l-kavleyni ileynâ*)” sözüyle tercih eden Tahâvî, konu ile ilgili rivayetlerin tahlilinden sonra atlara zekât düştüğünü kabul edenlere itiraz ederek nazar/kıyas itibariyle de kendilerinin haklı olduğunu şu sözleri ile ortaya koymuştur:

“Biz, atlarda zekâtı gerekli görenlerin, neslini çoğaltmanın peşine düşerek erkek ve dişi bir arada olmadıkça zekât gerekmediği kanaatinde olduklarını gördük. Onlara göre sadece erkek veya sadece dişi atlarda zekât gerekmez.⁵⁷¹ Üzerinde ittifak edilen zekât, erkek olsun dişi olsun fark etmeksizin sâime olan deve, sığır ve koyunlar hakkındadır. Bu hayvanların erkek ve dişi olmaları ile sadece dişi veya sadece erkek olmaları arasında fark olmadığına, atların sadece erkeklerinde veya sadece dişilerinde zekât gerekmediğine göre kıyas, erkek ve dişileri bir arada bulunduğu da zekât düşmemesini gerektirir.”⁵⁷²

⁵⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 188. Ayrıca bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II, 255; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, I, 492-95.

⁵⁶⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 281-86; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 72; Kudûrî, *et-Tecrîd*, III, 1254-61; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 188; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 291; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 446-47; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 99; Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk*, 124; Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, I, 276; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 266; Bâbertî, *el-İnâye*, II, 351; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, II, 193-94; İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh*, 196; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 163; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 314.

⁵⁶⁸ Şeybânî, *el-Asl*, II, 79; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, 26; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 421; Kudûrî, *et-Tecrîd*, III, 1254; Suğdî, *en-Nütefî'l-fetâvâ*, I, 173.

⁵⁶⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 309; Muvattâ, *Zekât*, 37; İbn Mâce, *Zekât*, 4; Tirmizî, *Zekât*, 3.

⁵⁷⁰ Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 309; Buhârî, *Zekât*, 45; İbn Mâce, *Zekât*, 15; Tirmizî, *Zekât*, 8. İmam Muhammed, köleler için fitir sadakası verileceği kanaatinde. Şeybânî, *el-Asl*, II, 79. Kölelerde fitir sadakası olduğu kısmı hadis olarak da rivayet edilmektedir. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, VI, 29.

⁵⁷¹ Bu ifâdeden de anlaşıldığı gibi Tahâvî, Ebû Hanîfe'den gelen iki rivayetten biri olan sadece dişi atlarda zekât gerekmediğini tashih etmiştir.

⁵⁷² Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, 29: “Bir diğ delil ise şudur: Sâime olsalar bile katır ve eşeklerde zekât olmadığını; sâime iseler deve, sığır ve koyunda zekât olduğunu gördük. İhtilaf ise yalnızca atlar hakkındadır. Bu sebeple atların iki sınıftan hangisine daha çok benzediğini görmek istedik ki, onun hükmünü atlara verebilelim. Atların toynaklı olduğunu gördük, eşek ve katırlar da böyledir. Sığır, koyun ve deve ise toynaklıdır. Toynaklı olan, toynaklı olana toynaklı olandan daha fazla benzemektedir. Böylece eşek ve katırlarda zekât olmadığı gibi atlara

Tahâvî, Debûsî, İftihârüddin el-Buhârî, Ebü'l-Fadl el-Kirmânî (ö. 543/1149), Kâdîhân, Muhammed b. Ramazan er-Rûmî, Sadrüşşerîa, Kâkî, Şeyh Bedreddin, Bezzâzî (ö. 827/1424), Nebîre-i Ömer, Aynî, Trablusî, Kuhistânî, Timurtâşî, Şeyhîzâde ve Haskefî İmâmeyn'in kavlini tercih etmişlerdir.⁵⁷³

Görüldüğü gibi her iki görüş de fukaha tarafından tashih ve tercih edilmiştir. Bununla birlikte Ali el-Kârî, çoğunluğun İmâmeyn'in kavlini tercih ettiğini belirtmektedir.⁵⁷⁴ Ancak Mütûn-i Erbaa müelliflerinden onların görüşünü tercih eden yalnızca Nesefî'dir.⁵⁷⁵ Burhânüşşerîa ve Mevsilî, Ebû Hanîfe'nin kavlini tercih etmiştir. Şu farkla ki, Burhânüşşerîa yalnızca dışı atlardan zekât olmadığını bir rivayet olarak kaydederken Mevsilî, bunların da zekâta tabi olduğunu belirtmiştir.⁵⁷⁶ İbnü's-Sââtî ise *Mecmau'l-bahreyn*'de sarîh bir tercihte bulunmamışsa da şerhte İmâmeyn'in kavline meylettiği görülmektedir.⁵⁷⁷

B. “Fî Sebîlillah”ın Mahiyeti

Zekât almaya ehil olan kimseler Tevbe sûresinde izah edildiği üzere sekiz sınıftan müteşekkildir.⁵⁷⁸ Hanefî mezhebine göre bunlar, fakirler, miskinler, zekât toplamakla görevlendirilmiş âmiller, borçular, yolda kalmışlar, belli bir bedel karşılığında hürriyetine kavuşması için efendisi ile anlaşmış köleler (mükâteb) ve Allah yolunda olanlar (*fî sebîlillah*). Kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenen kimselere (müellefe-i kulûb) ise sahabenin icmaı ile zekât verilmez.⁵⁷⁹ “Allah yolunda olanlar” ile kimlerin murat edildiği konusu ise ihtilaflıdır.

da zekât düşmeyeceği sabit oldu.” Bu gerekçelere yapılan itiraz için bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, III, 1261.

⁵⁷³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, 29; Debûsî, *el-Esrâr*, 278; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 220; Mahmûd b. Ramazan er-Rûmî, *el-Yenâbî'*, 468; Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 31-32; Kâkî, *Uyûnü'l-mezâhib*, 55; Nebîre-i Ömer, *Câmiu'l-muzmerât*, II, 355; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, 450; Aynî, *Remzü'l-hakâik*, I, 181; Trablusî, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 294; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, I, 189; Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 196; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 200; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 314.

⁵⁷⁴ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 494.

⁵⁷⁵ Nesefî, *el-Kâfî*, vr. 58a.

⁵⁷⁶ Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 352.

⁵⁷⁷ Bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, III, 85.

⁵⁷⁸ Fıkıh kitaplarında “Mesârifü'z-zekât (zekâtın sarf yerleri)” başlığı altında ele alınan bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 417-49.

⁵⁷⁹ Bk. Şeybânî, *el-Asl*, II, 142; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 9; Nesefî, *el-Kâfî*, vr. 65b.

Vikâye ve *Mecmau'l-bahreyn*'de biri İmam Ebû Yûsuf'a, diğeri İmam Muhammed'e izafe edilerek mücahitler ve hacılar olmak üzere iki görüş aktarılmış, lakin tercihte bulunulmamıştır. *Muhtâr*'da iki görüş birleştirilerek zikredilmiş, *Kenzü'd-dekâik*'te ise sadece cihada çıkanlar zikredilmiştir.⁵⁸⁰

Ebû Hanîfe ve Mâlik, *fî sebîlillah*'ı cihad ve sınır boyları (ribat) olarak yorumlamıştır.⁵⁸¹ Ebû Yûsuf'a göre âyette kendilerinden “Allah yolunda olanlar” diye bahsedilenler, diğeri mücahitlerle birlikte cihada çıkmak istemelerine rağmen yol azığı, binit ve silah gibi cihadın olmazsa olmazlarını temin edemeyecek kadar fakir olan kimselerdir (*munkatu'l-guzât*).⁵⁸² Çünkü taat kastıyla yapılan bütün ameller Allah yoludur. Ancak bu ifade örfte mutlak olarak kullanıldığında cihad edenler anlaşılır.⁵⁸³ Nitekim pek çok ayet-i kerîmede bu kalıp, cihad edenleri anlatmak üzere kullanılmıştır.⁵⁸⁴ Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un görüşlerinin cihadı merkeze almaları itibariyle birbirini çağrıştırdığı açıktır. Tahâvî, Cessâs, Kudûrî, Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî, İsbicâbî, Gaznevî, Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, Kâkî, İtkânî, İbn Kutluboğa, Timurtâşî, Şeyhîzâde ve Haskefî Ebû Yûsuf'un kavlini tercih eden fakihler arasındadır.⁵⁸⁵

İmam Muhammed'e göre ise bunlar, hacca gitmek isteyip de yeterli imkana sahip olamayan fakir kimselerdir (*munkatu'l-hâc*).⁵⁸⁶ Zira ondan aktarıldığına göre bir kimse malının üçte birini Allah yolundakilere vasiyet olarak bıraktığını söylese bu,

⁵⁸⁰ Burhânüşşeria, *Vikâye*, 110; Mevsilî, *Muhtâr*, 62; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 196; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 216.

⁵⁸¹ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 483.

⁵⁸² Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 110; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 298; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 424. Bunların zengin olanlarına zekât verilmez. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 110.

⁵⁸³ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, III, 10; İsbicâbî, *Zâdü'l-fukahâ*, I, 307; Neseî, *el-Kâfi*, vr. 65b-66a; Aynî, *Minhatü's-sülûk fî şerhi Tuhfeti'l-mülûk*, 240-41; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 422.

⁵⁸⁴ Örnek olarak bk. Bakara 2/154, 190, 195, 218, 244, 246; Âli İmrân 3/13, 146, 157, 169; Nisâ 4/74, 75, 76, 84, 95; Mâide 5/54; Enfâl 6/60, 72, 74; Tevbe 9/19, 20, 38, 41, 81, 111, 120; Muhammed 47/4; Hucurât 49/15; Hadîd 57/10; Saff 61/11; Müzzemmil 73/20.

⁵⁸⁵ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 52; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 376; Kudûrî, *et-Tecrîd*, VIII, 4211; Ebû'l-Kâsım Semerkandî, *el-Fıkhü'n-nâfi'*, I, 356; İsbicâbî, *Zâdü'l-fukahâ*, I, 307; Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, I, 297; Râzî, *Tuhfeti'l-mülûk*, 130; Nebîre-i Ömer, *Câmiu'l-muzmerât*, II, 393; İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh*, 201; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 221; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 221; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, 137.

⁵⁸⁶ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 483; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 10; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 471; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 534.

hacdan geri kalan fakir kimselere hamledilir.⁵⁸⁷ Çünkü bir rivayette devesini Allah yoluna adadığını söyleyen bir adama Allah Resûlü, devesiyle hacca gidenleri taşımasını emretmiştir. Yine başka bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.), “*Hac ve umre Allah yolundandır.*” buyurmuştur.⁵⁸⁸

Kâsânî, ayetteki ifadenin umumundan olsa gerektir ki, *fi sebîlillah*’ın kurbiyet ifade eden bütün işler olduğunu, dolayısıyla muhtaç olmak kaydıyla Allah’a itaat ve hayır yolu üzere gayret eden herkesi kapsadığını belirtmektedir.⁵⁸⁹ Ayrıca bununla fakir ilim talebeleri veya Kur’an hafızlarının kastedildiği de söylenmiştir.⁵⁹⁰

Görüldüğü gibi Ebû Yûsuf ve Şeybânî arasındaki ihtilaf, Kur’an’da zikredilen bir ifadenin tefsiri hakkında vuku bulmuştur. İki görüşten hangisi tercih edilirse edilsin iki imam arasında hüküm itibariyle farklılık olmadığını belirten Şürübülâlî bu durumu, zekât âmilleri müstesna zekâtın kendilerine sarf edileceği altı sınıfın tamamında fakirliğin şart koşulması ile irtibatlandırmaktadır.⁵⁹¹ Bundan dolayı bazı fakihler, buradaki ihtilafı lafzi olarak değerlendirirse de⁵⁹² vakıf, nezir ve vasiyet gibi meselelerde farklı sonuçların görülmesi,⁵⁹³ bu değerlendirmeye ihtiyatla yaklaşılması gerektiğine delalet etmektedir.

Burhânüşşerîa belki de Mergînânî’ye tabi olarak iki tefsir arasında tercih etme yoluna gitmemiş, mezhep içi ihtilafı aktarmakla yetinmiştir. İbnü’s-Sââtî de diğer pek çok meselede olduğu gibi hem metinde hem de şerhte tercihte bulunmamıştır.⁵⁹⁴ Neseî doğrudan Ebû Yûsuf’un kavlini tercih ederken, Mevslî her iki kanaati birleştirme

⁵⁸⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, II, 375-76; Mevslî, *el-İhtiyâr*, I, 377.

⁵⁸⁸ Rivayetlerin tahrir ve değerlendirmesi için bk. Zeylaî, *Nasbü’r-râye*, II, 285.

⁵⁸⁹ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, II, 471.

⁵⁹⁰ Kuhistânî, *Câmiu’r-rumûz*, I, 207. Bu görüşü Zahîrüddin el-Buhârî’nin (ö. 619/1222) *ez-Zahîriyye (el-Fetâva’z-Zahîriyye)*’sinden aktaran Şürübülâlî, ayrıca Serrûcî’den ayetin ilim talebelerinden bahsediyor olmasının uzak bir ihtimal olduğunu, çünkü bu ayet nazil olduğunda ortada kendilerine ilim talebesi denilen bir zümrenin olmadığını söyleyerek bu görüşe itiraz ettiğini nakleder. Devamında, “Onun bu ihtimali uzak görmesi doğru değildir. Çünkü ilim talebi/öğrenmek ahkâmı öğrenmekten başka bir şey değildir. Peki hangi ilim talebesi hükümleri kendisinden öğrenebilmek için Hz. Peygamber’e (s.a.) mülazemet eden kimselerin rütbesine erebilir ki?” diyerek Serrûcî’nin itirazını eleştirmektedir. Bk. Şürübülâlî, *Gunyetü zevi’l-ahkâm fi buğyeti Düreri’l-hükkâm*, I, 189.

⁵⁹¹ Şürübülâlî, *Gunyetü zevi’l-ahkâm fi buğyeti Düreri’l-hükkâm*, I, 189.

⁵⁹² İbn Nuceym, *en-Nehrü’l-fâik*, I, 461.

⁵⁹³ Bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, III, 425.

⁵⁹⁴ Bk. İbnü’s-Sââtî, *Şerhu Mecmai’l-bahreyn*, III, 153.

yoluna gitmiş, Cessâs'ın Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu ifade ettiği Ebû Yûsuf'un kavlinin bir benzeri olan görüşe ne metinde ne de şerhte temas etmiştir.⁵⁹⁵

C. Kuru Üzümden Verilecek Fıtır Sadakasının Miktarı

Fıtır sadakası, Ramazan ayının sonuna yetişen ve aslî ihtiyaçlarının dışında nisab miktarı mala sahip olan her müslümanın vermesi gereken sadakadır. Zekâtta olduğu gibi fıtır sadakasında da malın kendisi verilebileceği gibi kıymeti de verilebilir. Hatta fakihlerin çoğu kıymet olarak vermenin fakirlerin ihtiyaçlarının karşılanması açısından daha faydalı olduğunu belirtmiştir.⁵⁹⁶ Mamafih buğday, arpa, kuru üzüm ve hurma olmak üzere dört yiyecek maddesinin sadaka-i fıtır miktarının muayyen olduğu ifade edilmiştir. Buna göre buğday, buğday unu ve kavuttan (sevîk) yarım sa', arpa ve kuru hurmadan bir sa' ya da kıymetleri verilir. Kuru üzümün (zebîb) miktar olarak hangi kısımda değerlendirileceği ihtilaflıdır.

Vikâye' ve *Kenzü'd-dekâik'*te kuru üzüm, buğday ve benzerleri arasında sayılarak sadaka-i fıtır miktarı yarım sa' olarak kabul edilmiş, *Muhtâr'*da arpa, arpa unu, hurma ve kuru üzümün fıtır sadakası bir sa' olarak takdir edilmiştir. *Mecmau'l-bahreyn'*de ise (Ebû Hanîfe'den) bir rivayette kuru hurmanın da buğday gibi olduğuna yer verilmiş, ancak tercih ifadesine yer verilmemiştir.⁵⁹⁷

İmam Ebû Hanîfe'den Ebû Yûsuf kanalıyla gelen meşhur rivayete göre buğday, buğday unu ve kavuttan (sevîk) olduğu gibi kuru üzümün de yarım sa' sadaka verilir.⁵⁹⁸ Nitekim *el-Câmiu's-sağîr'*de zikredilen de budur.⁵⁹⁹ Bu sebeple Burhâneddîn el-İsbicâbî, bu rivayeti Zâhirü'r-rivâye olarak nitelemiş ve kuru üzümün tamamının yenilebilmesi itibariyle buğdaya benzemesi, dolayısıyla çekirdeği yenmeyen hurmadan farklı olması ile izah etmiştir.⁶⁰⁰ Kuru üzüm genellikle

⁵⁹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 377-78.

⁵⁹⁶ Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 325.

⁵⁹⁷ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 111; Mevsilî, *Muhtâr*, 63; İbnü's-Sââfî, *Mecmau'l-bahreyn*, 201; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 218.

⁵⁹⁸ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 51; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 475; Akta', *Şerhu'l-Kudürî*, 538.

⁵⁹⁹ Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, 136.

⁶⁰⁰ İsbicâbî, *Zâdü'l-fukahâ*, I, 319; Ayrıca bk. Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 325. Pek çok eserde bu tür bir izaha yer verilmiş olsa da Debûsî'nin de belirttiği gibi "bu mesele kıyasa kapalıdır. Çünkü ibadetler kıyasla bilinmezler." Debûsî, *el-Esrâr*, 246.

buğdaydan daha kıymetlidir.⁶⁰¹ Ayrıca bir sa' sadaka verileceğini gösteren hadisin şaz olduğu, Hâlbuki herkesi ilgilendiren umûmu'l-belvâ meselelerinde bu türden hadislerle takdirde bulunulamayacağı öne sürülmüştür.⁶⁰² Sirâceddin el-Ûşî, Mergînânî, Sadrüşşerîa, Zeylaî, Molla Hüsrev de bu görüşü tercih etmiştir.⁶⁰³

İmâmeyn'e ve Ebû Hanîfe'den Esed b. Amr ile Hasan b. Ziyâd kanalıyla gelen bir rivayete göre⁶⁰⁴ hurma ve arpaya benzediği için kuru üzümünden de bir sa' sadaka verilmelidir.⁶⁰⁵ Bir hadiste "...kuru üzümünden bir sa!"⁶⁰⁶ buyrulmuş olması ve İbn Ömer'in, Resûlullah'ın fitır sadakasını kuru hurma, arpa ve kuru üzümünden bir sa' olarak takdir ettiğini söylemesi⁶⁰⁷ bu görüş sahiplerinin dayandığı ifade edilen nakli delillerdendir.⁶⁰⁸ Yanı sıra kuru üzümün değer ve amaç bakımından kuru hurmaya benzediği, dolayısıyla verilecek sadaka miktarında da benzer olmasının münasip olacağı belirtilmiştir.⁶⁰⁹ Bu görüşü Hanefilerden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî tashih etmiş, İbnü'l-Hümâm ise delil açısından tercihe şayan bulmuştur.⁶¹⁰ Ayrıca Kudûrî, Gaznevî, Trablusî, Karabâğî, Ali el-Kârî, Şürünbülâlî, Haskefî ve Tahtâvî de bu görüşü esas almıştır.⁶¹¹

Kâsânî, her iki görüşün dayanaklarını özetle aktardıktan sonra aralarının şu şekilde bulunabileceğini söylemiştir: "Kuru üzümde sadaka olarak verilmesi icap eden

⁶⁰¹ Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, I, 427.

⁶⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, III, 114.

⁶⁰³ Sirâceddin el-Ûşî, *el-Fetâvâ es-Sirâciyye*, 158; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 114; Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 36; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 308-9; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 194; İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh*, 202; Ebüssuûd, *Fethullahi'l-muîn alâ şerhi'l-Kenz li Molla Miskîn*, I, 418.

⁶⁰⁴ Debûsî, bazı rivayetlerde Ebû Hanîfe'nin bir sa'ı şart koştuğunun zikredildiğini, ancak Ebû Hanîfe'ye göre tercih yönünü (bu görüşün vechini) bilmediğini söyler. Bk. Debûsî, *el-Esrâr*, 246.

⁶⁰⁵ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 51; Cessâs, *Muhtasaru'l-İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 475; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 114; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 337; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 114

⁶⁰⁶ Buhârî, *Zekât*, 77. Ayrıca bk. Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, II, 417.

⁶⁰⁷ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, 42.

⁶⁰⁸ Diğer rivayetler için ayrıca bk. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 16-42; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, 41-48; Kudûrî, *et-Tecrîd*, III, 1407-15. Bu rivayetlerden bir kısmının hem rivayet hem de dirayet açısından değerlendirmesi için bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, II, 295-99.

⁶⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 114; Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, I, 426; Kemalpaşazâde, *el-İslâh ve'l-îzâh*, vr. 58b.

⁶¹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, II, 299; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 443.

⁶¹¹ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 82; Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, I, 303; Trablusî, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 312; Karabâğî, *Şerhu'l-Muhtâr*, 127; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, I, 544; Şürünbülâlî, *Nûru'l-îzâh*, 317; Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fî buğyeti Düreri'l-hükkâm*, I, 194; Haskefî, *ed-Dürri'l-müntekâ*, I, 229; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 724; Nu'mânî, *Tercihü'r-râcih bi'r-rivâye fî mesâili'l-Hidâye*, I, 191.

şey, kıymetin hesaplanmasıdır. Öyleyse Ebû Hanîfe devrinde kıymeti, buğdaya eşdeğerti. İmâmeyn'in yaşadığı çağdaki kıymeti ise arpa ve hurma gibiydi. Binaenaleyh Ebû Hanîfe'den gelen iki farklı rivayet de buna hamledilir."⁶¹² Açıkça referansta bulunmasa da bu açıklamaları da dikkate aldığı anlaşılan Kuhistânî, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafı, devirlerin değişmesi ile irtibatlandırmaktadır.⁶¹³ Bunun yanında hem naslar arasındaki ihtilaf ve ızdırabı hem de değişen şart ve zamanı dikkate alan bazı fakihler, yine arpa ve hurmada olduğu gibi miktar ve kıymetten hangisi fakirlerin yararına ise onun sadaka olarak verilmesinin daha faziletli olduğunu belirtmişlerdir.⁶¹⁴

Bütün bu açıklamalara binaen Burhânüşşerîa ve Neseî'nin yarım sa'ı esas olarak Ebû Hanîfe'den gelen *el-Câmiu's-sağîr* rivayetini tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Mevsilî, metinde Esed b. Amr ve Hasan b. Ziyâd rivayetini esas almış, *İhtiyâr*'da diğer iki fakihin tercih ettiği görüşü Ebû Hanîfe'den gelen bir rivayet olarak aktarmıştır.⁶¹⁵ İbnü's-Sââtî ise ne metinde ne de şerhte tercihte bulunmuştur.⁶¹⁶

IV. Oruç

Bu başlık altında bilerek ağız dolusu kusmanın veya kusuntuyu yutmanın orucu bozup bozmayacağı ve itikafın en az müddeti olmak üzere iki mesele incelenecektir.

A. Bilerek Kusmanın veya Kusuntuyu Yutmanın Orucu Bozması

Kusuntu, abdesti bozduğu gibi orucu da bozan ve kaza gerektiren durumlardan biridir. Ancak kusmanın ve onun bir uzantısı olan kusmuğu yutmanın orucu bozması için kasıt veya ağızdan dışarı çıkma (ağız dolusu olma) şartlarından birinin tahakkuk etmesi gerekir. Kasıtsız olarak gelen kusuntunun ağız dolusu olsa bile orucu bozmadığında ittifak edilmiştir. Zira Allah Resûlü (s.a.) "*Elinde olmayarak kusan*

⁶¹² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 541. Bu açıklamaya İbnü'l-Hümâm'ın itirazı için bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, II, 295.

⁶¹³ Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, I, 210.

⁶¹⁴ Bk. Neseî, *el-Kâfi*, vr. 67b.

⁶¹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 389.

⁶¹⁶ Bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, III, 184-85.

kimseye kaza yoktur”⁶¹⁷ buyurmaktadır. İhtilaf, kasıtlı olarak kusmak ve kusmuğun yutulması konularındadır.⁶¹⁸

Vikâye'de kusmuk kişiye galip geldiğinde⁶¹⁹ veya bilerek az miktarda kusulduğunda orucun bozulmayıp, mideye dönen veya döndürülen kusmuğun az da olsa çok da olsa orucu bozacağı zikredilmiş, ardından İmam Muhammed'in görüşü aktarılmıştır. *Muhtâr*'da kusmuk galip geldiğinde bozulmayıp, bilerek ağız dolusu kusulduğunda bozulacağı kaydedilmiştir. *Mecmau'l-bahreyn*'de Ebû Yûsuf'un kasıtlı getirilen ile geri dönen kusuntunun ağız dolusu olmasına, Şeybânî'nin mutlak olarak kasıtlı olmasına itibar ettiği zikredilmiş ancak tercihte bulunulmamıştır. *Kenzü'd-dekâik*'te ise kasıtsız kusulduğunda veya kusmuk kendiliğinden geri döndüğünde değil, bilerek kusulduğunda veya bilerek yutulduğunda orucun bozulacağı kabul edilmiştir.⁶²⁰

Ebû Yûsuf'a göre amden ağız dolusu kusmuk getirilirse oruç bozulur. Çünkü kusuntunun azı takdiren vücuttan çıkmamış kabul edilirken çoğu çıkmış sayılır. Bundan dolayı böyle bir kusuntu ile abdest bozulduğu gibi oruç da bozulur. Kusuntunun yutulmasında da ağız dolusu olmak şartı aranır. Çünkü ağız dolusu kusmuk vücuttan ayrılmış gibidir ve mideye geri döndüğünde dışarıdan yemek almakla eşdeğer kabul edilir. Son olarak isteyerek getirilen ağız dolusu olmayan kusuntunun yutulması meselesinde ise ondan iki rivayet bulunmaktadır. Birine göre kusmuk ağızdan dışarı çıkmadığı için oruç bozulmazken, diğer rivayete göre bozulur. Çünkü bu surette kişinin kusmuğun çıkmasında ve midesine geri dönmesinde müdahalesi çoktur ve bu bakımdan ağız dolusu kusmaya benzemektedir.⁶²¹ Ebû

⁶¹⁷ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, 97. Nesefî, Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği bu hadisin kıyasa muhalif olmasına rağmen terk edilmeyeceğini, çünkü ulemanın kabulüne mazhar olmasıyla (*telakki'l-ulemâi bi'l-kabûl*) meşhur mertebesinde sayılacağını belirtmektedir. Nesefî, *el-Mustasfâ*, 767.

⁶¹⁸ Oruçla ilişkisi bağlamında kusuntu, yirmi dört surette vuku bulabilir: Kişi ya kasıtsız ya da kasıtlı kusar. Her ikisinde de kusuntu ya ağız dolusu gelir ya da daha az. Bu dört halde de kusuntu ya ağızdan dışarı çıkar ya mideye döner ya da bilerek yutulur. Bütün bu durumlarda kişi ya oruçlu olduğunun farkındadır ya da unutmuştur. Bu durumlardan sadece bilerek kusma (istikâ) ve bilerek yutma (iade) durumlarında kaza gerekir. Bk. Tahtâvî, *Hâşiye ale'd-Dürri'l-muhtâr*, III, 396-397.

⁶¹⁹ Yani kasıtsız kusulduğunda.

⁶²⁰ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 117; Mevsîlî, *Muhtâr*, 65; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 207; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 221.

⁶²¹ Pezdevî, *Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, 342; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 56; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 357.

Hanîfe'den Hasan b. Ziyâd kanalıyla gelen bir rivayet de ağız dolusu olan kusmukla böyle olmayanın farklı olduğu yönündedir.⁶²² Nitekim Kudûrî, Serahsî, Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, Sadrüşşerîa, İbn Kutluboğa, Molla Hüsrev, İbn Nuceym ve Şürünbülâlî'nin tercihi de böyledir.⁶²³ Az kusmuk bilerek mideye geri döndürüldüğünde orucun bozulmayacağı konusunda da Ebû Yûsuf'un görüşü tercih edilmiştir. Bu görüşü tercih eden fakihler arasında Pezdevî, İftihâruddin el-Buhârî, Kâdîhân, Gaznevî, Zeylaî, Molla Hüsrev, Timurtâşî, Şeyhîzâde, Haskefî ve Tahtâvî bulunmaktadır.⁶²⁴

İmam Muhammed ise bu meselede kusmuğun ağız dolusu olup olmamasını değil, bilerek getirilmesini veya bilerek yutulmasını itibara almıştır. Ona göre kendiliğinden gelen kusmuğu kişi bilerek yutarsa orucu bozulur. Bilerek getirilen kusmuğun kendiliğinden mideye dönmesi halinde de durum böyledir. Çünkü Hz. Peygamber'den rivayet edilen “*Bilerek kusana ise kaza vardır*”⁶²⁵ hadisinde ağız dolusu olmak veya olmamak arasında bir ayırım yapılmadığı gibi orucun rüknü olan imsak şartı kasıtlı birlikte ortadan kalkmıştır.⁶²⁶ Nitekim İmam Muhammed'in *Zâhirü'r-rivâye* kitaplarından olan *el-Asl* isimli eserinde de bu görüş zikredilmiştir.⁶²⁷ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Cessâs ve Tahâvî, Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî, İsbîcâbî ve Kâdîhân ise kusmuğun ağız dolusu olup olmamasına bakılmaksızın kasıtlı kusmanın orucu bozduğu kanaatinde dir.⁶²⁸ Ağız dolusu kusmuğun kendiliğinden mideye dönmesinden dolayı orucun bozulmayacağı konusunda ise yukarıda ismi geçen fakihlerin tamamı, yani Pezdevî, İftihâruddin el-Buhârî, Kâdîhân, Gaznevî,

⁶²² Şeybânî, *el-Asl*, II, 202.

⁶²³ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 85; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 56; Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk*, 142; Sadrüşşerîa, *en-Nukâye*, 37; İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-Tercih*, 205; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, I, 206; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 479; Şürünbülâlî, *Merâkı'l-felâh*, 247.

⁶²⁴ Pezdevî, *Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, 342; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 187; Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, I, 314; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 325; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, I, 206; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 247; Haskefî, *ed-Dürri'l-müntekâ*, I, 247; Tahtâvî, *Hâşiye ale'd-Dürri'l-muhtâr*, III, 397.

⁶²⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, 97.

⁶²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 56; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 121; İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, III, 232; Neseî, *el-Kâfî*, vr. 70b.

⁶²⁷ Şeybânî, *el-Asl*, II, 146.

⁶²⁸ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Hizânetü'l-fikh*, 80; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 460; Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî, *el-Fıkhü'n-nâfi'*, I, 383; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 187.

Zeylâî, Molla Hüsrev, Timurtâşî, Şeyhîzâde, Haskefî ve Tahtâvî İmam Muhammed'in kavlini tercih etmiştir.⁶²⁹

Sonuç itibariyle Burhânüşşerîa'nın *Vikâye*'de hem bilerek kusma konusunda hem de kusmuğun geri yutulması konusunda yukarıdaki gibi bir ayrıma gitmeden Ebû Yûsuf'un kavlini tercih ettiğini söyleyebiliriz.⁶³⁰ Mevsilî de bilerek kusma konusunda Ebû Yûsuf'un görüşü tercih etmiş ve *İhtiyâr*'da her ne kadar aksi görüş zâhir rivayet olsa da doğrusunun bu olduğuna ve aynı zamanda bu görüşü Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den rivayet ettiğine vurgu yapmıştır.⁶³¹ Ancak iade mevzusuna ne metinde ne de şerhte yer vermiştir. İbnü's-Sââtî metinde ihtilafı zikretmesine ve şerhinde detaylı bir şekilde izahta bulunmasına rağmen açık tercih ifadesinde bulunmamıştır.⁶³² Neseî ise ayrıma gitmeden bilerek kusmanın ve kusmuğu bilerek yutmanın orucu bozacağını ifade ederek İmam Muhammed'in kavlini tercih etmiştir. Dolayısıyla *Vikâye* ve *Muhtâr* ile *Kenzü'd-dekâik* arasında tercih farklılığı olduğu tespit edilmiştir.

B. Nafile İtikâfın En Az Müddeti

Sözlükte hapsedmek, alıkoymak ve bir şeye bağlanmak gibi anlamlara gelen itikâf, kişinin cemaatle namazların eda edildiği bir mescitte ibadet kastıyla bulunması ve belli bir süre kendisini hapsedmesi demektir. Hüküm itibariyle vacip, sünnet ve müstehab olmak üzere üç kategoride değerlendirilen bu ibadet,⁶³³ oruçla münasebeti gereği fıkıh kitaplarının oruç bahislerinde ele alınmıştır. Hanefî mezhebinde ittifakla kabul edildiğine göre vacip itikâfın en az müddeti gecesi ile beraber bir gündür.⁶³⁴ Ancak nafile itikâfın asgari müddeti konusunda ittifak bulunmamaktadır. Bu ihtilaf, Mütûn-i Erbaa'ya da yansımıştır.

Vikâye'de itikâfın en az müddetinin bir gün olduğu ve başladıktan sonra yarıda bırakanın bir gün olarak kaza etmesi gerektiği belirtilmiştir. *Muhtâr*'da bir günden

⁶²⁹ Pezdevî, *Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, 342; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 187; Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, I, 314; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 325; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, I, 206; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 247; Haskefî, *ed-Dürri'l-müntekâ*, I, 247; Tahtâvî, *Hâşiye ale'd-Dürri'l-muhtâr*, III, 397.

⁶³⁰ Hâlbuki Mergînânî, sarıh bir tercih ifadesi kullanmadığı gibi bu görüşü tercih ettiğine dair bir emareye de yer vermemiştir. Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 121.

⁶³¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 412.

⁶³² Bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, III, 232-33

⁶³³ İtikâfın hükmü konusunda detaylı bilgi için bk. Leknevî, *el-İnsâf fî hükmi'l-itikâf*, 18-49.

⁶³⁴ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 68.

azının caiz olmadığı ve bu hükmün nezredilmiş itikâflarda geçerli olup, Hanefî ahashabının bu konuda ittifak ettiği kaydedilmiş, ancak nafîle itikâfın asgari müddetine temas edilmemiştir. *Mecmau'l-bahreyn*'de Ebû Hanîfe'ye göre nafîle itikâfın en az müddetinin bir gün, Ebû Yûsuf'a göre bir günün çoğu, Şeybânî'ye göre bir saat olduğu kaydedilmekle birlikte tercihte bulunulmamıştır. *Kenzü'd-dekâik*'te ise nafîle olarak en az müddetinin bir saat olduğu zikredilmiştir.⁶³⁵

Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den rivayetine göre nafîle itikâfın asgari müddeti vacip itikâfta olduğu gibi bir gündür. Çünkü itikâfın şartı oruçtur ve orucun bir gündün az tutulması düşünülemez. Nitekim Hz. Peygamber'den rivayet edilen “*Oruçsuz itikâf yoktur*”⁶³⁶ hadisi de buna delalet etmektedir.⁶³⁷ Ebû Yûsuf'a göre nafîle itikâfın sahih olabilmesi için gündüzün çoğunda mescitte bulunmak gerekir. Zira çok, bütün gibidir.⁶³⁸

İmam Ebû Hanîfe'den gelen zâhir rivayete⁶³⁹ ve İmam Muhammed'e göre itikâfın en az müddeti bir saattir. Ancak burada saatten murat, yirmi dört saatten biri değil, kısa da olsa geçen zaman dilimidir.⁶⁴⁰ İmam Muhammed'in bir saat de olsa mescitte itikâf niyetiyle bulunmayı itikâf olarak kabul etmesine göre onun nafîle itikâfta orucu şart tutmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁴¹ Bu görüşün arkasında yatan sebep, Mergînânî'nin deyimiyle nafîle ibadetlerin kolaylaştırma prensibine dayalı olmasıdır. Nitekim kıyama güç yetirilebildiği halde nafîle namazların oturarak kılınabilmesi de

⁶³⁵ Burhânüşşerîa, *Vikâye*, 120; Mevsilî, *Muhtâr*, 68; İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, 215; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 225.

⁶³⁶ Ebû Dâvûd, *Savm*, 80.

⁶³⁷ Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 195; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 129; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 352; Karabâgî, *Şerhu'l-Muhtâr*, I, 140. Hâdimî, Ebû Hanîfe'den gelen itikâfta orucun şart olduğu şeklindeki rivayetin şaz olduğunu söylemiştir. Bk. Hâdimî, *Hâşiye alâ Düreri'l-hükkâm*, 130.

⁶³⁸ Semerkandî, *Muhtelefü'r-rivâye*, II, 665; Mahmûd b. Ramazan er-Rûmî, *el-Yenâbi'*, 574; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 425.

⁶³⁹ “Bir kimse kendisine vacip kılmaksızın (nezretmeksizin) itikâfa niyet etse o, mutekiftir. Mescitten çıkar ve itikâfını yarıda keserse kendisini itikâfla ilzam etmediğinden üzerine kaza da gerekmez. Mescitte bulunduğu süre zarfında mutekiftir, Mescitten çıktığında itikâfı da sonlandırmış olur.” Şeybânî, *el-Asl*, II, 185.

⁶⁴⁰ Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 526; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, I, 595. Şürübülâlî bunu “mescitten geçiyor olsa bile” şeklinde izah etmiştir. Şürübülâlî, *Nûru'l-izâh*, 296.

⁶⁴¹ İbnü'l-Hümâm, *Zâhirü'r-rivâye*'ye göre nafîle itikâfta orucun şart olmadığı şeklindeki görüşün *el-Asl*'daki ifadelerin yorumlanmasından hareketle elde edildiğini, bunun ise tartışmaya açık bir çıkarım olduğunu, en az müddetin bir saat olarak kabul edilmesi halinde bile orucun tutulabileceğini söyler. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, II, 398-99.

aynı gerekçeden dolayı caiz görülmüştür.⁶⁴² Ayrıca itikâf, köken itibariyle bir mekanda beklemek, kalmak gibi anlamlara gelmekte olup bekleme fiili Arafat'ta vakfe ibadetinde olduğu gibi muayyen bir vakitle sınırlandırılmaz.⁶⁴³ Zira Bakara sûresinin 187. âyetinde “...mescitlerde ibadete çekildiğinizde/itikâf halinde iken kadınlarla birleşmeyin.” buyrulurarak itikâfa temas edilmiş, mamafih herhangi bir zamanla sınırlandırılmamıştır.⁶⁴⁴ Sirâceddin el-Üşî, İsbîcâbî, Kâdîhân, Zeylaî, Kâkî, Şeyh Bedreddin, Molla Hüsrev, Trablusî, Kemâlpaşazâde, Timurtâşî, Ali el-Kârî, Şürûnbülâlî, Şeyhîzâde, Haskefî, Ebu's-Suûd el-Hüseynî, Tahtâvî ve Leknevî bu görüşü tercih etmiştir.⁶⁴⁵

Mevsîlî, *Muhtâr*'da vacip itikâfın asgari süresini zikretmekle beraber nafîle itikâfa dair bilgiyi şerhte vermiştir. Fakat Ebû Hanîfe'den Hasan b. Ziyâd rivayetini “Ebû Hanîfe'ye göre” şeklinde aktarmış *Zâhirü'r-rivâye* görüşüne yer vermemiştir.⁶⁴⁶ Burhânüşşerîa'nın mutlak ifadelerle itikâfın en az müddetinin bir gün olduğunu, başladıktan sonra bozulması halinde bir gün kaza gerektiğini belirtmesi onun vacip ve nafîle itikâf arasında bir fark gözetmediğini, dolayısıyla Hasan b. Ziyâd rivayetini tercih ettiğini göstermektedir. İbnü's-Sââtî bu konuda da açık bir tercihte bulunmamıştır.⁶⁴⁷ Nesevî ise doğrudan nafîle itikâfın en az müddetinin bir saat olduğunu kaydetmiştir. Her ne kadar Sirâceddin İbn Nuceym, “Musannifin kelâmı tersini anlatıyor görünse de Hasan b. Ziyâd rivayetini tercih ettiği açıktır. Çünkü ilerleyen satırlarda mescitten bir saat çıkılması halinde itikâfın bozulacağından bahsetmesi buna delalet etmektedir.”⁶⁴⁸ dese de Nesevî'nin *el-Kâfî* isimli eserindeki

⁶⁴² Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 129; Ayrıca bk. Nesevî, *el-Kâfî*, vr. 75a; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, I, 352; Karabâgî, *Şerhu'l-Muhtâr*, I, 140; Leknevî, *Umdetü'r-riâye alâ Şerhi'l-Vikâye*, II, 538.

⁶⁴³ Aynî, *el-Binâye*, III, 745.

⁶⁴⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 475.

⁶⁴⁵ Sirâceddin el-Üşî, *el-Fetâvâ es-Sirâciyye*, 171; İsbîcâbî, *Zâdü'l-fukahâ*, 349-50; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I, 197; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 349; Kâkî, *Uyûnü'l-mezâhib*, 64; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, I, 483; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 213; Trablusî, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 333; Kemâlpaşazâde, *el-İslâh ve'l-izâh*, vr. 65b; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 595; Şürûnbülâlî, *Nûru'l-izâh*, 296; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 256; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, 152; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 256; Ebüssuûd, *Fethullahi'l-muîn alâ şerhi'l-Kenz li Molla Miskîn*, I, 451; Tahtâvî, *Hâşiye ale'd-Dürri'l-muhtâr*, III, 454; Leknevî, *Umdetü'r-riâye alâ Şerhi'l-Vikâye*, II, 538.

⁶⁴⁶ Bk. Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 425.

⁶⁴⁷ Bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, III, 292-93.

⁶⁴⁸ İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik*, II, 45.

sarih beyanı *Kenz*'de tercih edildiğini söylediğimiz görüşü desteklemektedir.⁶⁴⁹ Buna göre *Vikâye* ve *Kenzü'd-dekâik* arasında tercih ihtilafı bulunduğu anlaşılmaktadır.



⁶⁴⁹ Bk. Neseî, *el-Kâfi*, vr. 75a.

SONUÇ

Kurucu imam ve onun ders halkasını oluşturan öğrencilerinin devrinden uzaklaştıkça mezhep müntesibi fakihler, mesailerini zamanla metin telifine ya da daha önce telif edilen metinlerin şerh ve izahına yoğunlaştırmıştır. Hanefî muhtasar geleneği içerisinde “Mütûn-i Erbaa” olarak anılagelen *Vikâye*, *Muhtâr*, *Mecmau'l-bahreyn* ve *Kenzü'd-dekâik*'ten müteşekkil dört metin, bu türün en güzel örneklerindedir. Adı geçen dört muhtasar metin, kendilerinden önce telif edilen bazı muhtasarların izlerini taşıdığı gibi bunlardan biri veya birkaçı daha sonra telif edilen muhtasarların tamamına esas teşkil etmiştir. Bu yönüyle Hanefî muhtasar metinlerini Mütûn-i Erbaa öncesi, Mütûn-i Erbaa ve Mütûn-i Erbaa sonrası olmak üzere üçe ayırmak mümkündür. Mütûn-i Erbaa öncesi dönemde *Muhtasaru't-Tahâvî*, *el-Kâfî*, *Muhtasaru'l-Kerhî*, *Hızânetü'l-fikh*, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, *Tuhfetü'l-fukahâ* ve *Bidâyetü'l-mübtedâ* gibi metinler telif edilmiştir. Mütûn-i Erbaa sonrasında ise *en-Nukâye*, *Uyûnü'l-mezâhib*, *Dürerü'l-bihâr*, *Letâifü'l-işârât*, *Gurerü'l-ahkâm*, *Mevâhibü'r-Rahmân*, *Mahzenü'l-fikh*, *el-İslâh*, *Mülteka'l-ebhur* ve *Tenvîru'l-ebşâr* gibi bazıları ihtilaf merkezli, bazıları da râcih görüşlere münhasır on civarında muhtasar metin kaleme alınmıştır.

Hanefî mezhebinde muhtasar metinler, fıkıh öğretiminde olduğu kadar mezhep içi tercih faaliyetinde de büyük önemi haizdir. Mezhep içi tercihle yakından ilgili olan muhtasar metinlerden fetvâ verme meselesinde Karâfî ve Leknevî'nin muhtasar eserlere dair öne sürdüğü, bu eserlerin mukayyet ve hususi nitelikli bazı hükümleri mutlak ve umumi olarak içermeleri, farklı manalara ihtimal taşıyan ifade yapılarına sahip olmaları gibi genel nitelikli endişelerin benzeri Hanefî muhtasar metinlerinden fetvâ verme konusunda da geçerlidir. Dolayısıyla mezhep birikimine hâkim olmayan ve fiki yeterliliği bulunmayan kimselerin yalnızca muhtasar metinlerden hareketle fetvâ vermesi doğru değildir. Bu vasıflara sahip olan kimselerin ise doğrudan metinleri referans almasında herhangi bir beis yoktur. Bununla birlikte hataya düşmekten sakınmak adına bu kimselerin de şerhlere müracaat ederek fetvâ vermesi daha ihtiyatlı bir yol olacaktır.

Mezhep içi tercihte ise muhtasar metinler ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Tercih ve tashihlerin ihtilafı söz konusu olduğunda metinlerdeki görüşler, diğerlerine

takdim edilmelidir. Bu kaideye itiraz eden yoksa da metinlerle hangi eserlerin kastedildiği, diğer bir tabirle müteahhirûn dönemi metinlerinin de bu sınıfa dâhil olup olmadığı konusunda farklı kanaatler ortaya atılmıştır. Mercânî ve onu izleyenler, birtakım gerekçelerle son dönem muhtasarlarına, mezhep içi tercih hususunda itibar edilmeyeceğini düşünse de çoğunluğun yaklaşımı onun hilafınadır. Zira eleştiri mahiyetinde öne sürdüğü delillerden en azından bir kısmı ilk dönem metinleri için de geçerlidir. Kaldı ki, İbnü'l-Hümâm ve Kâsım b. Kutluboğa başta olmak üzere önde gelen âlimler de eserlerinde *Vikâye* ve *Kenzü'd-dekâik* gibi müteahhirûn dönemi metinlerini öne çıkarmışlardır.

Vikâye, *Muhtâr*, *Mecmau'l-bahreyn* ve *Kenzü'd-dekâik* olmak üzere bu dört metin için, günümüzde yaygın bir şekilde Mütûn-i Erbaa tabiri kullanılmaktadır. Yazılı formuna ilk defa Leknevî ve Mahmûd Hamza'da rastladığımız bu ifadenin Leknevî'nin nazarında tam bir netlik taşımadığı anlaşılmaktadır. Zira bir eserinde Kudûrî'nin *Muhtasar*'ını da bu kapsamda değerlendirip dördüncü eseri *Muhtâr* veya *Mecmau'l-bahreyn*'den birinin oluşturduğunu söylerken, başka bir eserinde yaygın kullanıma mesnet teşkil edecek açıklamalarda bulunmaktadır. *Mecmau'l-bahreyn* hakkındaki bu ihtimalli ifade, eserin yapısıyla alakalı olabilir. Çünkü ihtilafı nakletmek üzere hem de zor anlaşılır bir üslûpla kaleme alınan bir eserin, tercih usulünde müracaat kaynağı olarak değerlendirilmesi ilk planda anlaşılması güç bir husustur. Bununla birlikte Mütûn-i Erbaa terkinin bilinen dört eser anlamını kazanmasında ve *Mecmau'l-bahreyn*'in de bu sınıfa dâhil kabul edilmesinde Leknevî'nin açıklamalarından da öte bir sebebin varlığından bahsedilebilir ki bu, yaygın olarak okutulması ve gerek içerik gerek de üslûp açısından *Dürerü'l-bihâr*, *Letâifü'l-işârât*, *Müştemilü'l-ahkâm* ve *Mahzenü'l-fikh* gibi pek çok muhtasara kaynaklık etmiş olmasıdır.

Mütûn-i Erbaa'yı oluşturan dört muhtasar metin, ilk planda daha önceki eserlerin başarılı birer özetleri olarak mülâhaza edilebilir. Ancak hem kendilerine has üslûpları hem de esas alınan kaynaklarla farklılaşan tercihleri ile sadece özetlemekten ibaret olmadıklarını kanıtlamaktadırlar. Bir kısmına araştırmamızda da temas ettiğimiz *Vikâye*'deki *Hidâye*'ye muhalif tercihlerin varlığı, bunun en güzel göstergesidir. Hatta bu konu, müstakil olarak araştırılmaya muhtaçtır.

Tercih farklılıklarına dair ibadet meseleleri üzerinden yaptığımız incelemeden elde edilen tespitleri ise şöyle sıralamak mümkündür:

1. Yirmi dört meselenin sadece birinde *Muhtâr* hariç metruk ve mercûun anı olan iki farklı görüş tercihe esas alınmıştır. Daha önce Serahsî ve Kâsânî gibi önemli fakihlerin sarıh beyanları bulunmasına rağmen *Vikâye*, *Kenz* ve *Mecma*'da aksi yönde tercihte bulunulması hayli ilginçtir. İlk iki metni bu tercihe götüren asıl neden hakkında kesin bir yargıda bulunulmaması da *Mecmau'l-bahreyn*'in bu yaklaşımına diğer pek çok meselede olduğu gibi Kâdîhân'ın tercihi etki etmiş olabilir. Zira İbnü's-Sââtî üzerinde Kâdîhân'ın etkisinin büyük olduğu anlaşılmıştır. *Şerhu Mecmai'l-bahreyn* üzerinden bu yönde bir araştırmanın yapılması, Kâdîhân'ın hem İbnü's-Sââtî'nin tercihlerine etkisini hem de mezhep içerisindeki yerini gösterme konusunda önemli bir boşluğu doldurabilir.

2. İhtilafli görüşler arasında tercih konusunda Nesefî'nin diğer üç müellife nazaran daha özgüvenli ve seçici olduğu görülmektedir. Zira diğerlerinin tercihte bulunmadığı pek çok meselede o, doğrudan tercihlerini kaydetmiş, diğer eseri *el-Kâfi*'de ise bu tercihlerini delil merkezli destekleme yoluna gitmiştir. Bu durum, Nesefî'nin mezhep birikimine olan hakimiyetini ve sahip olduğu fıkıh melekelerini göstermeye kafidir. Mamafih onun fıkıh düşüncesi ve tercihlerine dair müstakil araştırmaların yapılmamış olması ise düşündürücüdür.

3. Mevsilî *el-Muhtâr*'ı, Ebû Hanîfe'nin görüşleri özelinde kaleme aldığı belirtmiş olmasına rağmen metin içerisinde yer yer İmâmeyn'in görüşleri de tercih edilmiştir. İncelediğimiz meselelerin dokuz tanesinde Ebû Hanîfe'nin kavli dışındaki kaviller tercih edilmiştir. Bunlardan bir kısmına Ebû Hanîfe'nin kavli zikredildikten sonra açıkça temas edilmiş, önemli sayılabilecek bir kısmı ise isim ve ihtilaf belirtilmeden iltizami olarak tercih edilmiştir. Bu hususun, benimsenen yönteme muhalif olduğu âşikârdır. Ayrıca meste bulaşan yaş necasetin sürterek temizlenmesi meselesinde olduğu gibi metinle şerh arasında farklılıklar da bulunmaktadır. Muhtemelen iki eserin yazımı arasında geçen zaman diliminin bu değişimde etkisi olmalıdır. Benzer bir durum, Nesefî hakkında da geçerlidir. Nitekim zaman zaman *Kenzü'd-dekâik*'teki tercihleri ile *el-Kâfi*'deki tercihleri çelişmektedir. Bu araştırmada bir kısım örneklerine temas ettiğimiz üzere adı geçen eserlerin mukayesesi neticesinde

daha fazla örnekle karşılaşılabileceğini düşünüyoruz. Yine Kâdîhân'ın *Şerhu'l-Câmi's-sağîr* ve *Fetâvâ'sı*, Mergînânî'nin *Bidâyetü'l-mübtedî* ve *Hidâye*'sinde de birbirine muhalif tercih örnekleri bulunmaktadır.

4. İncelenen meselelerden de anlaşıldığı üzere kıyas alanının son derece sınırlı olduğu ibadet alanında bile mezhep fukahası birbirinden farklı görüşleri tercih edebilmiştir. Bu tercihlerin arka planında kimi zaman örf, zaruret ve teamül gibi harici unsurlar, kimi zaman da fakihlerin meselelere ve mezhep içi ihtilafa ve görüşlerin delillerine yaklaşımları etkili olmuştur. Tercih ve tashihlerin ihtilafı söz konusu olduğunda ilk müracaat edilecek kaynaklar arasında yer alan bu dört metnin kendi arasında bile tercih ve tashih ihtilaflarının varlığı, “Tercih ve tashihlerin ihtilafı durumunda muhtasar metinlerdeki öncelenir” kuralına ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini ima ediyor olmalıdır. Böyle durumlarda en azından mezhep birikimine tam manasıyla hâkim olmayan kimselerin birkaç muteber metne müracaat ederek mezhebin müftâ bih görüşü hakkında yargıda bulunması daha uygun olsa gerektir.

5. Aşağıdaki tabloda Burhânüşşerîa, Mevsilî, İbnü's-Sââtî ve Nesefî'nin tezimizde ikinci bölümünde incelediğimiz yirmi dört mesele hakkındaki tercihleri gösterilmiştir.⁶⁵⁰

İhtilafı Meseleler	Burhânüşşerîa	Mevsilî	İbnü's-Sââtî	Nesefî
1. Sık sakalı mesh etmenin veya yıkamanın farziyeti	¼'ünü mesh	-	Deriye bitişik sakalın tamamını mesh etmek	¼'ünü mesh
2. Abdestte müvâlâtin hükmü	Sünnet	Müstehab	-	Sünnet
3. Parça parça gelen ağız dolusu kustumukta meclis veya sebep birliği	×	×	×	Sebep birliği
4. Suyun müstamel olma zamanı	-	Uzuvdan ayrılınca	-	Bir mekânda istikrar bulunca

⁶⁵⁰ Tercihler belirtilirken Mevsilî'nin *İhtiyâr*'ı ve İbnü's-Sââtî'nin *Şerhu Mecmau'l-bahreyn*'i de dikkate alınmıştır. (-) işareti, ilgili meseleyi müellifin zikretmediğine, (×) işareti, zikretmekle birlikte tercihte bulunmadığına delalet etmektedir.

5. Tamamı boşaltılmayan kuyudan çıkarılması gereken su miktarı	Takdir edilir	İki yüz kova	×	İki yüz kova
6. Kuyudan su çıkarmada kullanılacak kovaların ölçüsü	Ortalama kova	Her kuyunun kendi kovası	Ortalama kova	Ortalama kova
7. Mestin ayaktan çıkma sınırı	Ayak topuğunun çoğunun mestin koncuna kadar çıkması	Ayağın mestin koncuna kadar çıkması	Ayağın çoğunun çıkması	Ayağın çoğunun çıkması
8. Meste bulaşan yaş necaseti yere sürterek temizlemek	Mübalâğa edilirse caiz	Caiz değil	×	Caiz
9. Şafağın mahiyeti	Kızılık	Beyazlık	Kızılık	Beyazlık
10. Vitr namazının ilk vakti	Yatsıdan sonra	Yatsı ile aynı	Yatsı ile aynı	Yatsı ile aynı
11. Ayakların kadının avretine dâhil olup olmaması	Avret değil	Namazda değil, namaz dışında avret	Avret değil	Avret değil
12. Münferit namaz kılan kişinin rükûda söyleyeceği tesbih	Tesmi' ve tahmîdin ikisi de	Sadece tahmîd	Tesmi' ve tahmîdin ikisi de	Sadece tahmîd
13. Yalnızca buruna secde etmenin hükmü	-	İsâetle birlikte caiz	Caiz değildir	Mekruh
14. Ayakta başlanan nafil namazın oturarak tamamlanması	Mekruh	Mekruh	×	Caiz
15. Kadınların cemaate gelmeleri	Yaşlı kadınların öğle ve ikindi namazlarına gelmesi mekruh	Bütün kadınlar için mekruh	×	Bütün kadınlar için mekruh
16. Namazda selâma karşılık vermek	Her hâlükârda namazı bozar	El ile almak bozmaz ama mekruhtur	Her hâlükârda namazı bozar	El ile almak bozmaz ama mekruhtur

17. Delirme ve baygınlık hallerinde namaz yükümlülüğünün düşmesi için geçmesi aranan asgari süre	Bir gün bir geceyi bir saat aşması	Beş namaz vaktinden ziyade sürmesi	×	Beş namaz vaktinden ziyade sürmesi
18. Cuma namazının eda şartlarından “mısr”ın tarifi	En büyük mescidi belde halkını almayan yer	En büyük mescidi belde halkını almayan yer	En büyük mescidi belde halkını almayan yer	Emir veya kadısı bulunan her yer
19. Teşrik tekbirlerinin hükmü	Vacip	Vacip	×	Sünnet
20. Teşrik tekbirlerinin sayısı	Yirmi üç	Sekiz	×	Sekiz
21. Atların zekâtı	Vardır	Vardır	Yoktur	Yoktur
22. “Fî sebilillah”ın anlamı	×	Cihada çıkanlar ve hacılar	×	Cihada çıkanlar
22. Kuru üzümde verilecek fitr sadakası miktarı	Yarım sa’	Bir sa’	×	Yarım sa’
23. Bilerek kusmanın veya kusuntuyu yutmanın orucu bozması	Ağız dolusu olursa bozar	Ağız dolusu olursa bozar	×	Ağız dolusu olsa da olmasa da bozar
24. Nafile itikâfın en az müddeti	Bir gün	Bir gün	×	Bir saat

EKLER

Ek-1: Mütûn-i Erbaa, el-Câmiu's-sağîr, Kudûrî ve Hidâye'nin Kitap Başlıkları:

No	el-Câmiu's-sağîr	Muhtasar u'l-Kudûrî	Hidâye	Vikâye	Muhtâr	Mecmau'l-bahreyn	Kenzü'd-dekâik
1	Taharet	Taharet	Taharet	Taharet	Taharet	Taharet	Taharet
2	Salât	Salât	Salât	Salât	Salât	Salât	Salât
3	Zekât	Zekât	Zekât	Zekât	Zekât	Zekât	Zekât
4	Savm	Savm	Savm	Savm	Savm	Savm	Savm
5	Hac	Hac	Hac	Hac	Hac	Hac	Hac
6	Nikâh	Büyû'	Nikâh	Nikâh	Büyû'	Büyû'	Nikâh
7	Talak	Sarf	Radâ'	Radâ'	Şüf'a	Rehin	Radâ'
8	Îlâ	Rehin	Talak	Talak	Îcâre	Hacr	Talak
9	Zihâr	Hacr	Atâk	Atâk	Rehin	Me'zûn	Î'tak
10	Büyû'	Îkrâr	Eymân	Eymân	Kısmet	Îkrâr	Eymân
11	Kefâlet	Îcâre	Hudûd	Hudûd	Edebü'l-kâdî	Îcâre	Hudûd
12	Havâle	Şüf'a	Serika	Serika	Hacr	Şüf'a	Serika
13	Damân	Şerike	Siyer	Cihâd	Me'zûn	Şerike	Siyer
14	Kazâ	Mudârabe	Lakît	Lakît	Îkrâh	Mudârabe	Lakît
15	Vekâlet	Vekâlet	Lukata	Lukata	Da'vâ	Vekâlet	Lukata
16	Da'vâ	Kefâlet	İbâk	Âbik	Îkrâr	Kefâlet	Âbik
17	Îkrâr	Havâle	Mefkûd	Mefkûd	Şehâdât	Havâle	Mefkûd
18	Sulh	Sulh	Şerike	Şerike	Vekâlet	Sulh	Şerike
19	Mudârabe	Hibe	Vakıf	Vakıf	Kefâlet	Hibe	Vakıf
20	Âriye	Vakıf	Büyû'	Bey'	Havâle	Vakıf	Büyû'
21	Vedîa	Gasb	Sarf	Sarf	Sulh	Gasb	Sarf
22	Âriye	Vedîa	Kefâlet	Kefâlet	Şerike	Vedîa	Kefâlet
23	Hibe	Âriye	Havâle	Havâle	Mudârabe	Âriye	Havâle
24	Îcârât	Lakît	Edebü'l-kâdî	Kaza	Vedîa	Lakît	Kaza
25	Mükâteb	Lukata	Şehâdât	Şehâdât	Lakît	Lukata	Şehâdet
26	Me'zûn	Hünsâ	Rücû'ani's-şehâdet	Vekâlet	Lukata	Hünsâ	Vekâlet
27	Gasb	Mefkûd	Vekâlet	Da'vâ	Âbik	Mefkûd	Da'vâ
28	Harâc	İbâk	Da'vâ	Îkrâr	Mefkûd	İbâk	Îkrâr
29	Zebâih	İhyâü'l-mevât	Îkrâr	Sulh	Hünsâ	İhyâü'l-mevât	Sulh

30	Kerâhiye	Me'zûn	Sulh	Mudârabe	Vakıf	Müzâraa	Mudârabe
31	Eşribe	Müzâraa	Mudârabe	Vedfa	Hibe	Müsâkât	Vedfa
32	Sayd	Müsâkât	Vedfa	Âriye	Âriye	Nikâh	Âriyet
33	Rehin	Nikâh	Âriye	Hibe	Gasb	Radâ'	Hibe
34	Cinâyât	Radâ'	Hibe	İcâre	İhyâü'l-mevât	Talak	İcâre
35	Vesâyâ	Talak	İcârât	Mükâteb	Şırb	Cinâyât	Mükâteb
36	Mesâil müteferrika	Hul'	Mükâteb	Velâ	Müzâraa	Diyyât	Velâ
37		Zihâr	Velâ	İkrâh	Müsâkât	Hudûd	İkrâh
38		Nafaka	İkrâh	Hacr	Nikâh	İtk	Hacr
39		Itâk	Hacr	Me'zûn	Radâ'	Sayd ve'z-zebâih	Me'zûn
40		Mükâteb	Me'zûn	Gasb	Talak	Udhiyye	Gasb
41		Velâ	Gasb	Şüf'a	İtk	Eymân	Şüf'a
42		Cinâyât	Şüf'a	Kısmet	Mükâteb	Edebü'l-kâdî	Kısmet
43		Diyyât	Kısmet	Müzâraa	Velâ	Da'vâ	Müzâraa
44		Meâkıl	Müzâraa	Müsâkât	Eymân	Şehâdât	Müsâkât
45		Hudûd	Müsâkât	Zebâih	Hudûd	Rücû' ani's-şehâdât	Zebâih
46		Serika	Zebâih	Udhiye	Eşribe	Kısmet	Udhiye
47		Eşribe	Udhiye	Kerâhiye	Serika	İkrâh	Kerâhiye
48		Sayd ve'z-zebâih	Kerâhiye	İhyâü'l-mevât	Siyer	Siyer	İhyâü'l-mevât
49		Udhiye	İhyâü'l-mevât	Eşribe	Kerâhiye	Hazr ve'l-ibâha	Şırb
50		Eymân	Eşribe	Sayd	Sayd	Vesâyâ	Eşribe
51		Da'vâ	Sayd	Rehin	Zebâih	Ferâiz	Sayd
52		Şehâdât	Rehin	Cinâyât	Udhiye		Rehin
53		Rücû' ani's-şehâdât	Cinâyât	Diyyât	Cinâyât		Cinâyât
54		Edebü'l-kâdî	Diyyât	Meâkil	Diyyât		Diyyât
55		Kısmet	Meâkil	Vesâyâ	Kasâme		Meâkil
56		Siyer	Vesâyâ	Hünsâ	Meâkil		Vesâyâ
57		Buğât	Hünsâ		Vesâyâ		Hünsâ
58		Hazr ve'l-ibâha			Ferâiz		Ferâiz
59		Vesâyâ					Mesâil şettâ
60		Ferâiz					

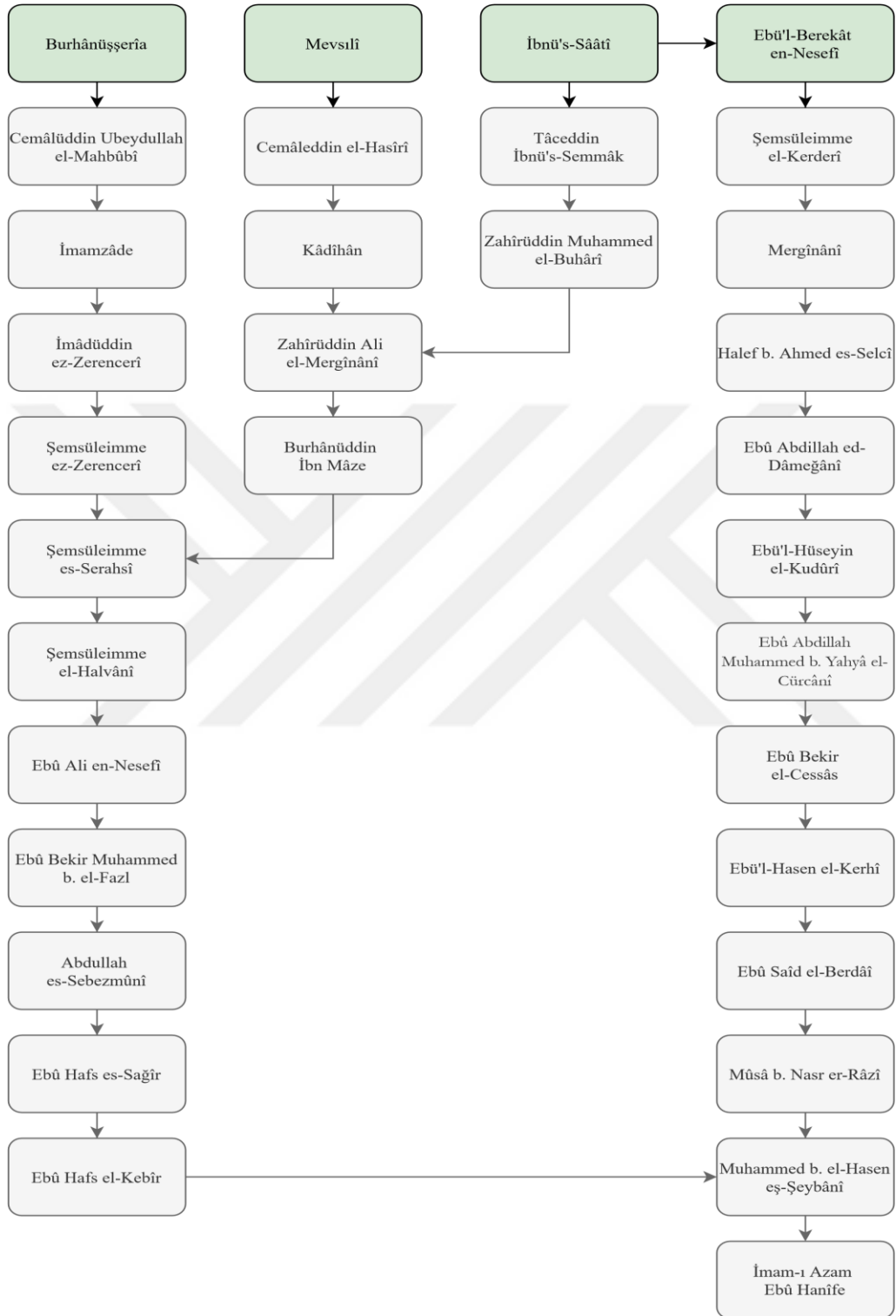
Ek-2: Mütûn-i Erbaa'nın Kitâbü't-Tahâre Bölümünün Konu Mukayesesi:

Konu Başlıkları	Tahâret Meseleleri	Vikâye	Muhtâr	Mecmau'l -bahreyn	Kenzü'd -dekâik	
Abdest	1	Yüzün Tarifi	√	-	-	√
	2	Sakalın Meshi/Yıkanması	√	-	√	√
	3	Hades Olmayan Necis de Değildir	√	-	-	√
	4	Kanın Yaradan Kendiliğinden Akma Şartı	√	√	√	-
	5	Kıyam, Rükû ve Secdede Uykunun Abdesti Bozmaması	-	√	√	-
	6	Sarhoşluğun Abdesti Bozması	-	-	-	√
	7	Fahiş Mübaşeretin Abdesti Bozması	√	-	√	√
	8	Yaradan Kurt Çıkması	√	-	-	√
Gusül	9	Ovalamanın Gusülde Farz Olmaması	√	-	√	√
	10	Gusülde Ayakları Yıkamayı Sona Bırakma	√	-	√	-
	11	Sünnet Derisine Suyu Ulaştırmanın Farz Olmadığı	-	-	-	√
	12	Kadının Saç Örgüsünü Açmasının Gerekmediği	√	-	√	√
	13	Gusül Abdestinin Arafat'ta da Sünnet Olduğu	√	-	√	√
	14	Cünüb Olarak Müslüman Olana Guslün Gerekmesi	-	-	-	√
	15	Hayvanla Mübaşeretin Guslü Gerektirmemesi	√	-	-	-
Sular ve Kuyular	16	Akarsuyun Tarifi	-	-	-	√
	17	Havz-ı Kebirin Derinliği	√	-	√	-
	18	Tabaklanarak Temiz Olan Her Canlı Boğazlanarak da Temiz Olur	√	-	-	-
	19	Filin Temiz Olması	-	-	√	-
	20	Kuyuya Dalan Cünüp Meselesi	-	-	√	√
	21	Müstamel Suyun Hükümü	-	√	√	√
	22	Dişini Ağzına Geri Çevirenin Namazı	√	-	-	-
	23	Deve ve Kuş Tersinin Kuyuya Düşmesi	-	√	-	√

	24	Deve ve Kuş Tersı Kuyuya Düştüğünde Kuyuyu Pis Kabul Etmede Kıstas	-	√	-	-
	25	Hayvan İdrarını İçmenin Caiz Olmaması	-	-	√	√
	26	Terin de Artık Gibi Olduğu	√	-	-	√
Teyemmüm	27	Meşkûk Artıkların Bulunduğu Durumda Abdest ve Teyemmümden Hangisinin Önce Yapılacağı	-	-	√	√
	28	Üzerinde Tozu Olmasa da Toprak Cinsiyle Teyemmümün Cevazı	√	-	√	√
	29	Hurma Şırası ile Abdest	√	-	√	√
	30	Kafirin Teyemmümünün Geçersiz Oluşu	√	-	√	√
	31	İrtidatın Teyemmümü Bozması	√	-	√	√
	32	Yakınlarda Su Olduğunu Zanneden Kimsenin 1 Galve (140 m) Mesafede Suyu Araması	√	-	√	√
	33	Mahsûrun (Suya Ulaşamayan Kişinin) Namazını Tehir Etmesi	-	-	√	-
Mesh	34	Mestler Üzerine Meshte Niyet Gerekmemesi	-	-	-	√
	35	Altında Yara Olmayan Sargının Tamamını Mesh Etmenin Cevazı	-	-	√	√
Kadınlara Mahsus Haller	36	Cünübün, Hayızlı ve Nifaslı Kadının Mushafa Dokunması ve Elbisenin Yenile Dokunmanın Mekruh Oluşu	√	-	-	√
	37	Bu Hallerde Üzerinde Sûre Yazılı Dirheme Dokunmak	√	-	-	-
	38	Hayızlı Kadınla Cinsi Münasebeti Helal Sayanın Küfrü	-	√	-	-
	39	Hamilenin Gördüğü Kan İstihazedir	√	-	√	√
	40	İkiz Doğumda İddetin Bitişi İkinci Çocuğun Doğumuydur	√	-	-	-
Necasetten Taharet	41	Uzuvlarının Bir Kısmı Oluşmuş Düşük Çocukla Birlikte Cariyenin Ümmü'l-veled Olması ve Çocuğa Bağlanan Şartın Nafiz Hale Gelmesi	√	-	-	-
	42	Necaset Bulaşmış Halinin Temizliği	√	-	-	-
	43	Ateşle Yakarak Temizleme	-	-	√	-
	44	Ağaç ve Ot gibi Bitkilere Bulaşan Necasetin Temizliği	√	-	-	-

45	Necasetin Üzerine Uğrayan Suyun Necis Olduğu	√	-	√	-
46	İç Kısmı Necis Olan Elbise Üzerinde Namaz Kılmanın Caiz Olduğu	√	-	-	-
47	Bir Ucu Necis Olan Halının Diğer Ucunda Namaz Kılmanın Caiz Olduğu	√	-	-	-
48	İçerisine Sarıldığı Necis ve Yaş Bir Elbisenin/Kumaşın Islaklığı Bulaşan Bir Elbise ile Namaz Kılmanın Caiz Olduğu	√	-	-	-
	Taşla İstincanın Yapılış Adabı	√	-	-	-
50	Su ile İstincanın Yapılış Adabı	√	-	-	-
51	Helada Ön veya Arkanın Kibleye Doğru Gelmesinin Mekruhluğu	√	√	-	-

Ek-3: Mütûn-i Erbaa Müelliflerinin Fıkıh Silsileleri:



BİBLİYOGRAFYA

Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed (ö. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm (ö. 211/826), *el-Musannef*, (nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), I-XI, Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.

Ahterî, Muslihuddin Mustafa b. Şemseddin el-Karahisârî (ö. 968/1560-61), *Ahterî-i kebîr*, I-II, İstanbul: Âsitâne, 1310.

Aksu, Eser, *Merginani'nin Hidaye adlı eserindeki tercihleri ve bu tercihlerin muhtasar geleneğine etkisi: (Kitabu't-Tahare örneği)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Akta', Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 474/1081), *Şerhu'l-Kudûrî*, Suudi Arabistan: Câmiatü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1429.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûreddin Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605), *el-Esmârü'l-ceniyye fî esmâi'l-Hanefiyye*, (thk. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed), I-II, Irak: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât el-İslâmiyye, 2009.

———, *Fethu bâbi'l-'inâye*, (thk. Muhammed Nezzar Temim, Heysem Nezzar Temim), I-III, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Âlim b. Alâ, Ferîdüddin el-Enderpetî (ö. 786/1384), *el-Fetâva't-Tâtârhâniyye*, I-IV, ts.

Altuntaş, Havva, *Alaeddin es-Semerkindi ve "Tuhfetü'l-Fukaha" adlı eserinde mezhep içi tercihler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Amâsî, Muslihuddin Musa b. Musa (ö. 938/1532), *Mahzenü'l-fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-Kavmiyye, nr. 57.

Atan, Ömer Faruk, *Burhânü's-Şerî'a'nın Vikâyetü'r-rivâye fî Mesâili'l-Hidâye adlı eserinin tahkik ve tahlili*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedreddin Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, I-XII, Beyrut: Dâru'Fikr, 1990.

———, *Minhatü's-sülûk fî şerhi Tuhfeti'l-mülûk*, (thk. Ahmed Abdürrezzak Abdullah), Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.

———, *Remzü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*, I-II, Bulak, 1285.

Aytekin, Mehmet Ali, “İmam Züfer'in Hanefî Mezhebinde Tercih Edilen Görüşleri”, *Usûl: İslam Araştırmaları*. 32 (2019): 183-214.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384), *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye, Fethu'l-Kadîr* içinde, I-X, Dâru'l-Fikr, ts.

Bağdatlı İsmâil Paşa, İsmâil b. Mehmed Emin Babânî (ö. 1920), *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, I-II, İstanbul, 1951.

Bayder, Osman, “Bedreddin eş-Şuhâvî'nin et-Tırâzu'l-müzheb Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi”, *Tahkik İslâmî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019): 211-257.

Bedir, Murteza, “Nesefî, Ebü'l-Berekât”, *DİA*, XXXII, 657-658.

———, “Tâcüşşerîa”, *DİA*, XXXIX, 360-362.

———, “Vikâyetü'r-rivâye”, *DİA*, XLIII, 106-108.

Bekdaş, Sâid, *Tekvînü'l-mezhebi'l-Hanefî*, Beyrut: Dâru's-Sirâc, 2015.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, (thk. Muhammed Muhammed Tâmir), Kâhire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2009.

Bulut, Abdurrahman, *Ebü Ca'fer et-Tahavi'nin Muhtasar'ındaki tercihleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Burhâneddin el-Buhârî, Burhânüddin (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî el-Mergînânî (ö. 616/1219), *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, (thk. Abdülkerim Sami el-Cündî), I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Burhânüşşerîa, Mahmûd b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî (VII-VIII/XIII-XIV. yüzyıl), *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâili'l-Hidâye*, (thk. Mahmûd Şehâde), İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, 2017.

Bursalı, Mehmed Tâhir (ö. 1925), *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1405.

———, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (thk. Acîl Câsim en-Neşemî), I-IV, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.

———, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, (thk. Abdullah Nezir Ahmed), I-V, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1995.

———, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, (thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed, v.dğr.), I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010.

Cici, Recep *Osmanlı dönemi İslâm hukuku çalışmaları*, Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis-Sünnet üzerine*, İstanbul: İFAV Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Çeker, Huzeyfe, *Mütûn-i Erbaa'da Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'ye nispet edilen görüşlerin tahkiki (İbâdât bölümü)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Dadaş, Mustafa Bülent, *Şeyh Bedreddin'in Teshîl adlı kitabının tahkik ve tahlili*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer (ö. 430/1039), *el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-fürû'*, Özer, Salim, *Debûsî'nin el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-fürû' adlı eserinin tahkik ve tahlili* içinde, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Dindar, Bilal, "Bedreddin Simâvî", *DİA*, V, 331-334.

Durmuş, İsmail, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 57-59.

Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen*, I-II, Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1988.

Ebü Yûsuf, Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa’d el-Kûfî (ö. 182/798), *el-Âsâr*, (thk. Ebü’l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.

Ebü’l-Hâc, Salâh Muhammed, *el-Medhalü’l-mufassal ile’l-fikhi’l-Hanefî*, Amman: Dâru’l-Feth, 2017.

———, “İhtiyârâtü’l-İmâm eş-Şürünbülâlî fi Nûri’l-Îzâh”, *Ulûmü’ş-Şerîa ve’l-Kânûn*, XLIII/IV (2016), 1427-1442.

———, *İs’âdü’l-müftî alâ Şerhi Ukûdi resmi’l-müftî*, Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 2015.

———, *Münthehe’n-nukâye alâ Şerhi’l-Vikâye, Şerhu’l-Vikâye içinde*, I-II, Amman: Müessesetü’l-Verrak, 2006.

Ebü’l-Kâsım Semerkandî, Nâsiruddîn Muhammed b. Yusuf (ö. 556/1161), *el-Fıkhü’n-nâfi’*, (thk. İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Abbûd), I-III, Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 2000.

Ebü’l-Leys es-Semerkandî, İmâmü’l-hüdâ Nasr b. Muhammed (ö. 373/983), *Hızânetü’l-fıkh*, (thk. Muhammed Abdüsselam Şahin), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.

———, *Kitâbü’n-Nevâzil*, (thk. Abdur-Rahman Mangera), Thesis submitted for the degree of PhD in Islamic Studies, Department of the Languages and Cultures of the Near and Middle East School of Oriental and African Studies University of London), 2013.

———, *Muhtelefü’r-rivâye*, (thk. Abdurrahman b. Mübarek el-Ferec), I-IV, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2005.

Ebü’l-Ulâ, Hüseyin b. Abdilmecid b. Hüseyin, *Dirâse ve Tahkîk Kitâbi Dürerü’l-bihâr (min evveli kitâbi’t-tahâre ilâ nihâyeti kitâbi’l-icâre)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü’l-Ezher, 2010.

Ebüs-suûd, Muhammed b. Ali el-Hüseynî el-Mısırî (ö. 1172/1760), *Fethullahi'l-muîn alâ şerhi'l-Kenz li Molla Miskin*, I-III, 1870.

Ekinci, Mehmet, *Mütûn-i Erbaa'da İmam Ebû Yûsuf'a atfedilen ibâdetle ilgili görüşlerin tahkiki*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Ençakar, Orhan, *Haneî Mezhebî Nevâdir literatürü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

———, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Haneî Muhtasar Geleneğine Etkisi - Kudûrî'nin Muhtasar'ının "icare" bölümü çerçevesinde*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

———, "Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür", *Türkiye Araştırmaları Dergisi* 12/23 (2014): 223-277.

Fahredden er-Rûmî, Yahya b. Abdillâh (ö. 864/1460), *Müştemilü'l-ahkâm el-Kebîr*. Millet Ktp., nr. 956.

Gâmidî, Sâlih b. Saîd, *İhtiyârâtü'l-İmâm el-Kâsânî fî kitâbi't-tahâre ve's-salât*, Mekke: Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, 2009.

Gaznevî, Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 593/1197), *el-Hâvi'l-Kudsî*, (thk. Salih el-Ali), I-II, Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2011.

Haddâd, Radiyyüddin Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed (ö. 800/1398), *el-Cevheratü'n-neyyira*, (thk. İlyas Kaplan), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Hâdimî, Ebû Saîd Mehmed b. Mustafa el-Hâdimî el-Hüseynî el-Konevî (ö. 1176/1762), *Hâşiye alâ Düreri'l-hükkâm*, İstanbul, 1310.

Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm (ö. 956/1549), *Gunyetü'l-mütemellî şerhu Münyeti'l-musallî*, İstanbul: Dersâadet, 1325.

———, *Mülteka'l-ebhur*, (thk. Vehbi Süleyman el-Gavcî), Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2005.

Has, Şükrü Selim, "Mülteka'l-ebhur", *DİA*, XXXI, 549-552.

Haskefî, Alâeddin Muhammed b. Ali ed-Dımaşkî (ö. 1088/1677), *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr*, (thk. Abdülmün'im Halil İbrahim), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

———, *ed-Dürrü'l-müntekâ fî şerhi'l-Mültekâ, Mecmau'l-enhur* içinde, I-II, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1309.

Hassânî, Meşhûr b. Dahîlillah, *Tashîhâtü Kâdîhân fî'l-mezhebi'l-Hanevî*, Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1436.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836), *Minhatü'l-Hâlik ale'l-Bahri'r-râik, el-Bahru'r-râik* içinde, (thk. Zekerîya Umeyrat), I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

———, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (thk. Seyyid b. Muhammed es-Sinnârî, Saîd b. Muhammed es-Sinnârî), I-XII, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2016.

———, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*, Karaçi: Mektebetü'l-Büşra, 2009.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849), *el-Musannef*, (nşr. Kemal Yûsuf el-Hût), I-VII, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Emîr Hâc, *Halbetü'l-mücellî ve buğyeti'l-mühtedî şerhu Münyeti'l-musallî ve gunyeti'l-mühtedî fî'l-fikhi'l-Hanevî*, (thk. Ahmed b. Muhammed el-Galâyînî), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449), *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, (thk. Seyyid Abdullah el-Hâşim el-Yemânî el-Medenî), Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî (ö. 808/1406), *Mukaddime*, (trc. Halil Kendir), I-II, Ankara: Yenişafak Kültür Yayınları, 2004.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin (Şerefüddin) Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî (ö. 879/1474), *et-Tashîh ve't-tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, (thk. Ziyâ Yûnus), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

———, *Tâcü't-terâcim*, (thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf). Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 273/887), *es-Sünen*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.

İbn Melek, Firişteoğlu İzzeddin Abdüllatif (ö. 821/1418), *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, Kaplan, İlyas, *İbn Melek'in Şerhu Mecmai'l-bahreyn adlı eserinin tahkik ve değerlendirmesi* içinde, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, I-III, 2019.

İbn Nüceym, Sirâceddin Ömer b. İbrâhîm el-Hanefî (ö. 1005/1596), *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (thk. Ahmed Azv İnaye), I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (ö. 970/1563), *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (thk. Zekeriya Umeyrat), I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

İbn Tolon, Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Tolon es-Sâlihî (ö. 953), *Devru'l-felek fi hükmi'l-mâi'l-müsta'mel fi'l-birek*, (thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf) Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsi el-İskenderî (ö. 861/1457), *Fethü'l-Kadîr*, I-X, Dâru'l-Fikr, ts.

———, *Zâdü'l-fakîr*, (thk. Sâid Bekdaş), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013.

İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (ö. 694/1295), *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, (thk. İlyas Kaplan), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

———, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, (thk. İbrâhîm Şemseddin), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

———, *Şerhu Mecmai'l-bahreyn*, (thk. Salih b. Abdillâh b. Salih el-Luhaydân vd.), I-X, Riyad: Dâru'l-Efhâm, Dâru'l-Felâh, 2015.

İman Subhî, Cafer Ebû Şaban, *Fıkhü'l-İmâm Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî el-Hanefî fi'l-ibâdât*, Gazze: Külliyyetü's-Şerîa ve'l-Kânûn fi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2015.

İsbîcâbî, Bahâüddin Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ahmed (ö. 591/1195), *Zâdü'l-fukahâ*, (thk. Yasir b. Ali b. Mesud el-Kahtânî), Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1436.

İtkânî, Kıvâmüddin Emir Kâtib b. Emir Ömer Gâzî el-Fârâbî (ö. 758/1357), *Gâyetü'l-beyân* Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 367.

Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahreddin Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî (ö. 592/1196), *Fetâvâ Kâdîhân*, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

———, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, (thk. Esedullah Muhammed Hanif), I-II, Suudi Arabistan, 1423.

Kâkî, Kıvâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî (ö. 749/1348), *Uyûnü'l-mezâhib*, (thk. Ahmed Azv İnaye), Beyrut: Müessetü'r-Risâle Nâşirûn, 2004.

Kallek, Cengiz, “el-Hidâye”, *DİA*, XVII, 471-473.

Kara, İsmail, *İlim bilmez tarih hatırlamaz şerh ve haşiye meselesine dair birkaç not*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Karabâgî, Abdülganî *Şerhu'l-Muhtâr*, Kabdan, Abdulkadir, *Abdulganî Karabâgî'nin Şerhu'l-Muhtâr adlı kitabının edisyon kritiği ve değerlendirmesi* içinde, (Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, I-II, 2014.

Karâfî, Şehâbeddin Ahmed b. İdris (ö. 684/1285), *Kitâbü'l-Furûk Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk*, (thk. Muhammed Ahmed Serrac, Ali Cuma Muhammed), I-IV, Kahire: Dâru's-Selâm, 2001.

Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (ö. 587/1191), *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, (thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud), I-X, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kaşgârî, Ebû Abdillâh Sedîdüddin Muhammed b. Muhammed (ö. 705/1305), *Münyetü'l-musallî ve gunyetü'l-mübtedî*, (thk. Emine Ömer el-Harrât), Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 2007.

Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh el-Kastamonî (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (thk. M. Şerafeddin Yaltkaya, Rıfat Bilge), I-VI, Maârif Matbaası, 1941.

Kaya, Eyyüp Said, *Mezheblerin teşekkülünden sonra fihhi istidlal*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

———, “Muallâ b. Mansûr”, *DİA*, XXX, 309.

———, “Muhtasar”, *DİA*, XXXI, 61-62.

Kayapınar, Hüseyin, “Kâkî”, *DİA*, XXIV, 216.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman (ö. 990/1582), *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa, nr. 1041.

Kehhâle, Ömer Rızâ (ö. 1987), *Mu'cemü'l-müellifîn terâcümü'l-musannifî'l-kütübi'l-Arabiyye*, I-XV, Dîmeşk: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1958.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa (ö. 940/1534), *el-İslâh ve'l-îzâh*, Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 538.

———, “Duhûlü veledî'l-bint fi'l-mevkûf”, Özer, Salim, *İbn Kemâl'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri Tahkik ve Tahlili* içinde, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991

Kemlâî, Muhammed Hâfizurrahmân b. eş-Şeyh Muhibbürrahmân, *el-Büdûru'l-mediyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, I-XXIII, Bangladeş: Dâru's-Sâlih, 2018.

Keskin, Süleyman, *el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi adlı eserinin Kitâbu's-Salât bölümünün tahkiki*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Kınalızâde, Hinnâvîzâde Ali Efendi Çelebi (ö. 979/1572), *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, (thk. Muhyi Hilal es-Serhan), I-III, Bağdat: Matbaatü Divani'l-Vakfi's-Senî, 2002.

Koca, Ferhat, "el-Muhtasar", *DİA*, XXXI, 64-66.

Konevî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Yûsuf b. İlyâs el-Konevî ed-Dımaşkî (ö. 788/1386), *Dürerü'l-bihâr fi'l-mezâhibi'l-erbaati'l-ahyâr*. Dâru'l-Kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2598.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 428/1037), *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye el-Mukârene et-Tecrîd*, (thk. Muhammed Ahmed Serrac, Ali Cuma Muhammed), I-XII, Kahire: Dâru's-Selâm, 2004.

———, *el-Muhtasar*, (thk. Sâid Bekdaş), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2014.

———, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî (min evveli'l-kitâb ilâ nihâyeti kitâbi'z-zekât)*, (thk. Fehd b. İbrahim el-Meşîkî), Suudi Arabistan: Câmiatü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1426.

Kuhistânî, Şemseddin Muhammed b. Hüsâmiddin el-Kuhistânî el-Horasânî (ö. 962/1555), *Câmiu'r-rumûz*, I-II, el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, 1299.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), I-IV, Hecer li't-tıbâa, 1993.

Kuzât, Cihâd Ahmed. *Kavâidü't-tashîh ve't-tercîh fi'l-mezhebi'l-Hanefî*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Külliyyetü'd-Dirâsâtü'l-Ulyâ, 2010.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm (ö. 1304/1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, (thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Nu'mânî), Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

———, *el-İnsâf fi hükmi'l-itikâf*, (thk. Muhammed b. Ahmed Mekkî), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1999.

———, *en-Nâfiu'l-kebîr li men yutâliu'l-Câmia's-sağîr*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1990.

———, *et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-Fevâidi'l-behiyye, el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* içinde, (thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Nu'mânî), Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

———, *el-İnsâf fî hükmi'l-itikâf*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1999.

———, *Şerhu'l-Hidâye*, (thk. Nuaym Eşref Nur Ahmed), I-VIII, Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.

———, *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvattai'l-İmâm Muhammed*, I-III, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1991.

———, *Umdetü'r-riâye alâ Şerhi'l-Vikâye*, I-VII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Mahmûd b. Ramazan er-Rûmî, Ebû Abdillâh Reşîdüddin Mahmûd b. Ramazan er-Rûmî (ö. 616 ?), *el-Yenâbi' fî marifeti'l-usûli ve't-tefâri'*, (thk. Abdülaziz b Ahmed b. Süleyman el-Uleyvî), Suudi Arabistan: Câmîatü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1427.

Mahmûd Hamza, Mahmûd Hamza b. Muhammed el-Hüseynî (1821-1887), *et-Tarîkatü'l-vâziha ile'l-beyyineti'r-râciha*, Şam: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.

Mehdî, Muhammed el-Mehdî el-Abbâsî el-Ezherî (ö. 1315/1897), *el-Fetâva'l-Mehdiyye fî vekâi'i-Mısriyye*, I-VII, Mısır: el-Matbaa el-Ezheriyye, 1301.

Mehmed Zihnî Efendi (ö. 1913), *Ni'met-i İslam*, Matbaa-i Âmire, 1316.

Mercânî, Şihâbeddin Ebü'l-Hasen Harun b Bahâiddin el-Mercânî el-Kazânî (ö. 1306/1889), *Nâzûratü'l-Hak fî farziyyeti'l-işâ' mâ lem yeğibi'ş-şafak*, (thk. Orhan Ençakar, Abdülkadir Yılmaz), İstanbul, Amman: Dâru'l-Hikme, Dâru'l-Feth, 2012.

Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî (ö. 593/1197), *Bidâyetü'l-mübtedî* Matbaatü'l-Fettûh, ts.

———, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, I-II, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1995.

———, *Muhtârâtü'n-nevâzil*, Gyunesh, Ahmed Salih Ahmed, *Burhâneddin el-Mergînânî'nin Muhtârâtü'n-nevâzil eserinin edisyon kritiği* içinde, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, (thk. Şuayb el-Arnaut), I-IV, Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009.

———, *el-Muhtâr li'l-fetvâ*, (thk. Abdüsselâm b. Abdilhâdî eş-Şennâr), Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2005.

Meydânî, Abdülğani b. Tâlib el-Meydânî ed-Dımaşkî el-Guneymî (ö. 1298/1881), *İs'âfü'l-mürîdîn li-ikâmeti ferâizi'd-dîn*, (thk. Sâid Bekdaş), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.

———, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, (thk. Sâid Bekdaş), I-VI, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuz (ö. 885/1480), *Düererü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, I-II, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.

Molla Miskin, Muînüddin Muhammed b. Abdillâh (İbrâhîm) el-Ferâhî el-Herevî (ö. 954/1547), *Şerhu Kenzi'd-dekâik*, Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, 1328.

Musannifek, Alâüddin Ali b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şâhrûdî (ö. 875/1470), *el-Hudûd ve'l-ahkâmü'l-fikhiyye*, (thk. Ali Muhammed Muavvaz Adil Ahmed Abdülmevcud), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

Mutî, Muhammed Bahît (ö. 1935), *İrşâdü'l-mille ilâ isbâti'l-ehille*, Mısır: Kürdistan el-İlmiyye, 1329.

———, *Risâletün fî beyâni'l-kütübi'l-lefî yüavvelü aleyhâ ve beyânü tabakâti ulemâi'l-mezhebi'l-Hanefî ve'r-red alâ İbn Kemâl Paşa*, (thk. Hasen es-Semâhî Süveydân), Dimeşk: Dâru'l-Kâdirî, 2008.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-V, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.

Nakîb, Ahmed b. Muhammed Nâsiruddîn, *el-Mezhebü'l-Hanefî merâhilüh ve tabakâtüh ve davâbitüh ve mustalahâtüh hasâisuh ve müellefâtüh*, I-II, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

Nânûtevî, Muhammed Ahsen es-Sıddîkî (ö. 1312/1895), *Hâşiyetü Kenzi'd-dekâik*, I-II, Karaçi: Mektebetü'l-Büşra, 2010.

Nebîre-i Ömer, Yûsuf b. Ömer b. Yûsuf el-Kêdûrî (ö. 832/1429), *Câmiu'l-muzmerât ve'l-müşkilât*, (thk. Semir Subhi Hudâbahş Hicâzî), I-V, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed (ö. 537/1142), *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, (thk. Hasan Özer), İstanbul: Müessesetü'r-Reyyân, Mektebetü'l-İrşâd, 2010.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *el-Kâfi şerhu'l-Vâfi*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 610.

———, *el-Mustasfâ şerhu'l-Fıkhi'n-nâfi'*, (thk. Ahmed b. Muhammed b. Sad Âl Sad el-Gâmîdî), Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1431.

———, *el-Vâfi fi'l-fürû'*, University of Michigan, nr. IL 409.

———, *Kenzü'd-dekâik*, (thk. Sâid Bekdaş), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.

———, *el-Musaffâ*, Özer, Hasan, *Nesefî'nin (710/1310) el-Musaffâ'sının fıkıh tarihindeki yeri ve edisyon kritiği* içinde, (Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Nu'mânî, Gulâm Kâdir, *Tercihü'r-râcih bi'r-rivâye fi mesâili'l-Hidâye*, I-II, Câmiatü Dâri'l-Ulûm, ts.

Orazov, Orazsahet, “Vikâyetü'r-Rivâye fî-Mesâili'l-Hidâye Adlı Eserin Müellifinin İsim ve Lakabının Tespiti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, XXXI (2018): 685-695.

Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

———, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

———, “İbnü’s-Sââtî, Muzafferüddin”, *DİA*, XXI, 190-192

Özen, Şükrü, “Sadrüşşerîa”, *DİA*, XXXV, 427-431.

Özer, Hasan, *Neseфі'nin (ö. 710/1310) el-Musaffâ'sının Fıkıh Tarihindeki Yeri ve Edisyon Kritiği*, (Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Öztürk, İsa, *Kemalpaşazâde'nin Sadruşşerîa'ya yönelttiği eleştirilerin tespit ve tahlili (el-îzâh ve Şerhu'l-vikaye bağlamında)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Pezdevî, Fahrulislâm Ali b. Muhammed (ö. 482/1089), *Şerhu'l-Câmii's-sağîr (min evveli kitâbi'z-zekât ilâ âhiri kitâbi'l-hac)*, (thk. Muhammed Sâlih Nâkru), Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 2010/1431.

———, *Usûlü'l-Pezdevî*, (thk. Sâid Bekdâş), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2016.

Polat, Murat, “Muslihuddin Musa b. Musa el-Amâsî (938/1532) ve “Mahzenü'l-fikh" adlı eseri”, *Bildiriler Kitabı-I*. Amasya, 2017.

Râşidî, Lokman Hasan Abdullah Hüseyin, *Tercihâtü'l-İmam el-Cessâs el-fikhiyye min hilâli kitâbihî Ahkâmi'l-Kur'an*, Bağdat: el-Câmîatü'l-İslâmiyye, 2008.

Râzî, Ali b. Ahmed er-Râzî (ö. 598/1202), *Hulâsatü'd-delâil fi tenkîhi'l-mesâil*, (thk. Halid b. Râşid b. Muhammed el-Meş'an), I-III, Suudi Arabistan: Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1422.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 666/1268'den sonra), *Tuhfetü'l-mülûk*, (thk. Abdullah Nezir Ahmed) Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1997.

Remlî, Hayruddin b. Ahmed b. Ali el-Fârûkî er-Remlî (ö. 1081/1671), *el-Fetâva'l-Hayriyye li nef'i'l-beriyye*, I-II, Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Mîriyye, 1300.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b Mes'ud b Mahmûd el-Buhari el-Mahbûbî (ö. 747/1346), *en-Nukâye*. Taşkent, 1991.

———, *Şerhu'l-Vikâye*, (thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc), I-II, Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ*, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090 [?]), *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

———, *el-Usûl*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Sıġnâkî, Hüsâmüddin Hüseyin b. Alî el-Buhârî es-Sıġnâkî (ö. 714/1314), *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, Alqudah, Zaher, *es-Sıġnâkî'nin "en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye" adlı eserinin edisyon kritiġi ve deġerlendirilmesi (taharet ve namaz) içinde*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Sindî, Gulam Mustafa es-Sindî el-Kâsımî, *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, (thk. Ebü'l-Hüseyin Abdülmecid el-Muradzehî el-Hâşî), Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2006.

Sirâceddin el-Ûşî, Ebu Muhammed (Ebü'l-Hasan) Sirâceddin Ali b. Osman (ö. 575/1179), *el-Fetâvâ es-Sirâciyye*, (thk. Muhammed Osman el-Bestevî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Suġdî, Ebü'l-Hasen (Hüseyin) Rükünlislâm Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed es-Suġdî (ö. 461/1068), *en-Nütef fî'l-fetâvâ*, (thk. Salahuddin en-Nâhî), I-II, Amman, Beyrut: Dâru'l-Furkan, Müessesetü'r-Risâle, 1984.

Süveyd, Muhammed Nûr b. Abdilhâfız, *İmâmetü'l-imâmi'l-a'zam Ebû Hanîfe en-Nu'mân fî's-sülûk ve'l-akîde ve'l-hadîs ve'l-fikh*. 2019.

Şahcihanpûrî, Muhammed Mehdî Hasen el-Keylânî el-Kâdirî (ö. 1396), *el-Leâli'l-masnûa fî'r-rivâyâti'l-mercûa*, er-Rahîm Akademi, 1986.

Şemrânî, Abdullah b. Muhammed, *el-Medhal ilâ ilmi'l-muhtasarât*. Riyad: Dâru Taybe, 2008.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad (ö. 189/805), *el-Âsâr*, (thk. Hâlid Avvad), I-II, Dîmeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.

———, *el-Asl*, (thk. Muhammed Boynukalın), I-XII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

———, *el-Câmiu's-sağîr, en-Nâfiu'l-kebîr* içinde, Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1990.

———, *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*, (nşr. Seyyid Mehdî el-Keylânî), I-IV, Âlemü'l-kütüb, 1983.

Şeyh Bedreddin, Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud (ö. 823/1420), *et-Teshîl*, Dadaş, Mustafa Bülent, *Şeyh Bedreddin'in Teshîl adlı kitabının tahkik ve tahlili* içinde, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, I-II, 2014.

Şeyh Nizâm, Burhânîpûrlu Şeyh Nizâm (ö. 1090/1679), *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I-VI, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Mehmed (ö. 1078/1667), *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, I-II, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1309.

Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr el-Vefâî el-Mısırî (ö. 1069/1659), *Gunyetü zevi'l-ahkâm fî buğyeti Düreri'l-hükkâm (Dürerü'l-hükkâm kenarında)*, I-II, Karaçi, ts.

———, *Merâki'l-felâh bi-imdâdi'l-fettâh*, (thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Avîza), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

———, *Nûru'l-izâh ve necâtü'l-ervâh*, (thk. Sâid Bekdâş), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2015.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Mısırî (ö. 321/933), *el-Muhtasar*, (thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî), 1370.

———, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, (thk. Muhammed Zehrî en-Neccar, Muhammed Seyyid Câdü'l-Hak), I-V, Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

———, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, (thk. Şuayb el-Arnaut), I-XVI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-Tahtâvî (ö. 1231/1816), *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâki'l-felâh*, (thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

———, *Hâşiyetü't-Tahtâvî ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), I-XII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.

Temîmî, Takıyyüddin b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısrî (ö. 1010/1601), *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), I-IV, Kahire, 1970.

Timurtâşî, Şihâbüddin (Şemsüddin) Muhammed b. Abdillâh et-Timurtâşî el-Gazzî (ö. 1006/1598), *Minahu'l-Gaffâr Şerhu Tenvîri'l-epsâr ve câmi'l-bihâr*, Mektebetü Câmiati Melik Suûd, nr. 6428.

———, *Tenvîru'l-epsâr ve câmiu'l-bihâr*, (thk. Kemaleddin Mücahid el-Ezherî), Mısır: Matbaatü't-Terakkî, ts.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, I-V, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Trablusî, Burhânüddin İbrâhîm b. Mûsâ b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî (ö. 922/1516), *el-Burhân şerhu Mevâhibi'r-Rahmân*, Câmiatü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Ktp., nr. 48.

———, *Mevâhibü'r-rahmân fî mezhebi'n-Nu'mân*, (thk. Yalâ Kattan ed-Dûrî), Beyrut: Books - Publisher, 2018.

Uğur, Seyit Mehmet, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Ulvân, Ahmed Hüseyin, *Tercîhâtü'l-İmâm el-Kemâl İbnü'l-Hümâm el-fikhiyye fî ahkâmi'l-üsra min hilâli kitâbihî Fethu'l-Kadîr -dirâsetün mukârene-*, Bağdat: Külliyyetü'l-Ulûm el-İslâmiyye Câmîatü Bağdat, 2019.

Velvâlicî, Ebü'l-Feth Abdürreşîd b. Ebû Hanîfe el-Velvâlicî (ö. 540/1146'dan sonra), *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, (thk. Mikdad b. Musa Karîrî), I-V, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Yaman, Ahmet, "Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Bir Fıkıh Klasîği Kenzü'd-dekâik", *SÜİFD*, VIII (1999): 345-364.

———, "Kenzü'd-dekâik", *DİA*, XXV, 261-262.

Yaylalı, Davut, "Mevsilî", *DİA*, XXIX, 487.

Yıldırım, Muhammed Atıf, *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânüşşerîa ve Sadrişşerîa) savunması (Risâle fî reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Yiğit, İsmail, "Memlükler", *DİA*, XXIX, 90-97.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed (ö. 762/1360), *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, (thk. Muhammed Yusuf el-Bennûrî), Mısır: Dâru'l-Hadis, 1357.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahreddin Osmân b. Alî es-Sûfî el-Bârîî (ö. 743/1343), *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, I-VI, Kahire: Bulak, ts.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayreddin b. Mahmûd ed-Dımaşkî (ö. 1976), *el-A'lâm Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öz Geçmiş

Afyonkarahisar'a bağlı Şuhut ilçesinde dünyaya geldi. Şuhut Anadolu İmam Hatip Lisesi (2013) ve Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden (2018) mezun oldu. Diyanet İşleri Taşra Teşkilatı'na bağlı olarak bir müddet imam-hatiplik (2018-19) görevinde bulundu. Din İşleri Yüksek Kurulu Uzman Yardımcılığı yarışma sınavını kazandı (2019). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak akademik hayata başladı (2019). Halen aynı Üniversite'de akademik çalışmalarını sürdürmektedir.

