



**T.C.**  
**İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İMAM EBÜ' L-HASEN EL-KERHÎ'NİN HANEFÎ  
MEZHEBİNDEKİ KONUMU VE FIKHÎ GÖRÜŞLERİ**

**Doktora Tezi**

**AHMED S I ALMASAMHA**

**İZMİR-2024**

**T.C.**  
**İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İMAM EBÜ'L-HASEN EL-KERHÎ'NİN HANEFÎ  
MEZHEBİNDEKİ KONUMU VE FIKHÎ GÖRÜŞLERİ**

**Doktora Tezi**

**AHMED S I ALMASAMHA**

**DANIŞMAN: PROF. DR. SAFFET KÖSE**

**İZMİR-2024**

## YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “İmam Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin Hanefi Mezhebindeki Konumu ve Fikhî Görüşleri” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

/ /2024

Ahmed S I Almasamha

# ÖZET

Doktora Tezi

## İMAM EBÜ'L-HASEN EL-KERHÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİNDEKİ KONUMU VE FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Ahmed S I ALMASAMHA

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Zamanının âlim imamı, Hanefî mezhebinin önde gelen imamı ve Irak müftüsü, Şeyh İmam Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî (ö. 340/952), döneminde Hanefî mezhebinin önderi ve şöhret sahibi olmuş, öğrencileri ve ünü tüm dünyaya yayılmıştır. Kerhî'nin fıkıh alanında yazılmış -matbu olmayan- müstakil bir kitabı bulunmaktadır. Ayrıca müellifimiz fıkıh usulü alanında da yetkin bir ilmi kişilik olarak öne çıkar. Hanefî mezhebiyle çeliştiği birçok fikhî görüşü vardır ve bu nedenle Hanefî mezhebini tasnif edenler, onun görüşünü mezhebin diğer imamlarının görüşlerine kıyasla zikretmişlerdir. Bazı durumlarda Kerhî'nin herhangi bir fikhî görüşü çoğunluk Hanefî bilginlerin yorumlarına tercih edilmiş, bazı görüşlerinde de Kerhî, çoğunluk karşısında yalnız kalmıştır.

“İmam Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fikhî Görüşleri” başlıklı bu tezde, birinci bölümde onun hayatından bahsedilmiştir. İkinci bölümde Kerhî'nin ibadetlerle ilgili görüşleri, üçüncü bölümde kurban ve av gibi konular, dördüncü bölümde muamelata dair konular, beşinci bölümde hadler, altıncı bölümde aile hukukuna dair konular İmam Kerhî'nin görüşleri çerçevesinde incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, İmam Kerhî, Fikhî Görüş, Fikhî Konum.

# **ABSTRACT**

**PhD Thesis**

## **IMAM EBU'L-HASEN EL-KERHÎ'S POSITION IN THE HANEFÎ SCHOLL AND HIS JURISPRUDENCE OPINIONS**

**Ahmed S I ALMASAMHA**

**İzmir Katip Çelebi University**

**Graduate School of Social Sciences**

**Department of Basic Islamic Sciences**

The known imam of his time, the leading imam of the Hanafi jurisprudence and the mufti of Iraq, Sheikh Imam Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. al-Husayn b. Dellal el-Kerhî (d. 340/952) became the leader and celebrity of the Hanafi jurisprudence during his time, and his students and fame spread all over the world.

Kerhî has an personal book - not printed - written in the field of jurisprudence.

In addition, our author stands out as a competent scientific personality in the field of jurisprudence.

He has many jurisprudence views that contradict the Hanafi jurisprudence, and for this reason, those who classified the Hanafi jurisprudence have mentioned his view in comparison with the views of other imams of the jurisprudence. In some cases, any of Kerkhi's fiqh views were preferred to the interpretations of the majority Hanafi scholars, and in some of his views, Kerkhi was left alone against the majority.

In this thesis titled "Imam Ebu'l-Hasen el-Kerhî's Position in the Hanafi Jurisprudence and His Fiqh Views", his life is mentioned in the first chapter. In the second chapter, Kerhî's views on worship, in the third chapter, issues such as sacrifice and hunting, in the fourth chapter, issues related to transactions, in the fifth chapter, hads, and in the sixth chapter, issues related to family law are examined within the framework of Imam Kerhî's views.

**Key Words:** Islamic Law, Hanafi Jurisprudence, Imam Kerhî, Fiqh View, Fiqh Position.

## İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
KISALTMALAR .....	xiv
ÖN SÖZ.....	xv
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### EBÜ'L-HASEN EL-KERHÎ'NİN BİYOGRAFİSİ

1.1. İSMİ ve NESEBİ .....	5
1.2. DOĞUMU ve HAYATI.....	5
1.2.1. Kerhî'nin Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri .....	6
1.2.2. İkinci Abbâsî Devrinde İlmî Hayat.....	6
1.3. HOCALARI.....	8
1.3.1. Kadı Ebu Hâzim.....	8
1.3.2. Ahmed bin Hasen el-Berde'î.....	9
1.4. TALEBELERİ .....	9
1.5. İLMİ KİŞİLİĞİ .....	9
1.6. ZÜHD VE TAKVASI.....	9
1.7. ESERLERİ VE VEFATI .....	10

### İKİNCİ BÖLÜM

#### İMAM KERHÎ'NİN İBADETLERLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

2.1. TAHARET/TEMİZLİK .....	11
2.1.1. Hades/Abdestsizlik Konusu .....	12
2.1.2. Meni Konusu.....	13
2.1.3. Kuyu Suları .....	14
2.1.4. Kedinin Su Artığı/İçtiği Su .....	15
2.1.5. Suların Necaseti Konusu .....	16
2.1.6. Yara Bölgesinden Taşmamış Olan Akıcı Kan .....	17
2.1.7. Necasetin Giderilmesi .....	18

2.1.8. Hayız Konusu.....	20
2.1.9. Guslün Vacip Olma Vakti.....	21
2.2. NAMAZ.....	22
2.2.1. Öğle Namazının Son Vakti .....	22
2.2.2. Yatsı Namazını Geç Vakitte Kılmak.....	23
2.2.3. Kerâhet Vaktinde Namaz .....	23
2.2.4. Namazda Niyet.....	24
2.2.5. Secdede Ayakların Yere Konulması .....	25
2.2.6. Hz. Peygamber'e Salât Getirmek.....	26
2.2.7. Teşehhütte Hz. Peygamber'e Salât Getirmek .....	26
2.2.8. Namazda Sesli ve Sessiz Okumanın İzahı .....	27
2.2.9. Namazdan Çıkış .....	28
2.2.10. Kunût Duası .....	29
2.2.11. Sehv Secdesinin Hükümü .....	31
2.2.12. Mukîm İçin Sehv Secdesi .....	32
2.2.13. Binek Üzerinde Namaz Kılmak .....	34
2.2.14. Tek Başına Namaz Kılarken Cehrî Okumak.....	35
2.2.15. Namazda Kıraat Miktarı.....	36
2.2.16. Namazın Kalan Kısmının Tamamlanması .....	37
2.2.17. Farz Kılınan Mekanda Nafîle Kılmak.....	39
2.2.18. Namazda Cehrî Okuma .....	39
2.2.19. Hastanın Namazı .....	40
2.2.20. Sünnetlerin Kazası .....	41
2.2.21. Sehv Secdesinden Sonra İki Selam.....	42
2.2.22. Farzın Lüzumunun Vakti .....	43
2.2.23. Namazın Mekruhları .....	44
2.2.24. Ezanın Keyfiyeti .....	46
2.2.25. Ezanın Şartları.....	47
2.2.26. Namazın Şartları .....	49
2.2.26. Cemaatle Namaz Konusu.....	50
2.2.27. İstihlaf'ın Caiz Olmasının Şartları .....	51
2.2.28. Hutbeyi Dinleme .....	52
2.2.29. Ümmî Birinin Okuma Bilen Birine İmam Olması .....	53
2.2.30. Cuma Namazı.....	54
2.2.30.1. Cuma Namazının Şartları.....	54
2.2.30.2. Cuma Namazının Tekrar Edilmesi.....	55

2.2.30.3. İmamın (Devlet Başkanı/ Yönetici) Gaib Olması/Yokluğu.....	56
2.2.30.4. Cuma Hutbesi.....	57
2.2.31. Nafile Sünnetlerin Sayısı .....	58
2.2.32. Farz Namazlardan Önce Kılınan Sünnet Namazlar .....	59
2.2.33. Bayram Namazları .....	60
2.2.33.1 Bayram Namazının Vasfı.....	60
2.2.33.2. Bayram Namazının Kazası.....	61
2.2.33.3. Bayram Namazından Önce Nafile Kılmak .....	62
2.2.33.4. Bayram Namazının Edâsı.....	63
2.2.33.5. Kurban Bayramı Namazının Ertelenmesi .....	64
2.2.34. Cenaze Namazı Bahsi .....	65
2.2.34.1. Ölünün Yıkanması .....	65
2.2.34.2. Şehidin Yıkanması .....	66
2.2.34.3. Ölünün Taşınması .....	67
2.2.34.4. Düşük Doğan Çocuğun Cenaze Namazı .....	68
2.2.34.5. Ölünün Cenaze Namazını Kıldırma .....	69
2.2.34.6. Cenaze Namazının Tekrar Kılınması .....	70
2.2.34.7. Cenaze Namazı Duası .....	71
2.2.34.8. Ölü Çocuk Üzerine Yapılan Dua .....	72
2.2.34.9. Mezarların Kireçlenmesi ve Çamurla Sıvanması.....	74
2.3. ORUÇ .....	75
2.3.1. Ramazan Hilali.....	75
2.3.2. Şevval Hilalinin Tespiti .....	76
2.3.3. Kaza Niyetinin Şartları.....	77
2.3.4. Yolcu ve Hastalık Hallerinde Kişinin Orucu Kaza Etmesi .....	77
2.3.5. Hasta veya Yolcu Farz Dışında Başka Bir Şeye Niyet Ederse .....	79
2.3.6. Oruçlu İken Kusmak .....	81
2.3.7. Orucu Bozan Şeyler .....	82
2.3.8. Misafirden Dolayı Orucun Bozulması .....	83
2.3.9. Orucu Düşüren Özürlü .....	85
2.3.10. Fıtır Sadakası .....	86
2.3.11. Bir Ay Oruç Tutmayı Nezretme.....	89
2.4. ZEKAT BAHSİ .....	91
2.4.1. Zekatın Farz Olma Şartları.....	91
2.4.2. Sâime/Otla Beslenen Hayvanların Zekatı .....	92



2.4.3. Zekat Verme Zamanı .....	93
2.4.4. Devlet Başkanının Zekat Alması .....	95
2.4.5. Zenginliğin Tarifi .....	95
2.4.6. Hristiyan Tağlîbilerden Zekatın İki Katı Alınması .....	97
2.4.7. Arap Hristiyanlardan Zekat Alınması .....	98
2.4.8. Haşimoğullarına Zekat Verilmesi .....	99
2.4.9. Zekatın Düşmesi .....	101
2.4.10. Zekatta Borç Durumu.....	102
2.4.11. Öşür ARâzîsi .....	105
2.4.12. Vakıf Sadakası .....	106
2.5. HAC .....	107
2.5.1. Haccın Farz Olmasının Şartları.....	108
2.5.2. Arefe Günü Vakfesinin Yanlış Günde Yapılması.....	109
2.5.3. Telbiyenin Bitiş Zamanı.....	109
2.5.4. Mina'dan Çıkış.....	110
2.5.5. Ziyaret Tavafı.....	111
2.5.6. Hacda Yapılan Harcama .....	113
2.5.7. Haccı Vasiyet Etme.....	114
2.5.8. Mahrem'in Manası .....	115
2.5.9. Tefes Kelimesinin Açıklaması .....	115
2.5.10. Hacda İşlenen Suçlar.....	116
2.5.11. Abdestsiz Tavaf Yapmak .....	117
2.5.12. Vekalet Yoluyla Hac .....	118
2.5.13. İhramlının Ölü Hayvan Eti Yemesi.....	119

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### İMAM KERHÎ'NİN KURBAN, AV VE NEZİR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

3.1. KURBAN.....	122
3.1.1. Zilhicce Hilalinin Sübutu .....	122
3.1.2. Kurban Kesme Vakti.....	123
3.1.3. Kurban Kesme Yeri .....	124
3.1.4. Kurbanın Boğazlanması Gereken Yeri .....	125
3.1.5. Üzerine Besmele Getirilmeyen Hayvanın Yenmesi.....	126
3.2. AV ve AVLANMA.....	127
3.2.1. İhramlıya Avlaması Haram Olan Hayvanlar.....	127

3.2.2. Avcı Hayvanı Salma Esnasında Besmele Getirmek .....	129
3.2.3. İhramlının Ölü Et Yemesi .....	130
3.2.4. İhramlının Fevâsık Diye Tabir Edilen Hayvanları Öldürmesi .....	131
3.2.5. İhramlının Kirpi Öldürmesi .....	132
3.2.6. İhramsız Kimsenin Avı Boğazlaması.....	133
3.3. YEMİN VE ADAK.....	134
3.3.1. Yemin Çeşitleri .....	134
3.3.2. Yeminin Tekrarı.....	134
3.3.3. Yeminde Şart Lafızlarının Kullanılması .....	136
3.3.4. Yeminin Kefareti.....	136
3.3.5. Konuşmaya Dair Edilen Yemin .....	137
3.3.6. Yemeğe Dair Edilen Yemin.....	138
3.3.7. Koku Almamaya Dair Edilen Yemin.....	139
3.3.8. Et Yememeye Dair Edilen Yemin .....	140
3.3.9. Haram Kılmaya Dair Edilen Yemin.....	142
3.3.10. Büsr (Ham Hurma) Yememeye Dair Edilen Yemin .....	142
3.3.11. “Bu Eve Girmeyeceğim” Şeklindeki Yemin.....	143
3.3.12. Karısının İzinsiz Dışarı Çıkmasına Dair Edilen Yemin .....	144
3.3.13. “Bu Evde Oturmayacağım” Şeklindeki Yemin.....	145
3.3.14. İmkansız Şeyler Yapmaya Dair Edilen Yemin .....	146

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### İMAM KERHÎ'NİN MUÂMELÂT İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

4.1. BÜYÛ' (ALİŞVERİŞ) BAHSİ .....	148
4.1.1. Alışveriş Şartları .....	148
4.1.2. Satın Alınan Malın Kabzedilmesi (Teslim Alınması).....	149
4.1.3. Müşteri Tarafından İtiraz Edilen Ayıplar (Kusurlar) .....	150
4.1.4. Görme Muhayyerliği.....	151
4.1.5. Satın Alınan Malın Değiştirilmesi .....	152
4.1.6. Satın Alınan Fasid Malın Kabzedilmesi .....	153
4.1.7. Fâsid Alışveriş .....	154
4.1.8. Görme Muhayyerliği Konusu .....	156
4.1.9. Te'âti (Lafız Olmadan Fiilî Mübadele Yoluyla Akit Kurma) Yoluyla Alışveriş .....	157
4.1.10. Satışı Caiz Olmayan Şeyler.....	157
4.1.11. Satıcı ile Alıcı Arasında Çıkan Anlaşmazlıklar .....	158

4.1.12. Alışverişte Muhayyerlik.....	160
4.1.13. Kaçak Kölenin Satışı.....	162
4.1.14. Havada Uçan Kuşun Satışı.....	163
4.1.15. Bal Arısının Satışı.....	164
4.1.16. İncinin Satışı.....	165
4.1.17. Geçiş Hakkının Satışı.....	166
4.2. İCÂRE (KİRA AKDİ).....	167
4.2.1. Kiralanması Caiz Olmayan Şeyler.....	167
4.2.2. Bir Özür Sebebiyle Kirayı Feshetme.....	168
4.2.3. Fasit Kiralama.....	169
4.2.4. İşçinin Ücreti.....	170
4.2.5. Kiraya Verenine Hasta Olması Hali.....	172
4.3. GASP.....	173
4.3.1. Gaspın Hükmü.....	173
4.3.2. Gasp edilen Şeyin Geri Alınması.....	174
4.3.3. Gasp edilen Şeyin İnkıtâ'ı/Piyasada Bulunmaması.....	175
4.3.4. Haram Kazancın Satın Alınması.....	175
4.4. ÂRİYE.....	177
4.4.1. Âriyenin Mahiyeti.....	177
4.4.2. Ariye Alan Kişinin Onu Emanet Bırakması.....	179
4.5. RİBÂ.....	180
4.6. SARF AKDİ.....	181
4.7. ŞUF'A (ÖNALIM).....	183
4.8. KISMET (HİSSELERİN BÖLÜNMESİ).....	184
4.8.1. Evin Paylaşılması.....	184
4.8.2. Kismetin Keyfiyeti.....	185
4.8.3. İçinde Başkasına Ait Yolun Bulunduğu Evin Taksimi.....	186
4.8.4. Mülkiyetin Aslı Konusunda İki Davanın Çelişmesinin Hükmü.....	187
4.9. SELEM.....	188
4.10. REHİN.....	190
4.10.1. Rehin Alınan Şeyin İade Edilmesi.....	191
4.10.2. Rehin Ücreti.....	191
4.11. İKRÂR.....	193
4.11.1. Birden Fazla Şeyi İkrar Etme.....	193
4.11.2. “قبلي Benim Tarafımda” Lafzıyla İkrarda Bulunma.....	194
4.12. VEKALET.....	195

4.12.1. Mülkiyetin Vekaletle İntikali .....	196
4.12.2. Rehinde Vekil Tayin Etme .....	197
4.13. LUKATA (BULUNTU MAL).....	198
4.13.1. Lukatada Ücretin Şart Koşulması .....	198
4.13.2. Lakît (Buluntu Çocuk) Hakkındaki İhtilaf.....	198
4.13.3. Ölçülen ve Tartılan Şeyler .....	200
4.14. ORTAKLIK KONUSU.....	200
4.15. MENFAAT CELBEDEN KARZ (BORÇ VERME) .....	202

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### KERHÎ'NİN HADLER VE KISASLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

5.1. ZİNA .....	204
5.1.1. Zina Haddi Konusunda Şüphe Meselesi .....	204
5.1.2. Zina Şahitliği ve Şahitlikten Dönme .....	205
5.1.3. Haram Olan Cinsel İlişki ile İhsânın Düşmesi .....	206
5.2. KAZF .....	207
5.2.1. Li'ân Lafızları .....	207
5.2.2. Hadde Uğrayanın (Mahdudun) Şahitliği .....	209
5.2.3. Li'ân'ın Yapılışı .....	210
5.3. HIRSIZLIK .....	211
5.3.1. Borçlu Olandan Çalma .....	211
5.3.2. Hırsızlıkta Nisab .....	212
5.3.3. Sağ Elin Kesilmesi .....	212
5.3.4. Çalınan Şeyde Şahitliğin Farklı Olması .....	213
5.3.5. Şahitlikten Dönme .....	215
5.3.6. Çalınan Malın Geri Getirilmesi .....	217
5.4. HIRABE (YOL KESİCİLİK) .....	217
5.4.1. Yol Kesiciliğinin Had Cezası .....	217
5.4.2. Kadın Eşkriyanın Hükmü .....	218
5.5. İRTİDAT .....	220
5.6. KISAS .....	224
5.6.1. Kısasta Veraset .....	224
5.6.2. Kısasta Velayet .....	226
5.6.3. Hatayla Öldürmeye Benzeyen Ölümler .....	227
5.6.4. Mal Üzerine Sulh .....	228

5.6.5. Hükümeti ‘Adlin Takdiri .....	229
5.7. KASAME.....	230
5.7.1. Bir İnsanın Evinde Maktulün Bulunması.....	230
5.7.2. Çölde Bir Maktulün Bulunması .....	231
5.8. MÜKREHİN ÖLDÜRMEŞİ.....	232
5.9. DİYETLER.....	233
5.10. GANİMETLER.....	234

## ALTINCI BÖLÜM

### KERHÎ’NİN AİLE HUKUKU GÖRÜŞLERİ

.6.1 EVLİLİK.....	239
6.1.1. Âriyet Lafzıyla Nikah Akdi .....	241
6.1.2. İcare Lafzıyla Nikah Akdi.....	241
6.1.3. Vasiyet Lafzıyla Nikah Akdi .....	242
6.1.4. Nikahta Velayet.....	243
6.1.5. Nikahta Kefâet .....	245
6.1.6. Bakirenin Susması.....	247
6.1.7. “الأيم” el-Eyyim Kelimesinin Anlamı .....	248
6.1.8. Ehl-i Zimmetle Nikah Akdi .....	251
6.1.9. Harbilerin Evliliği .....	252
6.1.10. Nikah Sözleşmesinin Feshini Gerektiren Kusurlar .....	254
6.1.11. Hayızlı Kadınla İlişki .....	255
6.2. TALAK (BOŞAMA) .....	256
6.2.1. Talakı Ta’lik Etme .....	257
6.2.1.1. Muallak (Şarta Bağlanmış) Talak .....	258
6.2.1.2. Herhangi Bir İş Üzerine Talakı Talik Etme .....	259
6.2.2. Talakta İstisnâ Yapmak.....	260
6.2.3. Sarhoşun Talakı.....	262
6.2.4. Üçten Fazlası ile Talak.....	263
6.2.5. İki Zevceden Birinin Diğerinin Talakını Dilemesi .....	265
6.2.6. Talakla İlgili İlâ’ .....	266
6.2.7. Ric‘atta Adet Kanının Kesilmesi .....	269
6.3. HUL’ .....	271
6.4. İDDET VE NAFKA.....	273
6.4.1. Ölüm İddeti .....	273

6.4.2. Ehl-i Kitap'tan Olan Kadının İddeti.....	274
6.4.3. Ehl-i Harpten Olan Kadının İddeti.....	277
6.4.4. İddetin İntikali (İddet Türünün Değişmesi) .....	277
6.4.5. İddet Esnasında Gebelik.....	279
6.4.6. Mut'anın/Boşanma Tazminatının Ölçüsü .....	280
6.4.7. Fasit Evlilikte Halvet Sonrası İddet .....	281
6.4.8. Nafakanın Vacipliği .....	282
6.4.9. Kadının Nafakası.....	284
6.4.10. Nafakanın Miktarı.....	285
6.4.11. Emzirme Yoluyla Tahrîm/Evlenme Yasağı.....	286
6.5. VASIYET .....	287
6.5.1. Falancanın Çocuğuna Vasiyet.....	288
6.5.2. Vasiyet Olunan Şey.....	290
<b>SONUÇ .....</b>	<b>292</b>
<b>KAYNAKLAR.....</b>	<b>294</b>

## KISALTMALAR

<b>b.</b>	: İbn
<b>bk.</b>	: Bakınız
<b>bs.</b>	: Baskı
<b>c.</b>	: Cilt
<b>DİA</b>	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
<b>DİB</b>	: Diyanet İşleri Başkanlığı
<b>h.</b>	: Hicrî
<b>H. No</b>	: Hadis Numarası
<b>Haz.</b>	: Hazırlayan
<b>Hz.</b>	: Hazreti
<b>İHAD</b>	: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
<b>ö.</b>	: Ölümü
<b>r.a.</b>	: Radıyallâhu anhu
<b>s.</b>	: sayfa
<b>s.a.s.</b>	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
<b>Sy.</b>	: Sayın
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>Thk</b>	: Tahkik Eden
<b>Trc.</b>	: Tercüme Eden
<b>v.s.</b>	: Vesaire
<b>vb.</b>	: Ve benzeri
<b>yy.</b>	: Yayın yeri yok

## ÖN SÖZ

Yüce Allah, Hz. Muhammed'i (s.a.s.) tüm insanlara elçi olarak göndermiştir. O, hayatında ve davranışlarında güzel bir örnek olmuştur. Allah'ın mesajını insanlara ulaştırmış, kanununu açıklamış ve tertemiz bir yol bırakmıştır. O, dini açıklığa kavuşturana ve kurallarını yerine koyana kadar dünyayı terk etmemiştir. Müslümanlara yol gösteren bir kitap ile hidayet rehberi bir sünnet bırakmıştır. Bunlar da dinin ve ma'rufun kaynaklarıdır.

Sahâbîler, dinin hükümlerini doğrudan Allah'ın Rasûlü'nden almışlardır. Onlar, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve dinin tebliğinin ilk şahitleri olmalarının sonucunda şeriatın amaçlarını ve maksatlarını en iyi bilen ilk Müslüman neslin temsilcileridir. Bu haseple kitap ve sünnette bulamadıkları şeyler hakkında kendi görüşleri ile ictihâd etmişler ve fıkıh ilminin ilk örneklerini ortaya koymuşlardır. Onlar, ictihâd ederken dinin iki temel kaynağının düsturlarından ayrılmamışlardır.

Sonraki nesil olan tâbiîn, çeşitli şehirlere dağılmış olan sahabe-i kirâmdan dini ilimleri öğrenmişlerdir. Bu şehirlerde, İbn Mesûd (ö. 32/652-53), İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve İbn Ömer (ö. 73/693) gibi ictheadları ile meşhur olan sahabenin büyükleri etrafında fıkıh okulları kurulmuş, fıkhi metotları yaygınlık kazanmış ve nihayetinde fıkıh mezheplerine dönüşmüştür.

Tâbiînin peşinden Rabîa (ö. 136/753 [?]), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve Mâlik b. Enes (ö. 179/795) gibi müctehid imamların birinci tabakasında yer alanlar gelmiştir. Onlar, tâbiîne yetişmişler, onlardan ilim öğrenmişlerdir. Ebû Hanîfe, İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Atâ (ö. 114/732) ve Hammâd b. Ebî Süleyman'dan (ö. 120/738); aynı şekilde İmam Mâlik b. Enes de Nâfi (ö. 117/735), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725 [?]) ile fıkıhta temayüz etmiş ve Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) ve Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725) gibi fukahâ-i seb'a diye şöhret kazanan diğer tâbiîn âlimlerinden ders almışlardır.

Onlardan sonra gelen nesiller, onların çalışmalarını geliştirmişler, görüşlerini nesilden nesile nakletmişler, onlardan devraldıkları çalışmaları şerh etmişlerdir. Kur'an ve Sünnet ile temeli atılan bu ilmi mirasın üzerine fıkıh mezheplerini inşa etmişlerdir.



İmamların her biri için mezhebin birikimini öğrenip diğer şehirlerde yayılmasına vesile olan seçkin talebeler vardır. İmam Ebû Hanîfe'ye isnat edilen Hanefî mezhebi ya da diğer ismiyle Ehl-i Re'y mezhebi bu dört mezhepten biridir ve dört mezhep içerisinde ortaya çıkış tarihi itibarıyla birinci sayılır.

Ebü'l-Hasen el-Kerhî, Hanefî mezhebini öğrenen âlimlerden biridir. Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ı, Hanefî mezhebinin mütekaddim neslinde telif edilen muteber metinlerinden biridir. Kudûrî (ö. 428/1037), Serahsî (ö. 483/1090) ve diğerler Hanefî fakihler ona eserlerinde yer vermişler, furû meselerinde görüşlerini nakletmişlerdir. Kerhî, eserinde, İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/805) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) görüşlerinin yanısıra kendi tercihlerini de zikretmiştir.

Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Mebsût*'ta dile getirdiği üzere, Kerhî'nin bazı görüşleri, İmam Ebû Hanîfe'nin usulüne uygun olarak ortaya konmuştur. Bunun yanında Kerhî bazı fıkhi çıkarımlarında İmam Ebû Hanîfe'ye muhalefette kalmıştır.

Bu tez, Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin tercih ettiği ve İmam Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği noktaları ortaya koymaya çalışacak, bu görüşleri dört mezhep ile mukayese edip, Kerhî'nin delillerini izah etmeye çalışacaktır.

Çalışma, giriş, iki ana bölüm, değerlendirme ve sonuç kısımlardan oluşacaktır. Girişte; araştırmanın kapsamı, önemi, kaynakları ve Ebü'l-Hasen el-Kerhî hakkında yapılan çalışmalara temas edilecektir. Birinci ana bölümde Kerhî'nin yaşadığı çağın özellikleri, hayatı, ilim tahsili, hocaları, öğrencileri, muhalif olduğu usûlleri ve tercih edilen fikhî görüşleri ile Hanefî mezhebindeki fikhî konumu ele alınacaktır. İkinci ana bölümde Kerhî'nin Hanefî mezhebine muhalif olduğu görüşlere yer verilecektir. Bu görüşler incelenirken İslam hukukunun ibâdât, muâmelât ve ukûbât şeklindeki sistematığına uygun düşecek bölümlere yoluna gidilecektir. Mezhep içinde tercihe esas olan görüşlere ve dayandığı müçtehide işaret edilecektir.

Bu çalışmanın asıl amacı, Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin hukuk düşüncesini tespit etmek ve bu ilme katkısını ortaya koyabilmektir. Hata ve nisyan ile malûl olan insanın her çalışmasında olduğu gibi, bu çalışmanın da birtakım eksiklerinin ve kusurlarının olması kaçınılmazdır. Hata ve noksan bizden, iyi ve doğru Rahmân'dandır. Bütün noksanlardan münezze olan yalnız O'dur.

Bu çalışma vesilesi ile lisans, yüksek lisans ve doktora çalışmaları esnasında, fıkıh alanında yetişmemiz için üzerimizde büyük emekleri olan tez danışmanım Pof. Dr. Saffet KÖSE hocama, tezi okuyarak değerli fikirleri ile bu çalışmamaya önemli

katkılarda bulunan jüri üyeleri Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ ve Dr. Öğr. Üyesi M. Ferruh ORUÇ hocalarıma, ayrıca Doç. Dr. Temel KACIR ve Prof. Dr. Mehmet ÖZKAN hocalarıma ve yetişmemde emeği geçen bütün hocalarıma teşekkürü bir borç biliyor, hepsine derin saygılarımla şükranlarımı arz ediyorum. Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Ahmed ALMASAMHA

İzmir-2024

# GİRİŞ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## 1- Araştırmanın Konusu ve Amacı

“İmam Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fikhî Görüşleri” başlıklı bu çalışmada Hanefî mezhebi içindeki Irak çizgisinin önde gelen temsilcilerinden Kerhî'nin mezhebin diğer âlimlerinden farklı görüşleri tespit edilmiştir. Kerhî'nin görüşlerinin araştırılmasında Hanefî fikhının muhtelif kaynaklarından yararlanılmaya çalışılmıştır.

Böylelikle Hanefî fikhını rivayet (tedvin) eden on fakihten biri olan Kerhî'nin fikhî görüşleri bir araya getirilmiştir. Buradan hareketle Kerhî'nin diğer imamlardan farklı ictihâdlarının arkasındaki nedenler, takip ettiği usûl ve ilkeler tespit edilmiş ve fikhî yaklaşımı ortaya koyulmuştur.

## 2- Araştırmanın Önemi

Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin Hanefî mezhebinde tercih ehli âlimlerin arasında olduğu, mufassal ve mukayeseli yazılan temel eserlerde mutlaka kendisine atıf yapıldığı halde günümüzde yapılan fıkıh araştırmalarında görüşleri fazla itibara alınmayan, bu nedenle de ictihâdları kitap sayfalarında kalan bir müctehid konumuna geldiği görülmektedir.

Bunun muhtemel nedeni, fıkıh kitaplarımızda onun diğer imamlara muhalefet nedeni ve görüşlerinin delilleri net olarak ortaya konmaksızın onun verdiği hükümlerle ilgili "وهو اختيار الكرخي" veya "على اختيار الكرخي" şeklinde ifadelerle, fıkıh birikiminin geçirtilmeye çalışılması, bundan dolayı da fıkıh tahsili yapan kişilerin nazarında Kerhî'nin itibar edilmeyecek bir müctehid olarak algılanmasıdır.

Buna ilaveten Hanefî müellifler mezhebin diğer âlimlerinin tercihlerine kitaplarında yer verdikleri gibi Kerhî'nin görüşünü de على قول الكرخي “*Kerhî'nin görüşüne göre*” veya وهو قول الكرخي “*Bu Kerhî'nin görüşüdür*” benzeri ifadelerle aktarmışlardır. Özellikle Kerhî'nin diğer imamlardan farklı düşündüğü görüşlerine yer verirken bu üslubu kullanmışlardır.

Çalışmamızın; Kerhî'nin hayatının ortaya konulması, genel olarak da Hanefî mezhebindeki konumunun tespit edilmesi konusunda, onun da İmam Mâlik, İmam Şâfiî (ö. 204/820), İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İmam Ebû Yûsûf ve İmam Muhammed gibi bir müctehid olduğunun bilineceği, dolayısıyla Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin öneminin farkına varılmasını sağlayacağı kanaatindeyiz.

Kerhî'nin fikhî görüşlerini toplayan bir tezin bulunmaması sebebiyle böyle bir çalışmanın yapılması uygun görülmüştür. Bu tezle, Kerhî'nin hayatı, ilmi seviyesi, mukayyed müctehid olması, ictihâdları ve fikhî görüşleri ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışmanın Kerhî hakkındaki algının değişmesinde ve bazı fikhî problemlerin çözümünde onun ictihadlarının yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

### 3- Yöntem ve Kaynaklar

Öncelikle çalışma konusunun klasik dönemle ilgili olduğu, modern döneme doğrudan bir bağının bulunmadığı bilinmelidir. Bu nedenle çalışmada fıkıh konularının klasik tasnifi dikkate alınmış ve mümkün mertebe klasik kaynaklardan istifade edilmiştir.

Bir mezhepten diğerine, müelliften müellife farklılık arz eden fıkıh konularının tasnifinde Kudûrî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* adlı eseri dikkate alınmıştır. Çünkü Kudûrî'nin, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* adlı eseri, Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarından birisi olmasının yanında çalışmanın konusu olan Kerhî'nin fikhî görüşlerinin temel referans kaynağıdır. Eserin pek çok yazması Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde bulunmaktadır.

Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin yaşadığı çağın genel özellikleri, hayatı, ilmi kişiliği, hocaları, öğrencileri gibi hususların tespitinde tarih, tabakât, terâcim, menâkıb türünden kaynaklara müracaat edilmiş; bunların ilk döneme ait eserler olmasına özen gösterilmiştir. Ancak eserlerin birçoğunda tekrarlanan bilgilerin dışında Kerhî'nin hayatına dair farklı bilgilere ulaşılamamıştır.

Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin fikhî görüşlerini belirleyebilmek amacıyla yaptığımız araştırmada mezhebin temel ve ilk dönem kaynaklarından Serahsî'nin, *el-Mebsût*' ve Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* isimli eserlerinde Kerhî'ye ait çok sayıda görüşün varlığı tespit edilmiştir. Bu görüşlerin önemli bir kısmında ise Kerhî'nin İmam Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *el-Înâye* ve Aynî'nin (ö. 855/1451) *el-Binâye* adlı

eserlerinde Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin Ebû Hanîfe'ye ve mezhebin hâkim görüşüne muhâlif kaldığına dair işaretler bulunmuştur.

İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-Kadîr*, İbn Nüceym'in (ö. 970/1562) *el-Bahru'r-râik* adlı eserlerinde mezhepteki ihtilafla ilgili önemli açıklamalar mevcuttur. İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* adlı eseri, Kerhî'nin mezhepteki konumunun belirlenmesi açısından önemli bir kaynaktır.

Bu eserlerde yapılan araştırmada Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin mezhep imamlarına muhalif birçok görüşü tespit edilmiştir. Bunun için sadece anılan bu eserlerle yetinilmemiş, Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si gibi başkaca muteber metinlere de müracaat edilmiştir.

İmamların görüşleri verilirken hepsinin ihtilaf ettiği meselelerde icthad sahipleri ayrı ayrı zikredilmiştir. Ancak İmam Ebû Hanîfe ve Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin farklı görüşleri belirtilirken her defasında hukukçuların adları ayrı ayrı zikredilmeksizin “Ebû Hanîfe'ye göre” ve “Kerhî'ye göre” gibi ifadeler kullanılmıştır.

Çalışmanın sınırlarını aşacağı için, bazı meseleler dışında, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin delilleri zikredilmemiş; sadece Kerhî'nin görüşlerinin delillerine yer verilmiştir. Kaynak eserlerde gerekçesine değinilmeden sadece Kerhî'nin görüşü zikredilen meselelerde ise ulaşılan miktarla yetinilmiştir.

Çalışmada diğer mezhep imamlarının Kerhî ile aynı olan bazı görüşlerine de yer verilmiştir. Bu görüşlerin tespiti için Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Mecmû'*, İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî* adlı eserleri muteber kaynaklardan istifade edilmiştir. Bunların dışında Hanefî mezhebi kaynaklarından olup mezhep imamlarıyla birlikte diğer müctehidlerin görüşlerine de yer veren Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-İhtiyâr* adlı eseri ile Fahreddin ez-Zeyla'î'nin (ö. 743/1342) *Tebyînü'l-hakâik* adlı eserlerinden de faydalanılmıştır.

#### **4- Araştırmanın Sınırları**

Yukarıda işaret edildiği üzere çalışmada Kerhî'nin, fikhın bütün konularında, Hanefî mezhebindeki baskın görüşe muhalif olduğu tercihlerinin yanında bazı mutabık görüşlerine yer verilmiştir.

Esasında Kerhî'nin fikhî yaklaşımını tam olarak ortaya koyabilmek için onun diğer imamlarla benzer fikhî görüşlerinin de tespit edilmesi gerekir. Fakat bu, farklı

çalışmalara konu olacak genişliğe sahiptir. Güncelliğini tamamen kaybettiği için araştırmamızda Kerhî'nin kölelikle alakalı görüşlerine temas edilmemiştir; ancak bu konuda mezhepte tercih edilen birkaç görüşüne yer verilmiştir.

Kerhî'nin Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan fûrû' fıkha ait görüşlerine de çalışmada yer verilmiştir. Ayrıca Kerhî'nin usûlde farklı olduğu bazı hususlara işaret edilmekle birlikte usûl ile ilgili ayrıntılar çalışmanın sınırlarını aşması sebebiyle başka araştırmalara bırakılmıştır.

## 5- Konu ile İlgili Yapılan Çalışmalar

Kerhî oldukça meşhur olmasına rağmen, onun şöhretine yaraşır ölçüde çalışmaların olduğu söylenememektedir. Yapılan çalışmalar ekseriyetle beşinci asra ait eski eserlerdir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* adlı eser Kerhî hakkında bazı bilgiler içermektedir. Hanefî mezhebi açısından önemli bir kaynak olan bu kitap, adından da anlaşılacağı üzere, Kerhî'nin *el-Muhtasar* adlı eserinin şerhi niteliğindedir. Mezhepte Tahâvî ve Kudûrî'nin *el-Muhtasar'ı* gibi bir eser olduğu söylenebilir. Ayrıca klasik dönemde Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) Kerhî'nin usul görüşlerini şerh ettiği bir çalışma kaleme almıştır.

Yukarıda işaret edildiği gibi onunla ilgili bazısı modern dönemde olmak üzere farklı çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmaların bazıları şunlardır:

a) Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin usul görüşleri

Suudi Arabistan'da Abdulaziz el-Maşaal, doktora tezi olarak (hicrî 1414), Kerhî'nin usule ait görüşlerini toplamış ancak fûrû görüşlerine yer vermemiştir.

b) “Kudûrî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* adlı eserinin “Siyer” Bölümünün Edisyon Kritiği.”

Necmeddin Güney, bu çalışmayı yüksek lisans tezi olarak Selçuk Üniversitesi'nde 2006 yılında tamamlamıştır.

c) “Cessâs'ın Eserleri Çerçevesinde İlk Dönem Hanefî Hukukçusu Kerhî'nin Fıkıh Yöntemi.”

Sefer Şeker bu çalışmayı yüksek lisans tezi olarak Selçuk Üniversitesi'nde 2005 yılında tamamlamıştır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### EBÜ'L-HASEN EL-KERHÎ'NİN BİYOGRAFİSİ

#### 1.1. İSMİ ve NESEBİ

Kaynaklarda eş-Şeyh, el-İmam, ez-Zâhid, Müftî'l-İrak, Şeyh'ul-Hanefiyye gibi vasıflarla zikredilen Ebü'l Hasen el-Kerhî'nin tam ismi Abdullah b. Hüseyin b. Dellâl b. Delhem'dir.<sup>1</sup> Kerh-i Cüddân ehliendir.<sup>2</sup>

#### 1.2. DOĞUMU ve HAYATI

Ebü'l-Hasen el-Kerhî, 260/874 yılında doğmuştur.<sup>3</sup> Bağdat'ta büyümüş ve orada Hanefî fikhını öğrenmiştir. İsmail bin İshak el-Kazî, Ahmed b. Yahya el- Helvânî ve Muhammed b. Abdullah b. Süleyman el-Hadremî gibi zatlardan hadis rivayet etmiştir. İbn Hayeviyye, İbn Şahin, İbn Sellâc ve Ebû Muhammed b. el-Ekfânî gibi zatlar ise ondan hadis rivayetinde bulunmuştur.<sup>4</sup>

Kendisi usûl ve fûru' ilimlerine hâkim, edîp ve fasih biri olup, kendi döneminde mezhep imamlarının büyüğü olarak önemli bir konuma sahipti. Talebeleri her yere yayılmıştır. İbadet ve taate düşkün, yokluk ve fakirliğe karşı çok sabırlı zühd ve vera sahibi<sup>5</sup> ilmi ve rivayeti geniş büyük bir zattı.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1993), 7/742; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Müessesetü'r-Risâle, 1985), 15/26; Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 200.

<sup>2</sup> Kerh-i Cüddan, Irak vilayetinin sonunda, Hnaikîn'den uzakta bir kasabadır ve Şahrezur eyaleti ile Irak arasındaki sınırdır. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 4/449; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 12/74; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru Hicr, 1993), 1/337.

<sup>3</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/74.

<sup>4</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/352.

<sup>5</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/743; Yûsuf b. Berdî ez-Zâhirî, *en-Nucûmu'z-zâhira fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhira* (Mısır: Vizâratu's-Sekâfe, ts.), 3/306.

<sup>6</sup> İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 201.

### 1.2.1. Kerhî'nin Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri

İmam-ı Kerhî, ikinci Abbasi döneminde yaşadı. Tarihçiler bu dönemi zayıf halifeler dönemi diye tanımlar. Bu dönem H. 247/861'den H. 656/MS 1258'e kadar uzanan en az 400 yıllık bir süreyi ifade eder.

Bu dönemin en önemli özellikleri:

- 1- Halifelerin zayıflığı ve ordunun hilafet merkezi üzerindeki kontrolü,
- 2- Bölgelerinde bağımsız liderlerin ortaya çıkması ve halifenin tanınması sonucunda birçok devletin ortaya çıkması,
- 3- Önceki İslam medeniyetinin bırakmış olduğu birikim ve semerelerin bu devir için fen, inşaat, lüks ve refah şeklinde ortaya çıkması,
- 4- Haşimî soyu iddiası eksenli cereyanların ve Bâtini hareketlerin yükselişi,
- 5- Müslüman beldelerine yapılan Haçlı istilaları,
- 6- Moğol İstilasası, Abbasi halifeliğinin devrilmesi ve 656/1258'de Bağdat'ın düşüşü.<sup>7</sup>

### 1.2.2. İkinci Abbâsî Devrinde İlmî Hayat

Abbasîler döneminde fikri hayat çeşitli alanlarda büyük bir yükselmeye tanık olmuştur. Bu yükselme, çeşitli ilimlerde çok sayıda âlim ve düşünürün ortaya çıkması, tercüme hareketinin yaygınlaşması, halifelerin ilgisinin yanı sıra halk eğitiminin güçlenmesi, okul, mescit ve kültür kurumlarının inşa edilmesinden doğmuştur. Dil, edebiyat ve şiir ilimlerinde önde gelen âlimler bu devirde yetişmiştir. Bunlar arasında nahiv ve arûz ilimlerinde Halil b. Ahmed el-Farâhîdî, Edebiyat ve Belâgat ilimlerinde 'Amr b. Câhîz, Edebiyat, dil ilimlerinde Asmaî, fıkıh ilminde İmam Ebû Hanîfe olarak bilinen Nu'man b. Sabit el-Kûfi ve Kadı Ebû Yusuf gibi önemli isimler zikredilebilir.

Bu dönemin önde gelen şairleri Ebu'l-'Atahiye, Abbas b. Ahnef, Ebû Temmâm et-Tâî, Bahterî, Mütenebbî, Şerîfu'r-Razâî, Ebu'l-'Ala el-'Ömerî, Ebu Nüvâs'tır. Meşhur tarihçileri Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Ya'kûbî'dir. Coğrafya ilminde Mes'ûdî, Matematik ve Fizik ilimlerinde Ebu'l Hasen b. Heysem, Cebir ilminde Muhammed b. Musa el-Harezmi, Kimyada Cabir b. Hayyân'dır. Bunların dışında

<sup>7</sup> Ahmed Mamur el-Üseyrî, *Mûcizu't-târihi'l-İslâmî* (Riyad, 1996), 203.



eserleri Avrupa dillerine tercüme dilerek Modern Avrupa Rönesans'ında kendilerinden istifade edilmiş olan daha birçok kimse sayılabilir.

Halifelerin ilme ve alimlere önem vermesi, onları kendilerine yakın tutmaları ve cesaretlendirmeleri bu devirde entelektüel gelişmişlik üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Bu halifeler arasında en önemli konuma sahip olanı, âlimleri, fakihleri, edipleri, şairleri ve yazarları çevresinde bulunduran, onları araştırmaya ve yazmaya teşvik eden, araştırma ve çalışmalarında ihtiyaçları olan her şeyi onlara sağlamasıyla meşhur olmuş olan Halife Harun er-Reşîd'tir. Kaynak!

İkinci Abbasi döneminin siyasi zayıflığına ve bilimsel ve edebi hareket biçiminde Arap düşüncesinin yabancı düşünceyle karışmış olmasına rağmen ilmi hayat zengindi. Daru'l-Hikme Kurumu, kâğıt imalathaneleri ve cami halkaları hitabetin zayıflığına rağmen bu devirde büyük kaynaklardır. Diğer yandan öğüt ve vaazlar divan risalelerini ilerletmiş ve geliştirmiştir. Kaynak!

Müslümanlar sadece çeviri yapmakla yetinmemiş aksine tercüme etmiş oldukları ilimlere birtakım yenilikler getirerek ilave ve katkıda bulunmuş, dünya kültürüne hizmet etmede çok büyük rol oynamıştır. Karanlık çağlarda bu kitapları teslim aldıklarında bu ilimleri belli bir yok oluştan kurtarmış ve yeniden canlandırmışlardır. Enstitüleri, üniversiteleri ve araştırmaları aracılığıyla bu çalışmalar Avrupa'ya kadar ulaşmış, Arapçanın büyük bir birikimi Latince'ye çevrilmiştir. Bu, modern Avrupa kültürünün temeli ve Avrupa Rönesans'ına yol açan en önemli nedenlerden biri olmuştur. Bu dönemde rasathane, üniversite kütüphanesi ve çeviri heyeti ile ilk bilimsel enstitü olan Beytü'l-Hikme kurulmuştur. Tasnif ve tercümede ilmi faaliyetinin en üst mertebesine, bu faaliyetlere büyük bir özen gösteren, parasının ve vaktinin büyük bir kısmını bu gaye için sarf eden Me'mun'un hükümdarlığı döneminde ulaşılmıştır.<sup>8</sup>

Beytü'l-Hikme, idari yönetimi ve dil bilen âlimler arasından seçilen bir müdür tarafından denetleniyordu. Tercümanların yanı sıra, Beytü'l-Hikme'de kitapları, ciltleri ve diğer çalışmaları depolayan nasihler ve çalışanlar vardı. O dönemin en büyük astronomik gözlemlerinden biri olan rasathanede en büyük Müslüman astronomlar çalışmış ve bu rasathane sayesinde yerçekimi olayını açıklayabilmiş,

---

<sup>8</sup> Halife Hasan, *ed-Devletu'l-Abbâsî: Kıyâmuhá ve sükutuhâ* (Kahire, ts.), 251-254.

enlemi belirleyebilmiş ve dünyanın çevre uzunluğunu ölçebilmişlerdir. Beytü'l-Hikme, 656/1258 yılında Moğollar Bağdat'a baskın yapana kadar ayakta kaldı.<sup>9</sup>

İkinci Abbasi döneminde Abbasi devletini etkileyen siyasi çürümeye rağmen, edebiyat, şiir ve nesir gelişmeye devam etmiştir. Bu, birkaç faktörden kaynaklanmaktadır:

- Halifeler, Fars, Hint ve Yunan gibi diğer medeniyetlerden ilim nakletme hevesindeydiler.

- Tercümeyi teşvik eden, inceleyen, tahlil eden ve bu eserlere eklemeler yapan Araplar sadece râvi değildi.

- Dini kültürün gelişmesi, tefsir ve hadis ilimlerine yönelik yükselen ilgi.

- Dil bilimlerinin gelişmesi, gramerde Basra ve Küfe ekollerinin ortaya çıkışı, edebiyat eleştirisine ilgi ve Arap şiirinde yeni bir akımın ortaya çıkışı Arap şiirini inşa etme metodolojisinde bir tür yenilik getirdi.<sup>10</sup>

### 1.3. HOCALARI

Bağdat'ta ders aldığı hocaları İsmail el-Kadı, Muhammed b. Abdullah el-Hadremî'dir.<sup>11</sup> Kendisinden hadis rivayet ettiği hocaları İsmail b. İshak el-Kadı, Ahmed b. Yahya el-Helvânî, Muhammed b. Abdullah bin Süleyman el-Hazremî'dir.

Kerhî'nin hocalarına kısaca değineceğiz:

#### 1.3.1. Kadı Ebû Hâzim

el-Hidâye sahibinin Rahn'da zikrettiği Basra asıllı Abdülhamid b. Abdülaziz el-Kadı Ebu Hâzim ilmini amcası Bekr el-'Ami'den almıştır. Şam, Küfe ve Kerh'te kadılık görevini üstlenmiştir. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ebû Tâhir ed-Debbâs gibi fakihlerden fıkıh tahsil etmiştir. Ebü'l-Hasen el-Kerhî onunla tanışıp meclisine katıldı. Mu'tezîd billah ve oğlu el-Müktefâ billah'ın hükümdarlıklarında kadılık yapmıştır. 292/905 yılında vefat etmiştir.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Muhammed b. Afifi el-Bâcûrî el-Hudârî, *ed-Devletu'l-'Abbasiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986), 231.

<sup>10</sup> Muhammed Sühel Teffûş, *Târîhu devleti'l-'Abbasiyye* (Dâru'n-Nefâis, 2009), 134.

<sup>11</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 12/74; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/742.

<sup>12</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/66.

### 1.3.2. Ebû Sa'îd el-Berdaî

Bağdat'ta yaşamış olan Ahmed b. Hüseyin Ebû Sa'îd el-Berdaî, döneminde Bağdat'ın önde gelen büyük fakihlerinden biridir. Ebû Ali ed-Dekkâk, Musa b. Nasr er-Râzî'den fıkıh öğrenmiştir. Ebü'l Hasen el-Kerhî, Ebû Tâhir ed-Debbâs ve Kadı Ömer et-Taberî ise kendisinden fıkıh tahsil etmiştir.<sup>13</sup>

### 1.4. TALEBELERİ

Kerhî hayatı boyunca birçok öğrenci yetiştirmiştir. Ebû Ömer b. Huyeyeyh, Ebû Hafs b. Şahin, Hakim Abdullah b. el-Ekfânî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Râzî el-Hafnî, Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed el-Tenûhî, Ebû Bekir ed-Dâmegânî, Ebû Ali eş-Şâşî ve Ebû Abdillâh el-Basrî bunlardan bazılarıdır.<sup>14</sup>

### 1.5. İLMİ KİŞİLİĞİ

Bağdat'ta tedrisat Ebû Hâzım el-Kadı ve Ebû Sa'îd el-Berdaî'den sonra Ebü'l-Hasan el-Kerhî'ye geçmiştir.

Kerhî yaşadığı dönemde mezhebin önde gelen âlimidir. Yetiştirdiği talebeleri İslam coğrafyasına yayılmıştır. Kerhî, ilmi birikimi, rivayetlere olan hakimiyeti yanında zâhid ve âbid kişiliğe sahip bir âlimdi.<sup>15</sup>

### 1.6. ZÜHD VE TAKVASI

Ebü'l-Hasan el-Kerhî ömrünün sonlarına doğru felç geçirince talebe ve arkadaşlarından Ebû Bekir ed-Dâmegânî, Ebû Ali eş-Şâşî ve Ebû Abdillâh el-Basrî ziyaretine geldiler. Ziyaretten sonra aralarında “bu, bakım ve tedavi gerektiren bir hastalıktır, Kerhî ise yoksul biridir ve bunu insanlardan temin etmek hoş olmaz. Bu nedenle Seyfüddevle'den (ö. 356/967) bu konuda yardım etmesini istememiz gerekir” diye istişarede bulundular. Nitekim öyle de yaptılar. Kerhî onların içinde oldukları durumu hissetmiş, ne yapmaya çalıştıklarını sormuş, aldığı cevap üzerine ağlamış ve “Allah'ım, rızkımı ancak döneceğim yerden kıl” diye dua etmiştir. Seyfüddevle

<sup>13</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/66.

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/426 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/337; Zâhirî, *en-Nucûmu'z-zâhira*, 3/306.

<sup>15</sup> Bağdadî, *Târîhu Bağdât*, 12/74.

kendisine bir şey getiremeden vefat etmiştir. Bu olayın ardından Seyfüddevle on bin dirhemle beraber bir mektup göndermiş ve Kerhî gibi yoksul olanlara destek olacağı sözünü vererek tüm dirhemleri tasadduk etmiştir.<sup>16</sup>

### 1.7. ESERLERİ VE VEFATI

*el-Muhtasar, Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr, Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr, Mes'ele fi'l-eşribe ve tahlîli nebîzi't-temr* başlıklı kitapların tamamı Hanefî fikhıyla ilgili yazdığı eserleridir.<sup>17</sup>

Ebü'l-Hasen el-Kerhî, 340/952 yılı Şaban ayının on beşinci gecesinde seksen yaşında vefat etmiştir.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/743.

<sup>17</sup> H. Yunus Apaydın, “Kerhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

<sup>18</sup> Bağdadî, *Târîhu Bağdât*, 12/74; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/743.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İMAM KERHÎ'NİN İBADETLERLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

#### 2.1. TAHARET/TEMİZLİK

Hanefî mezhep alimleri başı mesh etmenin bir kere olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu konudaki delilleri “başlarınızı meshedin” (Maide, 6) Âyet-i kerimesidir. Naslarda bir fiili yapmaya dair gelen mutlak emirler karine olmaması halinde tekrarı gerektirmezler. Diğer yandan başın ne kadar mesh edileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda üç görüş vardır. Zahirü’r Rivayeye göre bir elin üç parmağı kadar mesh edilir. İmam-ı Azam bunu başın dörtte biri olarak takdir etmiştir.<sup>1</sup>

Kerhî, bu konuda Tahavî'nin de savunduğu “nasiye/perçem miktarı kadar mesh etme” görüşünü ileri sürmüştür.<sup>2</sup>

Semerkindî der ki: Bu konuda sahih olan âyet-i kerimeden dolayı Zahirü’r Rivaye görüşüdür. Mesh, aletle yapılır ki bu alet adeten elin parmaklarıdır. Bunlar da üç parmakdır. Bu durumda ayetin takdiri şöyledir: Başlarınızı ellerinizin üç parmağı ile mesh edin.<sup>3</sup>

Mâlikîler, mezhepte meşhûr olan başın tamamını mesh etmenin farz, biraz kalırsa câiz olmadığı görüşündedirler.<sup>4</sup> Mâlikîlerden bir kısmı da başın bir kısmını hatta perçemini mesh etmenin yeterli olacağı görüşündedirler.<sup>5</sup>

Şâfîiler, kendisine mesh denilecek kadarın bir temasın yeterli olacağı ve bir miktar belirlenmeyeceği görüşündedirler.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-şanâ’i ‘ fi tertibi’s-şerâ’i ‘* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 1/4.

<sup>2</sup> Alaüddin Semerkandî, *Tuhfetü’l-Fukaha* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1984), 1/9.

<sup>3</sup> Semerkandî, *Tuhfetü’l-Fukaha*, 1/9.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî el-Hattâb, *Mevâhibü’l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl* (Dâru’l-Fikr, 1992), 1/202.

<sup>5</sup> Ahmed b. Ganîm b. Sâlim en-Nefrâvî, *el-Fevâkihu’d-Devvânî ‘alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Şayravânî* (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1995), 1/142.

<sup>6</sup> Ebû’l-Mehâsin er-Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, thk. Târiğ Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 14/1/93.

Hanbelîler, başı ne kadar mesh ederse etsin bir veya iki elle mesh etmenin yeterli olduğu ancak ellerin başın önünden enseye kadar götürülmesi ve sonra tekrar baş tarafına döndürülmesi ile tamamını mesh etmenin müstehab olduğu görüşündedirler.<sup>7</sup>

Bu konudaki ihtilaf, Arap dilinde kullanılan “ba” harfi cerrinin birçok manasının bulunmasından kaynaklanmaktadır. Zira burada geçen “ba” harfi hem ziyadelik, hem de teb‘îz (kısmen) anlamlarına gelmektedir. Harfin zaid olduğunu savunanlara göre başın tamamını meshetmek gerekir. Teb‘îz için olduğunu savunanlara göre ise birazını meshetmek yeterlidir.<sup>8</sup>

Bu görüşü savunanlar Muğîre’den gelen şu hadisle istidlalde bulunmuşlardır: “Allah Resulü (s.a.v.) abdest aldı, perçemini meshetti, sarığının ve iki ayak mestlerinin üzerine meshetti.”<sup>9</sup>

İmam Ebû Hanîfe, meshi başın dörtte biri olarak takdir etti. İmam Kerhî, bazı Mâlikîlerin de savunduğu görüşe göre başı mesh etmenin perçem miktarı olduğunu savunarak Hanefî mezhebine muhalefet etmiştir. Şâfiîler ve Hanbelîler ise meshin miktarı konusunda bir takdirde bulunmamıştır.

### 2.1.1. Hades/Abdestsizlik Konusu

Hades manevi kirlilik demektir. Abdestsizlik ve cünüplük hades şeklinde adlandırılır. Biri hakiki diğeri hükmi olmak üzere iki çeşit hadesten söz edilmektedir. Hakiki olan, ister iki yoldan (ön ve arka), ister olağan veya olağandışı başka yollardan, az veya çok olsun, necasetin canlı insandan çıkması ile hades oluşur. Çıkış iki yoldan biri ile veya iki yol dışında mutad olmayan bir yolla olur. İki yoldan olan necaset hades diye isimlendirilmiştir.<sup>10</sup> Et, kurtçuk, çocuk vb. özünde temiz şeylerden çıkan her şey için de aynı şey geçerlidir. Zira, bu şeyler özü itibariyle temiz olsa da necaset eserinden halî olması mümkün değildir. (Anlaşılmıyor!) Yellenmenin ise, arkadan (dubur) çıktığı takdirde abdesti bozduğu icma ile sabittir.<sup>11</sup> Kadının veya erkeğin ön avretinden

<sup>7</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi fî fîkhi'l-İmâm Ahmed* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/1/54.

<sup>8</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1/19.

<sup>9</sup> Sahih-i Müslim, babu'l-meshi 'ala'n-nâsiye ve'l-'imame, No: 247, 1/231.

<sup>10</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/18.

<sup>11</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, ts.), 1/83; Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/18.

çıkması konusunda ihtilaf yaşanmıştır. Bazıları kötü kokulu ise bozar demiştir. İmam Muhammed ise mutlak olarak bozduğunu ileri sürmüştür.

Kerhî, bir erkeğin idrar yaptığı mahalden yellenmesinin tasavvur edilemeyeceğine inanır. Ancak bu durum, kadın için düşünülebilir. Böyle bir durumda abdest alması müstehaptır. Çünkü yellenmenin necis olan yerden çıktığında kesinlik yoktur.<sup>12</sup>

Mâlikîler, kadının ön avretinden çıkan yellenmenin abdesti bozmadığı,<sup>13</sup> Şâfiîler ise bozduğu kanaatindedirler.<sup>14</sup>

Hanbelîler, kadının ön avretinden yel geldiği meselesinin bilinmediğini, kimseden bunun varlığına dair bir şey bilmediklerini ve bu yüzden de abdesti bozmadığı görüşünü savunmuşlardır.<sup>15</sup>

Mâlikîler ve Hanbelîler, kadının ön avret mahallinden çıkan yellenmenin abdesti bozmadığı konusunda İmam Kerhî ile aynı görüşte birleşmişlerdir. Şâfiîler ise, yellenmenin abdesti bozduğu konusunda İmam Muhammed'le ittifak etmişlerdir. Hanbelîlere gelince onlar cumhurun aksine bunun varlığını tasavvur bile edememişlerdir.

### 2.1.2. Meni Konusu

Hiç ihtilaf yoktur ki meni elbiseye bulaşır ve kurursa, istihsanen ovalamakla temiz olur. Ancak kıyaseten bu temiz olmuş olmaz. Meni yaş olduğu takdirde, yıkamadan başka bir yolla tahir hale gelmesi mümkün değildir. Nitekim Aişe (r.a.)'tan gelen bir rivayete göre kendisi şöyle demiştir: Resulullah (s.a.v.)'in elbisesinden kuru ise meniyi ovalar, yaş ise yıkardım.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/83; Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/18.

<sup>13</sup> Abdülkerîm b. Muhammed Râfi'î, *Fethu'l-'Azîz= Şerhu'l-Vecîz* (Dâru'l-Fikr, ts.), 2/9.

<sup>14</sup> Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Adevî ed-Derdîr - Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtaşarı Sîdî Halîl ve Hâşiyetu'd-Desûkî* (Dâru'l-Fikr, ts.), 1/118.

<sup>15</sup> Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Behûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/123.

<sup>16</sup> Sünen-ü Darekutnî, Babu mâ verade fi tahareti'l-meniyyi, no: 449, 1/226; Ebu 'Avane bu hadisi Müstahrec'inde tahrir etmiş ve Mürsel olarak değerlendirmiştir. Hafız, meniyi ovalanmasıyla ilgili hadisi İbnu'l Carud'un el-Müntekâ isimli eserinde sahih bir yolla rivayet ettiğini söylemektedir. Yıkınmasına gelince bunun aslı yoktur. Ruba'î, *Fethu'l-ğaffar*, 1/28.

Ama vücutta bulunursa ve kurursa, o zaman Ebû Hanîfe, ovalamakla temizlenmediğini savundu; Bunun nedeni, temel kaideye göre elbisenin yıkanmadan temizlenmemesidir, fakat biz bunun temiz olduğunu hadis yoluyla bilmekteyiz. Nitekim elbisedeki meninin çitileme ve ovmayla temizlenebileceği hadisle sabittir. Bedende meydana gelen aynı durumun temel kaideden dolayı ovalamakla temiz olabileceği muhtemel değildir.<sup>17</sup>

Kerhî'ye göre elbise üzerindeki meninin ovalamakla temiz olacağına dair hadisten beden için de geçerli bir sonucun elde edilmesi düşünülür. Ona göre bedene göre daha emici olan elbisedeki meninin ovalanmasıyla elbise temizleniyorsa evla kıyas gereği bedenin üzerindeki meninin ovalanması onun temizlendiği anlamına gelir.<sup>18</sup>

Mâlikîler<sup>19</sup> ve Şâfiîler,<sup>20</sup> bedeni necis yapan şeyin elbiseyi de necis yapacağını ve su ile yıkanmadıkça elbisede bulunan meniyi ovalayarak çıkarmanın yeterli olmayacağını savunurlar. Hanbelîler ise ne elbiseyi ne de bedeni yıkamanın gerekmediği görüşündedirler.<sup>21</sup>

Sonuç olarak, Mâlikî ve Şâfiîler, bedende kurumuş olan meninin necis olduğu konusunda Ebû Hanîfe ile ittifak etmişlerdir. Hanbelîler ise bedenin temizliği konusunda Kerhî ile aynı görüşü savunmuşlardır. Kerhî bu hükme kıyas yoluyla ulaşmıştır.

### 2.1.3. Kuyu Suları

Hanefilere göre kuyuda fare ölürse, fare çıkarıldıktan sonra kuyudan yirmi kova veya otuz kova çıkarılmakla kuyu temizlenmiş olur. Otuz kova su çıkarılması, ihtiyata uygun olandır. yani yirmi kova farz, otuz kova daha ihtiyatlıdır. Fare çıkarılmadan atılan yirmi kova su, temizlik için yeterli değildir. Fare çıkarıldıktan sonra çekilen kovalardan suya düşen damlalar zarar vermez. Son kova başka bir kuyuya dökülürse

<sup>17</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/70.

<sup>18</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 1/84.

<sup>19</sup> Halef b. Ebî Kâsım Kayrevânî, *et-Tehzib fi ihtisârî'l-Müdevvene* (Abu Dabi: Dâru'l-Buhûş li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002), 1/189.

<sup>20</sup> Süleyman b. Muhammed el-Büceyrimî, *Hâşiyetu'l-Büceyrimî* (Dâru'l-Fikr, 1995), 1/60.

<sup>21</sup> Behûtî, *Keşşafu'l-kina 'an metni'l-ikna'*, 1/140.



birinci kuyuya dökülen kovanın aynısı gibi bir kova akıtılması gerekir. Necis kuyudan çekilen birinci kova temiz bir kuyuya dökülse, oradan yirmi kova çıkarması gerekir.<sup>22</sup>

İmam Kerhî'ye göre birinci kovanın suyu gibi diğer kovanın suyu da necistir, aralarında bir fark tespit etmek mümkün değildir. Bu, tıpkı üç suyla yıkanmış olan bir elbiseye benzer; üçüncü su, necasette birinci su gibidir ve başka temiz bir elbiseye temas ettiği zaman onu necis yapar.<sup>23</sup> Ancak Hanefîlere göre son kovadaki su ilk kovadaki suya göre daha hafiftir. Çünkü birinci kova çekildiğinde necis suyun kuyuda ve fareyle temasının olduğundan yakınlık varken son kovada böyle bir kat'ilikten bahsedilemez; zira farenin temas etmiş olduğu suyun daha önce çekilen kovalarla çekilmiş olması muhtemeldir.<sup>24</sup>

Mâlikîler bu konuda herhangi bir sayı zikretmemiş su temiz olana kadar veya temiz olduğu kanaati oluşana kadar çekilir demiştir.<sup>25</sup> Şâfiîlere göre yirmi kova çekilmesi yeterlidir, geri kalanı temizdir.<sup>26</sup> Hanbelîlere göre ise suyun tadı ve kokusu değişmemişse su necis olmuş olmaz.<sup>27</sup>

Sonuç olarak, Şâfiîler, yirmi kovanın çekilmesinde Hanefîlerle ittifak etmiştir. İmam Kerhî kuyudaki tüm suyun necis olduğu ve ilk kovayla son kovadaki suyun necaset bakımından eşit olduğu konusunda Hanefîlere muhalefet etmiştir. Mâlikîler ne kadar kova su akıtılacağı konusunda herhangi bir sayı ve sınır beyan etmemişlerdir. Hanbelîler ise suyun vasıflarından biri değişmediği sürece suyun necis olmadığına hükmetmişlerdir.

#### 2.1.4. Kedinin Su Artığı/İçtiği Su

Hakiki taharet<sup>28</sup>, necasetten taharettir. Bu necasetlerin türlerini beyan ederken Hanefîler mekruh olan su artıklarını da zikretmiştir. Bu artıklar kartal, şahin, çaylak

<sup>22</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/90.

<sup>23</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/91.

<sup>24</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/90.

<sup>25</sup> Ebü Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/131.

<sup>26</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr fî fîkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î ve huve Şerhu Muhtaşar el-Muzenî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/338.

<sup>27</sup> Ebü Dâvûd ibn 'Amr el-Ezdî es-Sicistânî, *Mesâ'ilu'l-İmâm Ahmed Rivâyetu Ebî Dâvûd es-Sicistânî*, thk. Ebî Mu'âz Târiq b. 'Ivağullah b. Muḥammed (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 1/5.

<sup>28</sup> Taharet sözlükte temizlik anlamına gelir, zıddı denestir. Şer'î olarak anlamı ise belli organları yıkamaktan ibarettir. Rağıyyüddîn Ebü Bekr b. 'Alî b. Muḥammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire* (el-Matba'atü'l-Ḥayriyye, 1904), 1/3.

gibi yırtıcı kuşların içtiği sulardır. Tüm Hanefiler bu konuda hemfikirdir. Ancak kedinin içtiği suda aynı ittifak yoktur. Hanefilerden İmam Ebû Yûsuf'un<sup>29</sup> dışındaki diğer tüm âlimlere göre bu su mekruhtur. Kerahetin hangi türü olduğu konusunda ihtilaf vardır: Hanefilerin cumhuruna göre bu su tahrimen mekruhtur. Zira kedinin etinin haram olması suyun kerahetinin tahrîme daha yakın olduğuna delalet etmektedir.

İmam Kerhî, kedinin necis olmadığından suyu tenzîhen mekruhtur demiştir. Kedi leş yediği için ağzında necasetin bulunması genellikle muhtemel olduğundan artığı mekruh sayılmıştır.<sup>30</sup> Ebû Yûsuf'a göre kedinin artığı mekruh değildir.<sup>31</sup>

Mâlikîler<sup>32</sup>, Şâfiîler<sup>33</sup> ve Hanbelîlere<sup>34</sup> göre de kedinin suyu temizdir, mekruh değildir.

Görüldüğü üzere Kerhî, kerahetin tenzîhen olup tahrîmen olmadığı hususunda Hanefilerin cumhuruna muhalefet etmiştir. Ebû Yûsuf ise kedinin artığının mekruh olmadığı konusunda cumhurla (diğer üç mezheple) ittifak etmiştir.

### 2.1.5. Suların Necaseti Konusu

Su durgun olup içine necaset düşerse, az olursa necis olur, çok olursa necis olmaz. Azlık ve çokluk için ölçü şu şekildedir: Suyun bir kısmı (çırpılarak) hareket ettirildiğinde diğer taraftaki kısmına ulaşacak bir vaziyette ise o zaman az, ulaşamayacak bir vaziyette ise o zaman çok kabul edilir. Bahsi geçen suyun ulaşması konusunda farklı izahlar getirilmiştir:

Mütekaddîmîn âlimlere göre bu vaziyet suyu hareket ettirmekle anlaşılır. Suyun bir tarafı çırpılarak hareket ettirildiğinde diğer taraf da hareket ediyorsa bu ulaşmış demektir. Aksi olursa ulaşmamış demektir.

<sup>29</sup> Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî el-Bâbertî, *el- 'Înâye şerhu'l-Hidâye* (Mısır: Şeriketu Mektebe, 1970), 1/111.

<sup>30</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/51; Baberti, *el- 'Înâye*, 1/112; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/20.

<sup>31</sup> Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî Burhâneddîn, *el-Muhtûtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/126.

<sup>32</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-taḥşîl* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/112.

<sup>33</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttaḥîn*, thk. Zuheyr eş-Şâşî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 1/33.

<sup>34</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî vd. (Mısır: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1/38.

Müteahhirîn âlimlerden bazısı renge, bazısı suyun bulanmasına, diğer bazıları ise eni ve boyunun 10'ar arşın olup olmamasına bakmıştır. 10'ar arşın olduğu takdirde, hareket ettirildiğinde tarafları birbirine ulaşamayan su, daha altında olursa bu tarafları birbirine ulaşmış su olarak kabul edilir.<sup>35</sup>

Kerhî ise bu konuda herhangi bir takdire gitmemiş hükmü zann-ı galibe bırakmıştır. Kişi böyle bir suya bakar; necasetin abdest aldığı yere ulaştığı kanaati ulaşmadığı kanaatinden daha ağır basarsa bu suyla abdest almak caiz değildir. Zira, yakîn bir bilgi olmadığı zaman zann-ı galip delil kabul edilir.<sup>36</sup>

Bu konuda ihtilafın sebebi, konu hakkındaki hadislerin yorumlanmasına dayanmaktadır. Zira Ebû Hureyre'den gelen “*sizden biri uykusundan uyandığında, elinin geceyi nerede geçirdiğini bilmeyeceği için üç defa yıkamadan elini kaba sokmasın.*” ve “*Sizden biriniz akan suya bevl ettikten sonra orada gusletmesin*” hadisleri zahiren, az bir necasetin az bir suyu necis kılacağı gibi anlayışa sebep olmaktadır.<sup>37</sup>

Sonuç olarak Kerhî, necaset durgun ama çok olan bir suya düştüğünde herhangi takdirin olmadığı hususunda Hanefilere muhalefet etmiştir.

Hanefilere göre elbiseye veya bedene bir necaset isabet ederse; necasetin galîz/ağır veya hafif, az veya çok olması kaçınılmazdır. Ağır necasetlerde az ile çok arasındaki fark bir dirhem ile tayin edilmiştir. Dirhemden neyin kastedildiği beyan edilmeksizin necaset bir dirhemden büyük olduğu zaman çok, bir dirhem kadar veya altında olduğu zaman az kabul edilmiştir. İmam Kerhî, büyük dirhem alan ölçüsünü zikretmiştir.<sup>38</sup>

### **2.1.6. Yara Bölgesinden Taşmamış Olan Akıcı Kan**

Bir kimse yan yatarak namaz kılar ve kendisine vücudunda bulunan böyle bir yaradan bir dirhemden fazla necaset isabet ederse namazı caizdir. Kerhî de bu görüşü savunmuştur. İmam Muhammed, necis olduğunu savunmuştur.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/57.

<sup>36</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/57; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr şerhu'l-Hidâye* (Mısır: Şeriketu Mektebe, 1970), 1/77.

<sup>37</sup> İbni Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 1/30.

<sup>38</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/64.

<sup>39</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Şeriketu Mektebe, 1966), 1/135.

Mâlikîler<sup>40</sup> ve Şâfiîler<sup>41</sup> çok olan necaseti bir dirhemin ağırlığı değil, alanı kadar takdir etmişlerdir. Hanbelîler<sup>42</sup> ise mutedil bir insanın fahiş gördüğü kadardır diye takdir etmişler.

Az necaset meselesinde bu ihtilafın sebebi isticmar (taşla taharet) ile ilgili gelen hadislere kıyas etmekten kaynaklanmaktadır. Zira isticmar ile her ne kadar bir taharet meydana geliyor olsa da necaset mahhalinde az da olsa bir necasetin kaldığı bilinen bir şeydir. Buna kıyas etmeyi caiz görenler, her az olan necaseti isticmardaki necasete kıyas etmiş ve bu yüzden mahrecin (dübur) alanına kıyas ederek miktarı bir dirhem olarak tayin etmiştir. Taşla taharet sonrası kalan necaseti ruhsat olarak görenler ise ruhsatlara kıyas yapmanın caiz olmadığı ilkesinden hareketle buna cevaz vermemişlerdir.<sup>43</sup>

Sonuç olarak, Mâlikîler<sup>44</sup> ve Şâfiîler<sup>45</sup>, necasetin takdirinde dirhemin ağırlığını değil alanının esas almada Kerhî'yle aynı görüşte ittifak etmişlerdir. Hanefîler<sup>46</sup> dirhemden neyi kastettiklerini açıklamamışlardır. Diğer yandan Hanbelîler ise necasetin takdirini insanların örfüne bırakmıştır.

### 2.1.7. Necasetin Giderilmesi

Hanefîlere göre insan bedeninden çıkmasıyla abdesti veya guslü gerektiren her şey necasettir. Bu konuda mezhep içinde ittifak vardır. Küçük abdest, büyük abdest, kan, irin, ağız dolusu kusmuk, hayız, nifas ve istihaze kanları, vedi, mezi ve meni gibi... hükmî necasetin hakiki necasete göre en büyük hades olduğu ve küçük olan hadesin bir kereyle yıkamakla geçtiği birkaç kere gerekmediği konularında da herhangi bir ihtilaf yaşanmamıştır. Ancak gözle görünmeyen hakiki necasette ihtilaf etmişlerdir.

<sup>40</sup> Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî*, 1/284.

<sup>41</sup> Yahyâ b. Ebû'l-Hayr İmrânî, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm 'ş-Şâfi'î*, thk. Kâsim Muhammed en-Nürî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2000), 13/1/213.

<sup>42</sup> İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/59.

<sup>43</sup> İsticmâr: Kaza-i hacetten sonra taharet için alınan küçük taşlarla yapılan temizleme işlemidir. Remyu'l-cimar'da kullanılan taşlara verilen isim de bundandır. Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-envâr 'alâ şihâhi'l-âşâr* (Dâru't-Turâs, ts.), 1/152.

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 1/88.

<sup>45</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/49.

<sup>46</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/74.

Hanefilerin cumhuruna göre böyle bir necasetin bulaştığı bir elbise her bir yıkamadan sonra sıkılmak suretiyle üç kere yıkanır.<sup>47</sup>

Gözle görülmeyen necasetin temizliğinin hangi ölçüye göre yapılacağı konusunda mezhep uleması arasında bazı görüş ayrılıkları dikkati çekmektedir.<sup>48</sup> Zann-ı gâlibin esas alınmasına dair öne çıkan görüşte de ölçü konusunda ayrıntılar söz konusudur. Bazı âlimler bunu üç yıkama olarak takdir ederken bazıları kalben tatmin olma durumunu esas almaktadır. Kerhî, mutlak zann-ı gâlibi esas almıştır. Bu bir yıkama ile de sağlanabilir. Kaynaklarda üç defa yıkamanın zâhiru'r-rivâye görüş olduğuna dair bilgiler yer almaktadır. Zann-ı gâlibin esas alınmasının Irak Hanefilerinin, üç yıkamanın ise Buhara Hanefilerinin tercihi olduğu da nakledilmektedir.<sup>49</sup> İhtilafın kaynağı, konuya dair hadislere farklı yaklaşımlardır.

### 2.1.8. Mest Üzerine Mesh Yapmak

Hanefilere göre mestleri giydikten sonra abdestin bozulduğu andan itibaren mukim kimse bir gün bir gece, misafir ise üç gün üç gece mest üzerine mesh yapar. Meshin şartı, el parmaklarından üç parmak kadar mesh yapmaktır.<sup>50</sup>

Kerhî'ye göre süreler aynı olmakla beraber mesh edilecek miktarın ayak parmaklarından üç parmak kadar olması gerekir. Zira mesh, ayak üzerine yapılmaktadır ve üç parmak mesh edilecek yer itibariyle ekser olanıdır. Mest yırtıklarında olduğu gibi ekser olan küllün/bütünün yerine geçmektedir.<sup>51</sup>

Bu konuda Hanefî ulemasından Zeyla'î, mesh aleti açısından birinci görüşü daha isabetli bulur. Çünkü mesh etmek nesneye değil özneye isnad edilen bir fiildir, dolayısıyla başı mesh etmede olduğu gibi ayaklarda da elin parmakları alet olmalıdır.<sup>52</sup>

Mâlikîlere göre mestlerin üst kısmı bütünüyle meshedilmelidir.<sup>53</sup> Şâfiîlere göre mestlerin üst kısmından bir parmaklık bir yere meshetmek yeterlidir. Bu da herhangi

<sup>47</sup> İbn Maze, *el-Muhitu'l-bürhânî*, 1/196.

<sup>48</sup> İbn Maze, *el-Muhitu'l-bürhânî*, 1/197.

<sup>49</sup> İbn Maze, *el-Muhitu'l-bürhânî*, 1/197; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/331.

<sup>50</sup> Ebü'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd el-Mevşilî, *el-İhtiyâr li ta'alili'l-Muhtâr* (Beyrut: Matba'atü'l-Ḥalebî, 1937), 1/24.

<sup>51</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi'*, 1/12; Bâbertî, *el-İnaye*, 1/150.

<sup>52</sup> Ebü Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥakâ'ik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik* (Kahire: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314), 1/48.

<sup>53</sup> Şihâbeddin el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Se'îd A'râb (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994), 1/328.

bir şeyle veya bir odun parçası vasıtasıyla da yapılırsa geçerlidir.<sup>54</sup> Hanbelîlere göre mestlerin üstünün yarısından fazlasını meshetmek yeterlidir.<sup>55</sup>

Sonuç olarak Kerhî, mesh miktarının ayak parmaklarından üç parmak kadar olması gerektiğini savunmuştur. Bu görüşü ile diğer Hanefî imamlarına muhalefet etmiştir. Fakihlerin cumhuru, meshin miktarında bir tahditte bulunmamıştır.

### 2.1.8. Hayız Konusu

Hayız, lohusa ve cünüp olan kimselerin bir ayet veya daha fazla Kur'ân okuması caiz değildir. Bir ayet altında okumalarında beis yoktur. Bu konudaki delil, İbn Ömer'in rivayet etmiş olduğu "Hayız, lohusa ve cünüp kimseler Kur'ân'dan bir şey okuyamaz"<sup>56</sup> hadisidir.<sup>57</sup>

Kerhî'ye göre âdetli bir kadının, âyetin tamamını okuması caiz olmadığı gibi, Kur'ân okumak niyetiyle bir âyetten daha azını okuması da caiz değildir. Çünkü az veya çok okunan her şey Kur'ân'dır.<sup>58</sup> Bir âyetten daha azından kasıt, âyetin bir parçası olacak ve kişiyi okur kılacak miktardır. Bu yüzden kelime kelime Kur'ân öğreten kişi kıraat yapmış sayılmaz.<sup>59</sup>

Mâlikîler, hayızlı kadının Kur'an'ı okumasının ancak hayız kesildikten sonra ve yıkanmadan önce yasaklandığına inanıyor.<sup>60</sup> Şâfiî mezhebinin iki görüşünden birine<sup>61</sup> ve Hanbelîlere<sup>62</sup> göre âdetlinin Kur'ân okuması haramdır. Şâfiîlerin diğer görüşüne göre ise haram değildir.<sup>63</sup>

<sup>54</sup> Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 14/1/300.

<sup>55</sup> Ebû'l-Ḥattâb Maḥfûz b. Aḥmed el-Kelvezânî, *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebû 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî*, thk. 'Abdullaṭîf Ḥumeym el-Faḥl (Kuveyt: Mü'essesetü'l-Girâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004), 56.

<sup>56</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/152; Bâbertî, *el-İnaye*, 1/150.

<sup>57</sup> Darekutnî, *Sünen*, no: 424, 1/211. İbni Abdulhadi bu hadisi batıl olarak değerlendirmiştir. Bkz. *Tenkîhu't-tahkik*, 1/236.

<sup>58</sup> Babertî, *el-İnaye*, 1/167.

<sup>59</sup> İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtar*, 1/173.

<sup>60</sup> Sâvî, *Hâşiyetü's-sâvî*, 1/216.

<sup>61</sup> Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/76.

<sup>62</sup> İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/106.

<sup>63</sup> İmâmu'l-Ḥaremeyn el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab fî Dirâyet'il-Mezheb*, thk. 'Abdül'azîm ed-Dîb (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2007), 1/99.

Bu ihtilafın sebebi, Hz. Ali'nin rivayet etmiş olduğu "Allah Resulü (s.a.v.) cünüplük hali dışında Kur'ân okumaktan menetmezdi."<sup>64</sup> hadisidir.

Bu ihtilafta bir grup âlim hayızlı kadının cünüp ile aynı hükme tabi tutmuş, diğer bir grup ise âdetli ile cünübü birbirinden ayırmış ve hayzın uzun süreli olmasından hareketle âdetli kadının istihsanen Kur'ân'dan biraz okumasına cevaz vermiştir.<sup>65</sup>

Sonuç olarak Kerhî, hayızlının az olsun çok olsun Kur'ân okumasına cevaz vermemiştir. Hanbelîler hayızlıya kıraatin haram olduğu hususunda Hanefîlerle aynı görüşü paylaşmıştır. Şu var ki Hanefîler bir âyetin altında okunmasına cevaz vermiştir.

### 2.1.9. Guslün Farz Olma Vakti

Hanefîler, hayız ve doğumun guslü gerektiren hususlar arasında olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>66</sup> Guslün kanın durduğu ve namazın farz olduğu durumlarda mı, yoksa sadece kanın kesilmesiyle mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefîlerin çoğunluğuna göre guslün farz olmasının sebebi, namaz kılmayı isteme ve cünüplüğün engel olduğu amelleri yerine getirme isteğidir.<sup>67</sup>

Kerhî ve Iraklı âlimler arasında genel kabul gören kanaate göre hayız ve doğumdan sonra guslün farz olması kanın durmasıyla, Buharalılara göre ise namazın farz olması iledir. Mezhepte tercih edilen ve İbn Âbidîn'in de desteklediği görüş budur.<sup>68</sup>

İbn Nüceym şöyle der: "Doğru olan, iki görüşten farklıdır, abdestsiz olana abdestin farz olmadığı, guslün ise cünüp, hayız ve lohusaya namaz farz olmadan önce guslün farz olduğu konusunda icma' oluşmuştur."<sup>69</sup>

<sup>64</sup> İbni Mâce, *Sünen*, No: 594, 1/195.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/55.

<sup>66</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-muhtâr*, 1/12; Haddâd, *el-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/11.

<sup>67</sup> Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/325.

<sup>68</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/86.

<sup>69</sup> Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/63.

## 2.2. NAMAZ

### 2.2.1. Öğle Namazının Son Vakti

Hanefiler, öğle namazının ilk vaktinin güneşin zevâle<sup>70</sup> doğru uzamasıyla başladığı hususunda ittifak etmişlerdir. Delili şu hadistir: “Öğlenin başlangıç vakti, güneşin zevale doğru uzamasıyla başlar.”<sup>71</sup>

Öğle namazının son vakti hususunda mezhep içinde ihtilaf vardır:

Birinci görüşe göre vaktin sonu her şeyin gölgesi iki katı olana kadardır. İkinci görüşe göre -ki bu Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in görüşüdür- fey-i zevâl hariç her şeyin gölge boyu bir katı olana kadardır.<sup>72</sup>

Kerhî’ye göre her şeyin gölge boyu tam iki katı olmaya yakın öğle namazının vakti sona erer, ancak ikindinin vakti hemen girmez. Gölge boyu tam iki katı olduğunda ikinci vakti girmiş olur.<sup>73</sup>

Mâlikîlere göre<sup>74</sup>, fey-i zevâl hariç her şeyin gölge boyu bir katı olana kadardır. Şâfiî<sup>75</sup> ve Hanbelîlere<sup>76</sup> göre her şeyin gölge boyu bir katı kadar olduğu zaman bu, öğle vaktinin son vaktidir.

Sonuç olarak, Kerhî, gölge boyu iki katı olduğunda ikinci vaktinin girdiği görüşünde yalnız kalmıştır. Her şeyin gölge boyu bir katı olduğunda öğle namazı vaktinin çıktığı konusunda ise Şâfiî, Hanbelî ve Hanefîlerin iki imamıyla aynı görüşü paylaşmıştır. Bu meselede yaşanan ihtilafın sebebi, konuyla ilgili birbirinden farklı şekilde gelen hadislerin varlığıdır.

---

<sup>70</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/142

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu’ayb el-‘Arnavut (Müessesetü’r-Risâle, 2001), 12/94, ( No. 7172).

<sup>72</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/142; Kâsânî, *Bedâi’u’s-senâi’*, 1/122.

<sup>73</sup> Cemâlüddin Ebû Muhammed ‘Ali b. Yahya Zekeriyya b. Mes‘ûd el-Enşârî, *el-Lübâb fi’l-Cem‘i beyne’s-Sünneti ve’l-Kitâb* (Dımaşk: Daru’l-Kalem; Daru’s-Şâmiyye, 1994), 1/160.

<sup>74</sup> İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî, *er-Risâle* (Dâru’l-Fikr, ts.), 24.

<sup>75</sup> İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi’l-İmam-ı’s-Şafi’i*, 2/25.

<sup>76</sup> İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/271.



### 2.2.2. Yatsı Namazını Geç Vakitte Kılmak

Hanefilerin cumhuruna göre kış gecelerinde yatsı namazını gecenin üçte biri geçinceye kadar bırakmak müstehâb, gecenin yarısına bırakmak ise mekruhtur.<sup>77</sup>

Kerhî'ye göre, gecenin üçte birini geçmemek kaydıyla, yatsı namazını ertelemek daha faziletlidir. Tahâvî de aynı görüştedir.<sup>78</sup>

Mâlikîlere göre, gecenin üçte birine bırakmak,<sup>79</sup> Şâfiîlere göre, gecenin üçte birini geçmediği sürece kılmak müstehaptır.<sup>80</sup> Hanbelîlere göre ise evla olan gecenin üçte biri geçmeden kılmaktır.<sup>81</sup>

Sonuç olarak, Şâfiîlerin, gecenin üçte birini geçmeyecek şekilde yatsı namazının ertelenmesinin müstehab; Kerhî, Mâlikî ve Hanbelîlerin de yatsıyı gecenin üçte birine bırakmanın müstehab olduğu konusunda Hanefilerin cumhuruyla ittifak ettiklerini görüyoruz. Bu konudaki görüş ayrılığının sebebi, konu ile ilgili hadisler ve onların yorumlanmasındaki farklı kanaatlerdir.

### 2.2.3. Kerâhet Vaktinde Namaz

Hanefiler, güneş doğarken, öğle vakti tam tepedeyken ve batarken namaz kılınmasının caiz olmadığı konusunda ittifak etmiş ise de bu vakitlerde kılınacak nafîle namazlar konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefî mezhebinin cumhuruna göre nafîle namazların bu vakitlerde kılınması kerahetle birlikte caizdir. Zira, bu namazlar ancak başladığı zaman farz olması sebebiyle nakıs bir farza sahiptir. Bu yüzden farziyeti gibi edası da nakıs olmuştur.<sup>82</sup>

Kerhî'ye göre bu vakitlerde nafîle kılmak mekruhtur; ancak eğer kişi namaza başlamışsa en iyi olanı namazı bozup mekruh olmayan bir vakitte kaza etmesidir.<sup>83</sup> Kerhî, bu vakitlerde cenaze namazı, tilavet secdesi, kaza ve nafîle namazlarını eda

<sup>77</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/103; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâ'î-t-Türâşi'l-'Arabî, ts.), 1/41.

<sup>78</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/83.

<sup>79</sup> Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devvânî*, 1/169.

<sup>80</sup> Râfi'î, *Fethu'l-'Azîz= Şerhu'l-Vecîz*, 3/57.

<sup>81</sup> Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983), 1/440.

<sup>82</sup> Bâbertî, *el-'înâye*, 1/231; Şeyhizâde, *Mecme'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (Dâru İhyâ'î-t-Türâşi'l-'Arabîyye, ts.), 1/72..

<sup>83</sup> Bâbertî, *el-'înâye*, 1/232.

etmenin caiz olmadığını, güneş değiştiğinde (göz kamaştırmayacak hale geldiğinde) de farz olan ikinci namazını kılmanın da mekruh olduğunu belirtmiştir.<sup>84</sup>

Mâlikîlere göre nafilâ namazı kılmanın keraheti, ikinci namazından sonra başlayıp güneş ışınlarının kaybolmasına kadar devam etmektedir. Güneş tamamen batana kadar kılmak ise haramdır. Ancak akşam namazı kılınana kadar keraheti geri dönmektedir.<sup>85</sup> Aynı şekilde Şâfiîlerde de bu vakitlerde nafilâ kılmak mekruh görülmüştür.<sup>86</sup> Hanbelîlere göre ise bu beş vaktin tamamında herhangi bir nafilâyeye başlamak haram görülmüştür.<sup>87</sup>

Sonuç olarak, fukahânın cumhuru, kerahet vakitlerinde mutlak nafilâ kılmayı mekruh; Hanbelîler ise haram saymıştır ki bu görüş, Kerhî'nin görüşüne yakındır. Şu kadar var ki, Kerhî böyle bir vakitte başlanmış bir nafilânın bozulup mübah bir vakitte kaza edilmesinin daha uygun olduğunu savunmuştur.

#### 2.2.4. Namazda Niyet

Hanefîler, namazdan önce yerine getirilmesi gereken şartların altı tane olduğu konusunda ittifak etmiştir. Bunlar: Hadesten taharet, necasetten taharet, setr-i avret, istikbal-i Kible ve niyettir.<sup>88</sup> Ancak, niyetin vakti hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefîlerin cumhuruna göre, kişi vakti girmiş olan namaz için niyet ile iftitah tekbiri arasına söz veya eylem gibi namazdan olmayan bir şeyi koymamak kaydıyla niyet eder. Niyetin, namaza aykırı bir eylem yapılmadığı sürece tekbire takdim edilmesi caizdir, ancak tekbirden sonrasına bırakılması muteber değildir. Zira niyetten önce yapılan şeyler niyetsiz gerçekleştiği için ibadet sayılamaz.<sup>89</sup>

Kerhî'ye göre niyetten önce yapılanlar Allah'ı hamd ve sena eden şeyler olduğu sürece niyeti tahrîme tekbirinden sonra yapmak caizdir.<sup>90</sup>

<sup>84</sup> Aynî, *el-Binâye*, 2/55.

<sup>85</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî el-Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ Muhtaşarı Halîl ve mea'hû Hâşiyetü'l-'Adevî* (Mısır: el-Ma'tba 'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1317), 1/224.

<sup>86</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel 'alâ şerhi'l-Menhec* (Dâru'l-Fikr, ts.), 1/284.

<sup>87</sup> Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî İbn Müflih, *el-Mübdî 'fî şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/46.

<sup>88</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1/45; 'Abdülğani b. Tâlib b. Hammâde Meydânî el-Guneymî Ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/61.

<sup>89</sup> Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyire*, 1/48.

<sup>90</sup> Babertî, *el-İnâye*, 1/265; Şeyhîzâde, *Mecme'u'l-enhur*, 1/84.

Mâlikîlere<sup>91</sup> ve Hanbelîlere<sup>92</sup> göre mu'temed olan, niyet ile tekbirin aynı ayda yapılmasıdır. İkisi arasına çok zaman girmediği takdirde niyetin önce veya sonra yapılmasında bir sakınca yoktur. Şâfiîlere göre ise, niyetin tahrîme tekbirinden önce veya sonra yapılması caiz değildir, aynı anda yapılması gerekir.<sup>93</sup> Hanefî ve Şâfiîlerin aksine Mâlikî ve Hanbelîlerin görüşü, biraz gecikmenin niyete zarar vermediği hususunda Kerhî'nin görüşüne yakındır.

### 2.2.5. Secdede Ayakların Yere Konulması

Hanefîler, secdenin namazın bir rûknü olduğu hususunda ittifak etmiştir. Bu rûkûn, temiz olan bir yere her iki eli dizlerden biriyle beraber ayak parmaklarından da en az bir tanesini koymak suretiyle eda edilir.<sup>94</sup> Secdenin tam bir şekilde edası iki eli, iki dizi, iki ayağı, alını ve burnu yere koymakla gerçekleşir.<sup>95</sup> Ancak Hanefîler, ayakların konulması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefîlerin çoğunluğuna göre eller ve ayaklar konulmamış olsa da secde caizdir.<sup>96</sup>

Kerhî'ye göre, secdede ayakları koymak farzdır; secde halinde ayak parmakları havada olursa bu secde sahih değildir. Ancak parmaklardan en az bir tanesinin yere konulması yeterlidir. Bu, Cessâs'ın ve Kudûrî'nin görüşüdür.<sup>97</sup>

İbn 'Âbidîn der ki: Bu konudaki meşhur rivayetler, alimlerin farz olmasıyla alakalı sözlerinden de anlaşıldığı üzere böyle bir secdenin caiz olmadığı yönündedir. Farziyyet ifadesi Kudûrî dışında kimseden nakledilmemiştir.<sup>98</sup>

Mâlikîlere<sup>99</sup> ve Şâfiîlerden de bir görüşe göre<sup>100</sup> secdede ayak parmaklarını dikmek sünnettir, vacip değildir. Şâfiîlerin baskın görüşüne<sup>101</sup> ve Hanbelîlere göre elleri, ayakları ve dizleri secdede yere koymak vaciptir.<sup>102</sup>

<sup>91</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî İbn Cüzey, *el-Ğavânînü'l-fıkhîyye fî telhîsi mezhebi'l-Mâlikîyye* (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2013), 42.

<sup>92</sup> İbn Müflih, *el-Mübdî*, 2/46.

<sup>93</sup> Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 10/50.

<sup>94</sup> Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997) 229.

<sup>95</sup> Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, 231.

<sup>96</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 1/305; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/336.

<sup>97</sup> Babertî, *el-İnâye*, 1/265; İbni Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, 1/499.

<sup>98</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, 1/99.

<sup>99</sup> Haraşî, *Şerhu muhtasari Halîl*, 1/273.

<sup>100</sup> Nevevî, *Ravzatü't-talibîn*, 1/256.

<sup>101</sup> Nevevî, *Ravzatü't-talibîn*, 1/256.

<sup>102</sup> Kudâme, *el-Kâfi*, 1/252.

Şâfiîler, Hanbelîler ve Kerhî bu şekilde secde edilmesinin farz olduğuna hükmetmişlerdir. Cumhura göre ise, ayakları koymak sünnettir, vacip değildir.

### 2.2.6. Hz. Peygamber'e Salât Getirmek

Hanefî âlimler arasında namazın son oturuşunda Allah Resulü'ne salât getirmenin farz değil, sünnet olduğu konusunda görüş birliği vardır.<sup>103</sup> Ancak namaz dışında salât getirme konusunda ihtilafa düşmüşlerdir:

Kerhî'ye göre, namaz dışında en az bir kere salât getirmek farz iken<sup>104</sup> Tahavî'ye göre, namaz dışında Hz. Peygamber (s.a.v.) her anıldığında salât getirmek farzdır.<sup>105</sup> Neseî'ye göre, cumhurun da tercih ettiği ve daha ihtiyatlı olan görüş de Tahavî'nin görüşüdür.<sup>106</sup> Bu konuda İbn Âbidîn şöyle demiştir: "Sahih olan, Tahavî'nin zikrettiği görüştür. Meşakkatten dolayı bir mecliste bir kere salât getirilmesi yeterli olup salatın tekrarı mendup görülmüştür."<sup>107</sup>

Mâlikîlere<sup>108</sup> ve Hanbelîlerin<sup>109</sup> bir görüşüne göre namazın dışında salât getirmek vacip değilken, Şâfiîlere göre mendup görülmüştür.<sup>110</sup> Hanbelîlerin diğer görüşüne göre ise vaciptir.<sup>111</sup> Tüm bu zikredilenler, Allah Resulü (s.a.v.)'e namaz dışında getirilen salât ile ilgili görüşlerdir.

### 2.2.7. Hz. Peygamber'e Teşehhüde Salât Getirmek

Hanefîler, namazda meydana gelen bir noksanlık veya ziyadedden dolayı selamdan sonra sehiv secdesinin gerektiği ve ardından teşehhüdün okunup yeniden selam verildiği konusunda ittifak etmiştir.<sup>112</sup> Ancak, salâtın yeri konusunda ihtilaf etmişlerdir:

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre salât, sehiv secdesinden önceki oturuşta getirilir. Zira bu oturuş, namazın sona erdiği oturuştur; namazdan çıkışın rükünler,

<sup>103</sup> Münbicî, *el-Lübâb* 1/247.

<sup>104</sup> Bâbertî, *el-Înâye*, 1/317.

<sup>105</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/53.

<sup>106</sup> Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/44.

<sup>107</sup> İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtar*, 1/516.

<sup>108</sup> Karâfî, *ez-Zahîra*, 2/218.

<sup>109</sup> İbn Müflih, *el-Mübdi'*, 1/414.

<sup>110</sup> İbn Hacer Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc* (Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kubrâ, 1983), 2/173.

<sup>111</sup> İbn Müflih, *el-Mübdi'*, 1/414.

<sup>112</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/164; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/74.

müstehablar ve âdâbtan sonra olması için burada salât getirilip dua edilmesi daha uygundur. Zeyla'î'nin de ifade ettiği üzere sahih olan görüş budur.<sup>113</sup>

Kerhî'ye göre, sehiv secdesi durumunda, kelime-i şehâdetten sonra başka bir şey eklenmez, selam verilir ve ardından salât ve dualar yapılır. Bu, aynı zamanda İmam Muhammed'in görüşüdür.<sup>114</sup>

Mâlikîlerden meşhur görüşe göre, son oturuşta salât getirmek sünnet, zayıf görüşe göre ise vaciptir.<sup>115</sup> Şâfiîlere göre son oturuşta salât getirmek farzdır.<sup>116</sup> Hanbelîler bu konuda ihtilafa düşmüştür.<sup>117</sup> Bazılarına göre vacip, bazılarına göre sünnettir. Mezhepte tercih edilen görüş, vacip olduğu yönündedir. Hanefîlerin çoğunluğuna göre ise son oturuşta salât getirmek vaciptir.

## 2.2.8. Namazda Sesli ve Sessiz Okumanın İzahı

Hanefîler, kişi imam olduğu takdirde sabah namazında kıraatin tamamını, akşam ve yatsı namazında ise ilk iki rekâttaki kıraatleri sesli okuması gerektiği konusunda ittifak etmiştir. Yalnız kıldığı zaman ise kişi sesli veya sessiz okuma arasında muhayyerdir.<sup>118</sup> Ancak sesli ve sessiz okumanın ölçüsünde ihtilaf etmişlerdir:

Ebû Ca'fer el-Hinduvânî ve İbnu'l-Fazl el-Buhârî'ye göre sessiz okuma, kişinin kendi sesini duyması, sesli okuma ise başkasının da onun sesini duymasıdır. Zira sadece dilin hareket etmesiyle sessiz yapılan bir okuma kıraat diye isimlendirilemez.<sup>119</sup>

Kerhî ve Ebû Bekir el-Belhî'ye göre, cehrî okumanın en azı kişinin kendi sesini duymasıdır. Sessiz okumanın en azı ise harflerin doğru bir şekilde talaffuz edilmesidir; zira kıraat, kulağın değil dilin eylemidir.<sup>120</sup>

Mâlikîlere<sup>121</sup> göre, kişinin kendi sesini duyması olarak tanımlanan cehrî okumanın en azı, kendi sesinin biraz üzerine çıkmasıyla beraber ona uyan kişinin bunu

<sup>113</sup> Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakaik*, 1/192.

<sup>114</sup> Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyira*, 1/55.

<sup>115</sup> İbn Cüzeyy, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 47.

<sup>116</sup> Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/467.

<sup>117</sup> Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdillah el-Mısri ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ muhtaşari'l-Hıraqî* (Dâru'l-'Ubeykân, 1993), 1/587.

<sup>118</sup> Ebû'l-Hasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelil el-Fergânî el-Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî* (Kâhire: Mektebetü ve Matba'atü Muhammed 'Ali Subh, ts.), 15. Mergînânî; Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyira*, 1/56.

<sup>119</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 1/317.

<sup>120</sup> Meydânî, *Lübâb*, 1/75.

<sup>121</sup> Haraşî, *Şerh-u muhtasari Halil*, 1/317.

duymamasıdır. Şâfiîlere<sup>122</sup> Hanbelîlere<sup>123</sup> göre cehri okumanın alt sınırı, ona uyan kişilerin duymasıdır.

İbn Âbidîn, konuyla ilgili Hayruddîn er-Remlî'nin görüşünü nakletmektedir. Hinduvânî ve Remlî'nin görüşleri sahih olarak kabul edilmiş olup âlimlerimizin çoğunluğu tarafından Hinduvânî'nin görüşü racih sayılmıştır.<sup>124</sup>

Sonuç olarak, Cumhurun, cehri okumayı kişinin ardındakilere sesini duyurmasıdır tarifine karşı Kerhî, cehrî okumanın en alt derecesini okuduğunu kendisinin işitmesi, sessiz okumanın ölçüsünü de anlaşılacak şekilde harfleri doğru telaffuz etmesi diye tarif eder.

Konuyla ilgili gelen hadislerin farklı olması ve bazı rivayetlerin diğer bazısına dayanması ihtilafa sebep olmuştur. Cabir b. Abdillâh'tan rivayet edildiğine göre Allah Rasulü şöyle buyurmuştur: “*Her kim imama uyararak namaza durmuşsa imamın kıraati onun da kıraatidir.*”<sup>125</sup> Ebû Hureyre'nin anlattığına göre Allah Resulü bir keresinde biz namaz kıldırdı –sabah namazı olduğunu düşünüyorum-. Namazdan sonra Allah Rasulü: “*Sizden kimse bir şey okudu mu?*” diye sordu. Sahabeden biri “*Evet ben okudum.*” deyince Allah Rasulü, “*Ben de neden Kur’ân’la niza ve çekişmeye giriyorum.*” buyurdu.<sup>126</sup> Bu olaydan sonra insanlar Allah Rasulü'nün sesli yaptığı kıraatlerde sessiz olmaya başladılar.<sup>127</sup>

## 2.2.9. Namazdan Çıkış

Hanefiler, muktedi olarak namaz kılan kişinin biri sağa diğeri sola olmak üzere iki selam vererek namazdan çıkacağı konusunda ittifak etmiştir.<sup>128</sup> Keza, son oturuşta teşehhüd miktarı oturulmadan kılınan namazın fasid olduğu, oturulduğu zaman ise çıkış kendi fiiliyle meydana geldiğinden namazın tam olduğu konusunda da söz birliği yapmışlardır.<sup>129</sup> Ancak namazdan çıkışın keyfiyeti meselesinde ihtilaf etmişlerdir:

<sup>122</sup> Zekeriyya b. Muḥammed b. Ahmed b. Zeynuddin Ebu Yaḥya es-Senîkî, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzî't-tâlib* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/156.

<sup>123</sup> Mansûr b. Yûnus b. Şalâhiddîn el-Behûtî, *Deḳâ'ıku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ (Şerhu Müntehe'l-İrâdât)* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 1/185.

<sup>124</sup> İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtar*, 1/514.

<sup>125</sup> Sünen-i İbni Mâce, no: 850.

<sup>126</sup> Sünen-i İbni Mâce, no: 848.

<sup>127</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 1/164

<sup>128</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/30; Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, 1/139.

<sup>129</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-ḥükkâm fi şerhi Gureri'l-aḥkâm* (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.) 1/77.

Hanefilerin cumhuruna göre, kişinin namaz bittikten sonra namaza aykırı düşen bir söz veya fiil ile namazdan çıkması farzdır. Bu, namazın vaciplerinden biri olan selam vermekle olabileceği gibi insanlarla konuşma, yeme, içme veya yürüme gibi tahrîmen mekruh olan bir fiil ile de olabilir.<sup>130</sup>

Kerhî, böyle bir eylemin farz olmadığını savunmuştur. Zira ona göre, bahsi geçen namazdan çıkış kişinin bilerek abdestini bozmasıyla da gerçekleşebilir, eğer farz olsaydı bu, selam gibi içinde kurbiyet olan bir eyleme mahsus kılınırdı.<sup>131</sup>

Mâlikîlere göre, namazdan çıkış ancak o niyetle yapılan bir selam ile meydana gelir.<sup>132</sup> Şâfiî<sup>133</sup> ve Hanbelîlere<sup>134</sup> göre namazdan çıkmak vacip olup namaz ancak onunla bitmiş olur ki bu da ancak selamla gerçekleşir.

Sonuç olarak, Kerhî namazdan çıkışın abdesti bozan bir fiil ile meydana gelebileceği, Hanefiler namazdan çıkışın mekruh bir fiil ile de meydana gelebileceği, fakihlerin çoğunluğu ise namazdan çıkışın ancak selam ile mümkün olabileceği görüşündedirler.

İhtilafın semeresi, teşehhüd miktarı oturduktan sonra abdest bozulduğunda kişinin abdest almadan namaza devam etmesi ve ardından tabii bir fiil ile namazdan çıkması meselesinde ortaya çıkmaktadır. Berdaî'nin yaklaşımına göre böyle bir namaz batıl iken, Kerhî'nin yaklaşımına göre sahihtir.<sup>135</sup>

## 2.2.10. Kunût Duası

Hanefiler, senenin tamamında vitir namazının son rekâtında rükûa varmadan önce bir tekbir getirilerek kunut duasının okunduğu konusunda ittifak etmiştir.<sup>136</sup> Ancak okunacak duanın mahiyeti konusunda ihtilaf etmişlerdir:

Hanefilerin cumhuruna göre meşhur olan duayı okumak sünnettir.<sup>137</sup>

<sup>130</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/311.

<sup>131</sup> İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtar*, 1/606.

<sup>132</sup> Muḥammed b. Yûsuf Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muḥtaşari Ḥalîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/219.

<sup>133</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/143.

<sup>134</sup> Ebû'n-Necâ Şerafuddîn Mûsâ b. Aḥmed b. Mûsâ b. Sâlim el-Ḥaccâvî el-Maḳdisî, *el-İknâ' fî Fıḳhi İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. 'Abdullaṭîf Muḥammed Mûsâ es-Subkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/1/124.

<sup>135</sup> İbni Abidîn, *Reddu'l-muhtar*, 1/449.

<sup>136</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 1/76.

<sup>137</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1/55; İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtar*, 2/6.

Kerhî'ye göre belirlenmiş bir dua yoktur; zira bu konuda sahabeden çok farklı rivayetler gelmiştir. Ayrıca belli bir dua tayin etmek kalbin rikkatini yok etmektedir ki zâhiru'r-rivâyeye uyan görüş budur.<sup>138</sup>

Bazı âlimler, Kerhî'nin bu görüşünü, “إنا نستعينك اللهم diye başlayan meşhur duadan başka belirlenmiş bir dua yoktur” demek istemiştir diye yorumlamışlardır. Bazı âlimler ise, “evla olanın teberrük olacağı için me'sûr dualardan birisinin belirlenmesidir” demiştir. *Şerhu'l-Münye* sahibi de bu görüşü tercih etmiştir.<sup>139</sup>

Kerhî'ye göre, kunût için ayakta durmanın süresi inşikâk sûresini okumak kadardır. İbn Âbidîn: “Bu, ‘efdal olanın beyanına’ veya ‘vacip olan, kıyamın uzatılması olup dua olmadığı görüşüne’ dayanmaktadır” diye yorumlamıştır.<sup>140</sup>

Mâlikîlere göre, kunut duası rükûdan sonra okunan özel bir duadır. Ama rükûdan önce de okunabilir.<sup>141</sup> Şâfiîlere göre kunut duası, sabah namazının son rekâtında rükûdan sonra okunur. Duası: اللهم اهدني فيمن هديت، وعافني فيمن عافيت diye başlayan duadır.<sup>142</sup> Hanbelîlere göre kunut duası, Şâfiîlerin okuduğu duanın aynısı olup senenin tamamında okunması sünnettir.<sup>143</sup>

Sonuç olarak Kerhî, kunut için muayyen bir duanın olmadığı konusunda yalnız kalmıştır. Fakihlerin cumhuru, meşhur bir duanın sünnet olduğunu savunurken Mâlikîler, kunut için özel bir duanın olduğu görüşünü savunmuştur.

Allah Rasulü (s.a.v.)’den gelen farklı rivayetlerin varlığı ve Hz. Peygamber’in kıldığı bazı namazların diğerlerine kıyas edilmesi yukarıda zikrettiğimiz ihtilaflara neden olmuştur. Ömer b. Abdulberr der ki: Ramazan ayında kafirlere beddua için kunut okumak meşhurdur. Zira Allah Resulü Ra'l'e, Zekvan'a ve Bi'ri Mauna'ya gönderilen sahabileri öldürenlere kunut okuyarak beddua etmiştir.<sup>144</sup>

Hanefî mezhebindeki sahih görüşe göre, kunut duası okumak vaciptir.<sup>145</sup> Kunut esnasında ellerin nasıl kaldırılacağı hususunda ihtilaf edilmiştir:

<sup>138</sup> İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtar*, 2/6.

<sup>139</sup> İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtar*, 2/6.

<sup>140</sup> İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtar*, 2/7.

<sup>141</sup> Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devvânî*, 1/184.

<sup>142</sup> Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 2/185.

<sup>143</sup> Kelvezânî, *el-Kâfi fi fikhi'l-imam Ahmed*, 1/266.

<sup>144</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 1/140.

<sup>145</sup> Molla Husrev, *Düreru'l-hükkâm*, 1/114; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/44.



Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre kunut için tekbir getirildikten sonra eller bağlı tutulur.<sup>146</sup> Kerhî ve Tahâvî'ye göre ise eller yana saliverilir.<sup>147</sup>

Mâlikîlere göre eller kaldırılmazken<sup>148</sup> Şâfiîlere göre bu müstehabtır.<sup>149</sup> Hanbelîlere göre de eller duadaki gibi kaldırılır.<sup>150</sup>

Sonuç olarak Kerhî, ellerin kaldırılmayacağı meselesinde Mâlikîler ile aynı görüştedir. Cumhur ise ellerin kaldırılması gerektiği kanaatine sahiptir.

Bu konuda gelen rivayetlerin farklılığı ihtilafa sebep olmuştur. Nitekim, Allah Rasulü'nden (s.a.v.) gelen rivayetlerin bazısında ellerini kaldırdığı, bazısında kaldırmaktan nehyettiği, bazısında sadece yağmur namazında, bazısında sadece dua ederken, bazısında ise Arefe gecesi kaldırdığı varid olmuştur.<sup>151</sup> İbn Abbâs'tan rivayet edildiğine göre eller sadece yedi yerde kaldırılır: Namaza dururken, Kabe'yi gördüğünde, Safa ve Merve'de, Arafat'ta, cem'de, ve Cemreye taş atarken.<sup>152</sup> Hz. Osman'dan rivayet edildiğine göre, Allah Rasulü ellerini koltuk altı beyazlıkları görünene kadar kaldırırdı.<sup>153</sup>

### 2.2.11. Sehiv Secdesinin Hükümü

Hanefîlere göre sehiv secdesi, namazdaki aslî vaciplerden birinin terkedilmesi durumunda veya sehven bir farzı değiştirmekten dolayı gerekmektedir. Namazın sünnet ve âdâbını terk etmekten dolayı gerekmemektedir.<sup>154</sup> Sehiv secdesinin sünnet mi vacip mi olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir:

Kerhî'ye göre, sehiv secdesi vaciptir.<sup>155</sup> İmam Kudûrî'nin zikrettiğine göre mezhebin tüm alimlerinde sünnet olduğu kabul edilmiştir. Zira sehiv secdesine dönmek, teşehhüdü kaldırmamaktadır. Hatta kişi sehiv secdesini yaptıktan sonra oturmadan önce konuşursa namazı bozulmuş olmaz.<sup>156</sup>

<sup>146</sup> İbn Mâze, *el-Muhîti'l-bürhânî*, 1/472; 'Aynî, *el-Binâye*, 2/504.

<sup>147</sup> Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/57.

<sup>148</sup> Ebû'l-Hasen 'Ali b. Aḥmed el-'Adevî, *Hâşiyetu'l-'Adevî 'alâ kifâyeti't-ṭâlibi'r-Rabbânî*, thk. Yusuf Muhammed el-Bikâ'î (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 1/273.

<sup>149</sup> 'İmrânî, *el-Beyân*, 2/256.

<sup>150</sup> Ebu Davud, es-Sicistânî, *Mesâilu'l-İmam Ahmed rivâyeten*, 96.

<sup>151</sup> Buhârî, no: 1031; 2/32.

<sup>152</sup> Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-muşannef fi'l-ehâdiş ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüsd, ts.) 1/214.

<sup>153</sup> İbnî Mâze, no: 2670, 2/890; İmrânî, *el-Beyân*, 2/256.

<sup>154</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/209.

<sup>155</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 1/218; Kâsânî, *Bedâi'üs-Sanâi'*, 1/163

<sup>156</sup> Kâsânî, *Bedâi'üs-Sanâi'*, 1/163.

İbn Mâze şöyle der: En doğru görüş vacip olduğu yönündedir. Zira Allah Rasulü (s.a.v.) ve ashâbı sehiv secdesini hiç terk etmemiş, terk etmiş oldukları yerler ise bir mazerete binaen nafilelerin terk edilebileceği yerlerdir.<sup>157</sup>

Mâlikîlere göre eksik fiillerden dolayı sehiv secdesi yapmak vaciptir ve meşhur görüşe göre namazın sıhhatinin şartlarından biridir. Onlara isnad edilen bir başka görüşe göre ise bir eksiklikten dolayı secde yapmak vacip, bir ziyadedden dolayı yapmak ise menduptur.<sup>158</sup>

Şâfiîlere göre, sehiv secdesi sünnet olup vacip değildir.<sup>159</sup> Hanbelî mezhebinin zahir görüşüne göre bilerek yapıldığında namazı bozacak şeyler sehven yapıldığı zaman bunun yerine sehiv secdesi yapmak vaciptir. Ahmed b. Hanbel'e isnad edilen bir başka görüşe göre ise vacip değildir.<sup>160</sup>

Sonuç olarak burada sehiv secdesinin hükmüyle alakalı Hanefî mezhebinde Kerhî'nin görüşü ağırlık kazanmıştır ki bu görüş, Mâlikî ve Hanbelîlerin de görüşüdür. Şâfiîlere göre bu secde vacip değildir. Bu görüş, Hanefîlerin cumhurunun görüşüdür.

İhtilaf, Allah Rasulü'nün (s.a.v.) fiil ve davranışlarını vücûba veya nedbe delaleti konusuna farklı yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Ebû Hanîfe fiilleri vücûba, İmam Şâfiî nedbe hamletmiştir. İmam Mâlik'e gelince, onun için fiiller sözlerden daha önemlidir, çünkü fiiller sözlere nispetle daha çok namazın özündedir.<sup>161</sup>

## 2.2.12. Mukîm İçin Sehiv Secdesi

Hanefiler, yolcunun arkasında namaza duran mukim kişi namazını tamamlamak için kalkarsa, imamın kıraati onun kıraati olduğu için okumasının gerekli olmadığı konusunda ittifak etmiştir.<sup>162</sup> Ancak namazını tamamlamak için ayağa kalktığı anda, herhangi bir hata yaparsa sehiv secdesi yapması gerekir mi, gerekmez mi konusunda ihtilaf etmişlerdir:

Hanefîlerin çoğunluğuna göre, yolcuya uyan mukim mesbuk gibidir, sehiv secdesinde imama uyması gerekir. Namazını tamamlamak için yalnız kıldığı

<sup>157</sup> İbni Mâze, *el-Muhîti 'l-bürhânî*, 1/499.

<sup>158</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetu 'l-müctehid*, 1/201.

<sup>159</sup> Rûyânî, *Bahru 'l-mezheb*, 2/160.

<sup>160</sup> Cumaali, *eş-Şerhu 'l-kebîr*, 1/697.

<sup>161</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetu 'l-müctehid*, 1/201.

<sup>162</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 1/229.

rekâtlarda bir hata yaparsa sehiv secdesi yapması gerekir; zira namazını tamamlamada imama uymuş değildir.<sup>163</sup>

Kerhî'nin görüşü şudur: Bir mukim, yolcunun arkasında namaz kılsa, sehiv secdesinde imama uymayan lâhik kimse gibidir. Dolayısıyla eksik rekâtlarını kılarken bir hata yaparsa sehiv secdesi yapması gerekmez, zira namazın başına yetiştiğinden tıpkı lâhik gibi namazın geri kalanını eda etmede tahrîme tekbiriyle beraber imama uyan muktedi hükmündedir.<sup>164</sup>

İmam Muhammed'in *el-Asl* kitabında anlatıldığına göre bu kimseye sehiv secdesi gerekir. *Bedâi'ü's-senâi*'te Kâsânî de bunu tashih etmiştir. Zira mukim olan kişi imama imamın namazı kadar uymuştur, uyma hali bittiğinde artık yalnız kalmış olur. Geri kalan iki rekâta kıraat yapmamasına gelince, zira farz olan kıraat ilk iki rekâta yapılır ki imam okuduğu için onun okumasına gerek kalmamaktadır.<sup>165</sup>

Meselin benzer bir şekli Mâlikî mezhebi kaynaklarında imamın arkasında namaz kılan yolcunun hatasında geçmektedir. Buna göre, yolcu yanlışlıkla namazı tamamlamaya niyetlenirse, yani yolculukta olduğunu veya namazları kasredeceğini unutursa, selamdan sonra sehiv secdesi yapmalıdır.<sup>166</sup>

Şâfiî mezhebi kitaplarında da durum aynıdır. Şöyle ki bir yolcu, kendisi gibi yolcu olan biri ile iftitah tekbiri alırsa ve her ikisi de namazı kısaltmaya niyet ederlerse, daha sonra imam yanlışlıkla dört rekât kılsa sehiv secdesi yapması gerekir.<sup>167</sup>

Hanbelîler, yolcunun, mukîm olanın arkasında namaz kılıp yanlışlıkla ayağa kalkması halinde, namazı tamamlaması gerekmediği görüşündedir, dilerse secde edip oturur, dilerse tamamlar.<sup>168</sup>

Sonuç olarak, Hanefîlerin cumhurunun aksine Kerhî, yolcunun arkasında namaz kılan mukîmin, sehiv secdesinde imama uymadığı görüşünü savunmaktadır.

<sup>163</sup> İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtar*, 2/88.

<sup>164</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanâi*, 1/175.

<sup>165</sup> İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtar*, 2/83.

<sup>166</sup> Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, 2/151.

<sup>167</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/386.

<sup>168</sup> İbn Müflih, *el-Mübdi*, 2/120.

### 2.2.13. Tilâvet Secdesi

Hanefilere göre tilavet secdesi Kur'ân'ı okuyana ve dinlemeyi isteyip istememesi arasında fark olmaksızın Kur'ân okuyanı dinleyene farzdır.<sup>169</sup> Secdenin kaç tane olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir:

Hanefilerin cumhuruna göre Kur'ân'ın secde ayetleri 14 yerde geçmektedir. Bunlar: A'raf, Ra'd, Nahl, İsrâ, Meryem, Hac, Furkân, Neml, Sâd, Füssilet, Secde, Necm, İnşikâk ve 'Alak sureleridir.<sup>170</sup>

Kerhî'ye göre, Kur'ân secdelerinin sayısı 11'dir. Ona göre, Fussilet suresinde secde ayeti yoktur, Sâd suresinde geçen secde de şükür secdesidir.<sup>171</sup>

Mâlikîlerin meşhur görüşüne göre secdelerin sayısı 11'dir.<sup>172</sup> Şâfiî<sup>173</sup> ve Hanbelîlere<sup>174</sup> göre ise 14'tür.

Sonuç olarak Kerhî, secde sayısının 11 olduğu konusunda Mâlikîlerle aynı görüştedir. Cumhura göre ise 14 secdedir.

Bu konudaki ihtilaf, secde sayılarını belirlemede dayanılan uygulamaların farklılığından kaynaklanmaktadır. Zira, bir kısmı Medine ehlinin ameline, bir kısmı kıyasa, bir kısmı da rivayete dayanmaktadır.<sup>175</sup>

### 2.2.13. Binek Üzerinde Namaz Kılmak

Hanefî mezhebinde, inebildiği halde binekler üzerinde nafîle namazların kılınmasının caiz olduğu, farz namazların kılınmasının caiz olmadığı konusunda ihtilaf yoktur.<sup>176</sup> Binek üzerinde olduğu halde iki rekât namaz kılmayı nezreden kişinin durumu hakkında ihtilafa düşmüşlerdir:

Hanefilerin cumhuruna göre böyle bir nezirde bulunan kişi nezrettiği namazı binek üzerinde kılsa caiz değildir; çünkü kudret en kamil ve en güzel veche yönelmemiş olur.<sup>177</sup> Kerhî, bu şekildeki bir nezri, nezredildiği gibi binek üzerinde yerine getirmek caiz olur demiştir.<sup>178</sup>

<sup>169</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/78.

<sup>170</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 2/6; Mergînânî, *Bidâetü'l-mübtedi*, 24.

<sup>171</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 2/6.

<sup>172</sup> İbn Cüzeyy, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 62.

<sup>173</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/62.

<sup>174</sup> *el-Hidâye 'ala mezheb'i-İmam Ahmed*, 91.

<sup>175</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/235.

<sup>176</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/298.

<sup>177</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/186; İbn Mâze, *el-Muhîti'l-bürhânî*, 2/57.

<sup>178</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/154.

Mâlikîler böyle bir nezirden bahsetmemiş şöyle bir suret zikretmiştir: Bineği üzerinde olduğu halde hırsızdan veya yırtıcı bir hayvandan korkan kimsenin bineğinin üzerinde kibleye veya başka bir yere dönük vaziyette namaz kılması caizdir.<sup>179</sup>

Şâfiîlere göre nezredilen namazın binek üzerinde kılınması caiz değildir.<sup>180</sup> Hanbelîlere göre ise bu nezrin binek üzerinde yerine getirilmesi caizdir.<sup>181</sup>

Sonuç olarak, Şâfiîler, nezredilen namazın binek üzerinde kılınmasının caiz olmadığı konusunda Hanefî mezhebiyle, Hanbelîler ise kılınmasının caiz olduğu konusunda Kerhî ile ittifak etmişlerdir.

#### 2.2.14. Tek Başına Namaz Kılarken Cehrî Okumak

Hanefiler arasında, kişi cehri okunarak kılınan bir namazda bulunması halinde, dilerse yüksek sesle dilerse sessiz bir şekilde kılma arasında muhayyer olduğu konusunda ihtilaf yoktur.<sup>182</sup> Aynı şekilde sesini kendisi duyacak şekilde alçaltırsa ihtilafsız caiz olur; zira okuma olmadan duymanın meydana geldiği düşünülemez.<sup>183</sup> Ancak, harfleri doğru bir şekilde çıkarıp en güzel şekilde uyguladığı halde kıraatini kendisi duymaması durumunda ihtilaf etmişlerdir:

Bazı Hanefî alimleri, kendisi duymadığı sürece caiz olmaz demiştir. Kerhî ve A‘meşe‘e göre caizdir. Kerhî’nin delili şudur: Harfleri çıkararak ve onları belirli bir şekilde düzenleyerek okumak dilin eylemidir ki o da hasıl olmuştur.<sup>184</sup>

İkinci görüş sahiplerinin delili ise şudur: okumaya dair mutlak bir şekilde gelen emir, bilinen şekline hamledilir. Duyulabilecek bir şeyi okuduğu halde duymamak kıraat olarak bilinen bir şey değildir.<sup>185</sup>

Kâsânî şöyle der: “Kerhî’nin söylemiş olduğu görüş daha sahih ve kıyas bakımından daha isabetlidir.” Namaz bölümünde bu meseleye istinaden şöyle demiştir: “Dilerse kıraatı gizli yapar dilerse kendisi duyacak şekilde cehri okur.”<sup>186</sup>

<sup>179</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî İbn ‘Abdilber, *el-Kâfi fî fûrû‘i’l-Mâlikiyye* (Riyâd: Mektebetu’r-Riyâd el-Hadîse, 1980), 1/254.

<sup>180</sup> Rafî‘î, *Fethu’l-‘azîz*, 3/298.

<sup>181</sup> Ebû ‘Abdillah Muhammed b. Müflih b. Muhammed b. Müferrec Şemsüddîn el-Mağdisî er-Râmînî, *Kitâbu’l-Furû‘ ve me‘ahû Tashîhu’l-Furû‘ li-‘Alâiddîn ‘Alî b. Süleymân el-Merdâvî*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsîn et-Türkî (b.y.: Mü’essesetü’r-Risâle, 2003) 11/74.

<sup>182</sup> Zebîdî, *el-Cevheretü’n-neyyira*, 1/56.

<sup>183</sup> Kâsânî, *Bedâi’*, 1/161.

<sup>184</sup> ‘Aynî, *el-Binâye*, 2/301.

<sup>185</sup> İbn Mâze, *el-Muhît*, 1/296.

<sup>186</sup> Kâsânî, *Bedâi’*, 1/161.

Mâlikîlere göre cehrî okuma, kendisinin duyacağı sestten biraz yüksek bir sesle okumaktır. Dilini hareket ettirerek okuduğu zaman kendisi duymasa da yeterlidir.<sup>187</sup> Şâfiîlere göre harfleri kendisine duyuracak şekilde okumaktır. Zihni meşgul olduğu için duymasa bir zararı yoktur. Zira duyulabilecek bir şekilde okumuştur.<sup>188</sup> Hanbelîlere göre namaz kılan kişinin sessiz okunan namazlarda, tekbirde vb. diğer yerlerde kendine duyuracak şekilde okuması vaciptir.<sup>189</sup>

Sonuç olarak Kerhî, ibadet eden kişinin sesini duyurmasının şart olmadığı konusunda Mâlikî ve Şâfiîler ile ittifak etmektedir. Hanbelîler, sessiz okunarak kılınan namazda kendine duyuracak şekilde okunmasını vacip kılmıştır ki bu bazı Hanefîlerin de görüşüdür.

### 2.2.15. Namazda Kıraat Miktarı

Hanefîler, namazda farz olan kıraatin bir ayet olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>190</sup> Ancak müstehab olan miktarın ne kadar olduğu meselesinde ihtilaf etmişlerdir:

Bu konuda İmam Ebû Hanife'den üç görüş rivayet edilmiştir: Birinci görüşe göre imam sabah namazının iki rekâtında Fâtiha suresi dışında kırk ayet okur. İkinci görüşe göre, Fâtiha suresi hariç kırk, elli, altmış ayet okur. Üçüncü görüşe göre ise, 60 ile 100 ayet arası okur. Öğle namazının kıraati de aynı bu şekildedir. İkinci namazında Fâtiha'yla beraber veya Fâtiha hariç 20 ayet okur. Akşam namazında Fâtiha ile kısa bir sure veya beş, altı ayet okur. Yatsı namazında ise zâhiru'r-rivâye görüşüne göre ilk iki rekâtta 15 ayet okur.<sup>191</sup>

Kerhî'ye göre sabah namazındaki kıraatin miktarı birinci rekâtta Fâtiha suresi hariç 30 ilâ 60 ayet arası kadardır. İkinci rekâtta 20 ile 30 ayet arası kadardır. Öğle namazında, Fâtiha hariç sabah namazının ilk rekâtı gibidir. İkinci ve Yatsı namazının her rekâtında Fâtiha hariç 20 ayet kadar okur. Akşam namazının ilk iki rekâtında Fâtiha ve kısar-ı mufassaldan bir sure okur.<sup>192</sup> Mâlikîlere göre Fâtiha suresi üzerine ziyade

<sup>187</sup> Karâfî, *ez-Zahîra*, 2/207.

<sup>188</sup> Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 2/25.

<sup>189</sup> Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-ğilâf'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955), 2/44.

<sup>190</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/358.

<sup>191</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 2/162; Kâsânî, *Bedâi'*, 1/205; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar*, 1/540.

<sup>192</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/202.

bir şey okumak sünnettir. Dört rekâtlı namazların son iki rekâtında ve akşamın son rekâtında Fâtiha dışında başka bir şey okunmaz. Diğer rekâtlarda ise Fâtiha ve bir sure okunur.<sup>193</sup>

Şâfiîlere göre sabah namazında Fâtiha ile tival-ı mufassaldan bir sure okunur. Öğle namazında sabah namazına benzer bir kıraat yapılır. İkinci namazında yatsı namazında okunan kadar okunur. Yatsı namazında Cuma, Münafikûn veya bunlara benzer uzunlukta sureler okumak, akşam namazında ise ‘Âdiyât vb. sureler okumak güzel görülmüştür.<sup>194</sup>

Hanbelîlere göre hafifliği gerektiren bir özür olmadığı takdirde sabah namazında tival-ı mufassala ve evvelini okunur. Öğle, ikinci ve yatsı namazlarında ise evsât-ı mufassaldan okunur.<sup>195</sup>

İmam Ebû Hanîfe’ye isnad edilen rivayetlerin birinde, namazda okunacak müstehab kıraat, 50, 60 ve 100 ayet kadardır. Kerhî ise, 30 ile 60 arası veya 20 ile 30 arası ayet olarak takdir etmiştir. Cumhur bu konuda Hanefîlerin yaptığı gibi herhangi bir müstehab miktar sınırı getirmemiştir.

Bu konuda ihtilaf edenler ya cem‘ ve te’lif ya da tercih yöntemlerine başvurmuştur. Her iki takdire göre de bu mananın tasavvuru mümkündür. Şöyle ki, Kur’an’dan kolay geleni okumayı vacip görenler, “racih olan budur” diyebilirler; zira bu anlam Kur’an’daki ifadenin zahirine uygun düşmektedir. Bununla beraber cem‘ yoluna da gidilerek “Ubâde’nin hadisinden maksat nefy-i kemaldır; yani namazın kemaline uygun düşmez demektir, yoksa şartları yerine gelmemiş demek değildir. Ebû Hüreyre’nin rivayetinden maksat ise kıraatten caiz olan miktarı bildirmektir.” denilebilir.<sup>196</sup>

## 2.2.16. Namazın Kalan Kısmının Tamamlanması

Hanefîlere göre, namaz kılan bir kişi kusar veya burnu kanarsa elini ağzına koyar arkasında abdestli olarak duran birini yerine geçirir.<sup>197</sup> Abdestlik hali kendisine iliştiği takdirde namazdan ayrılır. Böyle bir kişi imam ise yerine birini geçirir gider abdest

<sup>193</sup> İbn Abdilberr, *el-Kâfi*, 1/202.

<sup>194</sup> Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısri el-Müzenî, *el-Muhtaşar (el-İhtisâr) (Şâfiî’nin el-Üm’ü ile birlikte)* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1983), 8/8/111.

<sup>195</sup> Behûtî, *Keşşâfu’l-kina*, 1/342.

<sup>196</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/135.

<sup>197</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/60

alır gelir namazına kaldığı yerden devam eder.<sup>198</sup> Bu konu ittifakla böyle kabul edilmiştir. Ancak isti'nafta (namazın baştan alınması) ihtilaf etmişlerdir: Bazı mezhep alimlerine göre hem imam için hem münferit namaz kılan için namazı baştan almak daha faziletlidir.<sup>199</sup>

Bir görüşe göre yalnız kılan kimse için kesinlikle efdal olan namaza kaldığı yerden devam etmektir. Ancak imam ve cemaat olan kimseler eğer cemaatle namazını önemseyen kimseler ise onlar için isti'nafta daha faziletlidir.<sup>200</sup>

Kerhî'ye göre ise, abdest alması veya konuşup namazı baştan alması en faziletli olanıdır. Zira böyle bir durumda yürümeksizin farzını tamamlamış olur ki bunda ihtilaf olmayıp evla olanıdır.<sup>201</sup>

Mâlikîlere göre, eğer bir abdestsizlik hali ortaya çıkarsa sadece kendisinin namazı bozulur, arkasındaki cemaate namazı kıldırarak birini yerine geçirmesi müstehabtır. Bunu yapmamışsa gidip abdestini alıp döndüğünde cemaat birini öne geçirerek namaz kılıyorsa onlarla namazı tamamlar.<sup>202</sup>

Şâfiîlere göre kişi namazda abdestini bozarsa namazı batıl olur. Ancak abdestsizlik hallerinden bir durum kendisine arız olacak olsa bu konuda iki görüş vardır: Bir görüşe göre bozulurken diğer görüşe göre bozulmaz, kişi gider abdest alıp gelir namazına kaldığı yerden devam eder.<sup>203</sup>

Hanbelîlere göre bir abdestsizlik ilişirse veya abdestini bozacak bir durum arız olacak olsa mezhebin kabul ettiği görüşe göre bu namaz bozulmuştur. Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete göre ise abdesti bozulmuşsa abdest alır kaldığı yerden namazına devam eder.<sup>204</sup>

---

<sup>198</sup> Meydanî, *el-Lübâb*, 1/84.

<sup>199</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/63.

<sup>200</sup> Meydanî, *el-Lübâb*, 1/85.

<sup>201</sup> Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/64.

<sup>202</sup> İbn Abdilberr, *el-Kâfi*, 1/214.

<sup>203</sup> Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh fi'l-fikhi'sh-Şâfiî* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 35.

<sup>204</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/284.



### 2.2.17. Farz Kılınan Mekanda Nafile Kılmak

Cumhura göre, imamın farzı eda ettiği yerde nafile kılması mekruh görülürken muktedi olanın kılmasında bir beis görülmemiştir.<sup>205</sup> Ancak imamın, yerini değiştirmesinin müstehab olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir.

Hanefilere göre, imamın farzı eda ettiği yerde nafile kılması mekruh değildir; Allah Rasulü (s.a.v.) bu konuda şöyle buyurmuştur: “*Sizden biri namaz kılariken ileriye veya geriye geçmekten aciz midir?*”<sup>206</sup>

Kerhî'ye göre, safların karışmaması için imama uyan kişinin yerini değiştirmesi müstehabtır.<sup>207</sup>

Mâlikîlere göre, muktedinin farzı kıldığı yerde nafile kılmaması, başka bir yere geçmesi müstehab olandır. Ancak bunu yapmasa bir beis yoktur.<sup>208</sup> Şâfiîlere göre,<sup>209</sup> farzdan sonra nafile kılmak isteyen imam için müstehab olan, evine giderek kılmasıdır. Evine geçmeyecekse nafileyi, farzın kılındığı yerin dışında başka bir yerde kılar. Şâfiîler me'mum hakkında bir beyanda bulunmamıştır. Hanbelîlere göre, imamın farzı eda ettiği yerde nafile kılması mekruh olsa da muktedi için kerahet söz konusu değildir.<sup>210</sup>

Sonuç olarak, Hanbelîler imamın farzı eda ettiği yerde nafile kılmasının mekruh olmaması konusunda cumhurla ittifak halindedir. Kerhî ise me'mumun yer değiştirmesinin müstehab olduğu hususunda Mâlikîlerle aynı görüştedir.

### 2.2.18. Namazda Cehrî Okuma

Sabah, Akşam, Cuma ve iki bayram namazlarında imamın kıraati sesli okumasının vacip olduğu hususunda icma oluşmuştur.<sup>211</sup> Keza, gündüz kılınan nafilelerin mutlak olarak sessiz, gece kılınanların ise tek başına kılınacaksa muhayyer olarak sesli veya sessiz okunması, ancak imam olarak kılınacaksa sesli okumanın vacip olduğu konularında da icma' oluşmuştur.<sup>212</sup> Münferit kılan kişinin sesli okunan yerleri

<sup>205</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/285; Semerkandî, *Tuhfe*, 1/197; Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/72.

<sup>206</sup> İbni Mâce, *Sünen*, No: 1427, 1/458.

<sup>207</sup> Molla Husrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/80.

<sup>208</sup> Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/108.

<sup>209</sup> Nevevî, *Ravzatu't-talibîn*, 2/268.

<sup>210</sup> Kelvezânî, *el-Hidâye*, 102.

<sup>211</sup> İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1/355.

<sup>212</sup> İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1/355.

sessiz okuması durumunda sehiv secdesi gerekmemektedir.<sup>213</sup> Ancak, münferit olarak nafil kılanın sessiz okunan yerlerde sesli okumasının sehiv secdesi gerektirdiği konusunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>214</sup>

Kerhî'ye göre, münferit, sessiz okunan yerlerde sesli okumuşsa sehiv secdesi yapması gerekmez.<sup>215</sup>

Mâlikîlere göre<sup>216</sup> ve Şâfiîlerin bir görüşüne göre,<sup>217</sup> gündüz nafileleri sessiz okunur; ancak bu nafilelerde sesli okursa caizdir. Şâfiîlerin diğer görüşüne göre ise, sesli okunan yerlerde sessiz okumak, sessiz okunan yerlerde sesli okumak sehiv secdesini gerektirmektedir.<sup>218</sup> Hanbelîlere göre, sessiz yerlerde sesli okumak, sessiz yerlerde sesli okumak sünneti terktir; ancak namaz sahihtir.<sup>219</sup>

Sonuç olarak Kerhî, münferit kılan kişinin sesli veya sessiz okuma yerlerine riayet etmeyen kişiye sehiv secdesinin gerekmediği konusunda cumhurla hemfikirdir. Diğer yandan Hanefîlerin cumhuru ise secdenin gerektiği konusunda Şâfiîlerle aynı görüşü paylaşmıştır.

### 2.2.19. Hastanın Namazı

Kendisi veya başka biri vasıtasıyla abdest almaya gücü yetmeyen hasta kişi hakkında bazıları Ebû Hanîfe'nin görüşüne kıyasen namaz kılmaz demiştir.<sup>220</sup> Ebû Yûsuf'a göre hasta, hareketlerini namaz kılanlara benzeterek namazını eda eder ve iyileştiğinde namazlarını iade eder.<sup>221</sup> Diğer bazı âlimler, yüzünü ve kollarını duvar veya yere sürerek mesh ederek kılar, namazı terk etmez demiştir.<sup>222</sup> Zahirü'r-rivâye görüşüne göre, bu kimseye namaz farzdır. Abdestte ise ellerin ve ayakların kesildiği yerleri yıkamak vaciptir.<sup>223</sup>

---

<sup>213</sup> Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/77.

<sup>214</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 2/610.

<sup>215</sup> Meydânî, *Lübâb*, 1/96.

<sup>216</sup> Kayravânî, *er-Risâle*, 34.

<sup>217</sup> Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 2/159.

<sup>218</sup> İmrânî, *el-Beyân*, 2/337.

<sup>219</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/407.

<sup>220</sup> Zebîdî, *el-Cevhera*, 1/22.

<sup>221</sup> Zebîdî, *el-Cevhera*, 1/22.

<sup>222</sup> Molla Husrev, *Dürer*, 1/130.

<sup>223</sup> Zeylâ'î, *Tebyînu'l-Hakâik*, 1/201.

Kerhî'ye göre, elleri ve ayakları kesilmiş olan kimsenin yüzünde de yara varsa, bu kimse abdestsiz ve teyemmümsüz ve ileride de iade etmeksizin namazlarını kılacaktır. Zeylâ'î de bu görüşü tashih etmiştir.<sup>224</sup>

Mâlikîlere göre, abdest veya teyemmüm alamayan hasta, olduğu hal üzere namazını eda eder. Ancak abdest veya teyemmüme gücü yettiğinde bu namazları iade eder.<sup>225</sup> Şâfîlilere göre, bu kişi kendisine su getirmede yardımcı olacak birini bulmadığı taktirde olduğu hal üzere namazını kılar, teyemmüm yapmaz, ancak iade eder.<sup>226</sup> Hanbelîlere göre, abdest almaya gücü yemeyen hastaya teyemmüm vacip olur, namazları iade etmesi gerekmez.<sup>227</sup>

Sonuç olarak Kerhî, abdest alamayan hastanın, namazlarını abdestsiz kılıp ileride bunları iade etmeyeceği görüşünde yalnız kalmıştır. Hanefilerin çoğunluğu, el ve ayaklardan kesilen yerlerin yıkanması gerektiğini savunurken, bazıları ise böyle bir kimseden namazın düştüğünü savunmuşlardır. Fakihlerin cumhuru ise böyle bir kimseye teyemmümün gerektiği, bu halde kılınan namazların iade edilmeyeceği görüşündedir.

#### 2.2.20. Sünnetlerin Kazası

Hanefiler, vakit darlığı söz konusu olmadığı sürece, müekked sünnetleri kılmanın sünnet olduğu konusunda ittifak etmiştir.<sup>228</sup> Ancak cemaatle namaza yetişemeyeceği durumda sünnetlerin kılınıp kılınmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Sahih olan görüşe göre, bu sünnetler farzları ikmal ettiği için kılınması sünnettir. Müekket sünnetlerden değilse bakılır; müstehab olanlardan ise kılınması müstehaptır, değilse kişi kılıp kılmama arasında muhayyerdir.<sup>229</sup>

Kerhî'ye göre, kişi tek başına namaz kıldığında sünnetleri kılıp kılmamada serbesttir; dilerse kılar, dilerse kılmaz.<sup>230</sup> Hanefilerin cumhuru göre ise, cemaatle namazı kaçırdığında, tek başına namaz kılan kişinin bu sünnetleri kılması sünnettir.

<sup>224</sup> Zeylâ'î, *Tebyînü'l-Hakâik*, 1/201.

<sup>225</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 2/180.

<sup>226</sup> İmrânî, *el-Beyân*, 1/313.

<sup>227</sup> Behûtî, *Münteha'l-irâdât*, 1/91.

<sup>228</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/72; İbni Nüceym, *Bahru'r-râik*, 2/82.

<sup>229</sup> İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 2/82.

<sup>230</sup> Aynî, *el-Binâye*, 2/577.

Şâfiîlere göre, cemaati kaçırın kişiye cemaatin iadesi ve arkadakilerin duyması için de tekbir sesinin yükseltilmesi emredilir.<sup>231</sup>

Hanbelîlere göre, cemaati kaçırdığı takdirde kişinin başka bir cemaatle namazı iade etmesi müstehabtır. Bir cemaat bulamadığı takdirde bazılarının onunla kılması müstehab olmakla beraber vacip değildir.<sup>232</sup> (Konu ile doğrudan alakası var mı?)

### 2.2.21. Sehv Secdesinden Sonra İki Selam

Namazda meydana gelebilecek herhangi bir eksiklik veya fazlalıktan dolayı selam verildikten sonra, tekrar teşehhüd okunup yeniden selam verileceği konusunda icma oluşmuştur.<sup>233</sup> Ancak selam sayısında ihtilaf yaşanmıştır:

Hanefîlerin cumhuruna göre, sehv secdesi yapacak kimse sağa ve sola olmak üzere iki selam verir.<sup>234</sup>

Kerhî'ye göre, sadece sağa bir kere selam verilir.<sup>235</sup> *el-Muhît* adlı eserde bunun en doğru (esvâb) görüş olduğu beyan edilirken, *el-Kâfi* isimli eserde bu görüşün doğru (sevâb) olduğu ifade edilmiştir.<sup>236</sup>

Mâlikîlere göre, namazda meydana gelen ziyadelik veya noksanlık tekrar edilse dahi selamdan önce iki sehv secdesi yapılması sünnettir.<sup>237</sup> Şâfiîlere göre, selam verilmeden önce iki sehv secdesi yapılır.<sup>238</sup> Hanbelîlere göre, her kim üzerinde namazından bir şeyler kaldığı halde selam verirse, namazında eksik kalanları yapacak, daha sonra sehv secdesi yapıp ardından teşehhüd okuyup yeniden son selamı verecektir.<sup>239</sup>

Sonuç olarak cumhur fukahâ, sehv durumunda iki selam verilir derken Kerhî, sağa bir kere selam verilir diyerek yalnız kalmıştır.

Bu ihtilafın sebebi, İbn Mes'ûd'dan "*Teşehhüdü okuyun sonra selam verin*"<sup>240</sup> şeklinde gelen rivayetin tashihinde medana gelen ihtilaf ve iki sehv secdesinin

<sup>231</sup> Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 2/256.

<sup>232</sup> Haccâvî, *el-İkna'*, 1/162.

<sup>233</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/74.

<sup>234</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 1/501.

<sup>235</sup> Aynî, *el-Binâye*, 2/606.

<sup>236</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, 2/78.

<sup>237</sup> Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed 'Ulayş, *Mineḥu'l-Celil Şerḥu Muḥtaşarı Ḥalil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), 1/292.

<sup>238</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/237.

<sup>239</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/12.

<sup>240</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, no: 4076, 7/159.

namazın son iki secdesine benzetilmesi meselesidir. Son iki secdeye benzetenler, sehiv öncesinde teşehhüd okumayı vacip görmemişlerdir.<sup>241</sup>

### 2.2.22. Farzın Lüzumunun Vakti

Her farz namazın farziyeti, vaktin sonuna bağlıdır. Çünkü vaktin başında namazı hemen kılmakla geciktirmek arasında bir muhayyerlik vardır. Vaktin başı ise edanın sebebidir.<sup>242</sup> Farziyetin taalluk ettiği miktarın vaktin ne kadarına karşılık geldiği konusunda fıkıhçılar arasında ihtilaf yaşanmıştır. Çoğunluğuna göre farziyet, vaktin sonunda tahrîme tekbiri getirecek kadar bir zamana taalluk etmektedir. Bu görüş, Kerhî'nin, Hanefilerden muhakkik âlimlerin ve Kadı Ebû Zeyd'in tercih ettiği görüştür.<sup>243</sup>

Kudûrî'nin de tercih etmiş olduğu İmam Züfer'in görüşüne göre, namaz eda edilecek kadar bir vakte taalluk etmektedir.<sup>244</sup>

Kâsânî'ye göre, sadece tahrîme tekbirini eda edecek bir vakit kalsa muhtar görüşe göre farzın sorumluluğu kalmış olur ve onun edası mükellefin durumuna göre değişiklik arzeder. Örneğin seferilik durumu sona ermiş ise vaktin farzını dört rekât olarak kılar.<sup>245</sup>

Mâlikîlere göre, vücûbiyet edânın her vaktine taalluk etmektedir.<sup>246</sup> Şâfiîlere göre, namaz vaktin başında muvassa' (tüm vakte yayılmış) bir şekilde farz olmaktadır. Eda etmeye imkân bulmakla namazın farz oluşu kesin bir görev halini alır.<sup>247</sup> Hanbelîlere göre, namazın vakti çıkmadan önce kişi tahrîme tekbirini almışsa vaktine yetişmiş olur. Ancak en faziletlisi vaktin başında namazı eda etmektir.<sup>248</sup>

Sonuç olarak Kerhî, namazın farziyetinin tahrîme tekbirinin sığacağı bir vakte taalluk ettiği görüşünü tercih etmiştir. Hanbelîler de bu görüşü savunmaktadır. Bazı Hanefîler ise farz, vaktin hangi diliminde eda ediliyorsa farziyet vaktin o kısmına taalluk eder demişlerdir ki bu, Mâlikîlerin görüşüne yakındır.

---

<sup>241</sup> İbn Rüşd, *Bidâye*, 1/206.

<sup>242</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/238; İbn Mâze, *el-Muhît*, 1/529.

<sup>243</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 3/33.

<sup>244</sup> İbn Mâze, *el-Muhît*, 1/529.

<sup>245</sup> Kâsânî, *Bedai'*, 1/96.

<sup>246</sup> Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, 1/382.

<sup>247</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/47.

<sup>248</sup> İbn Kudâme, *'Umdetu'l-fikh*, 22.

### 2.2.23. Namazın Mekruhları

Hanefiler namazda elbiseyi sarkıtmanın mekruh olduğunda ittifak etmiştir.<sup>249</sup> Ancak sarkıtmanın (sedlin) ne olduğu meselesinde ihtilaf etmişlerdir.<sup>250</sup>

Bazıları sarkıtmaktan maksat, “elbiseyi başına koyup omuzları üzerinden salmasıdır” demiştir.<sup>251</sup> Bazıları da “elbiseyi omuzlarına koyup her iki ucunu salmasıdır” demiştir.

Mezhep ulemâsı arasında sarkıtmanın (sedl), izar denilen üst giysinin her iki ucunu iki taraftan toplanması; iki tarafın önde birleştirilmesi mekruh olmaz. Mezhep imamlarından Hasan b. Ziyâd, mekruh olanın elbisenin orta kısmını omuzlara koyup iki ucunu sarkıtmak olduğu görüşündedir.<sup>252</sup>

Kerhî ise, mekruh olanı kişinin üzerinde pantolon/don olmadığı durumlarda elbiseyi başına veya omuzlarına koyup uçlarını bir taraftan sarkıtması şeklinde açıklamıştır.<sup>253</sup>

Mâlikîlerde sedl, kişinin belinde bir örtü veya pantolon olduğu halde izarın ucunu sarkıtıp göğsünü açık bırakmasıdır. Avret mahallini örtmesi ile ilgili kural yerine geldiği için bu kimse namazını bu şekilde tamamlar.<sup>254</sup> Şâfiîlere göre sedl, kişinin elbisesini yere degecek şekilde sarkıtmasıdır.<sup>255</sup> Hanbelîlere göre sedl, uçlarından birisi diğerine ulaşmayacak şekilde ridayı (alt giysiyi) omuzlara atmaktır.<sup>256</sup>

Sonuç olarak, sedlin ne olduğuyula alakalı birçok görüş beyan edilmiş olup hiçbir görüş sahibi diğer görüş sahibiyle ittifak edememiştir.

Hanefiler, ik‘â diye tabir edilen oturuşun namazın mekruhlarından olduğu hususunda ittifak etmiştir.<sup>257</sup> Ancak ik‘ânın tam olarak nasıl bir oturuş olduğunda ihtilaf etmişlerdir.

<sup>249</sup> Tahtâvî, *Hâşiyetü 't-tahtâvî*, 350.

<sup>250</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru 'r-râik*, 2/26.

<sup>251</sup> İbn Mâze, *el-Muhît*, 1/377.

<sup>252</sup> ‘Aynî, *el-Binâye*, 2/446.

<sup>253</sup> Tahtâvî, *Hâşiyetü 't-tahtâvî*, 350; İbni ‘Âbidîn, *Reddu 'l-muhtar*, 1/639.

<sup>254</sup> Hattâb, *Mevâhibu 'l-celil*, 1/503.

<sup>255</sup> Rûyânî, *Bahru 'l-mezheb*, 2/89.

<sup>256</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih b. Muhammed b. Süleymân el-Üseymin, *eş-Şerhu 'l-mümti* (Dâru İbni 'l-Cevzî, 1428), 2/191.

<sup>257</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/61.

Tahâvî'ye göre, ellerini yere koymuş olduğu bir vaziyette kişinin dizlerini dikerek ve göğsüne yaslayarak iki kalça kemiği üzerine oturmasıdır.<sup>258</sup> Kerhî'ye göre, ellerini yere koymuş bir şekilde ökçeleri üzerinde oturarak ayaklarını dikmesidir. Zeyla'î de birinci görüşün daha sahih olduğunu, ancak iki oturuş şeklinin de mekruh olduğunu ifade etmiştir.<sup>259</sup>

Sonuç olarak, bu oturuş şekli iki nedenden dolayı mekruh görülmüştür: Birincisi nehyedilmiş olması, ikincisi sünnet olan oturuşun terkedilmiş olmasıdır. Tahâvî'nin açıkladığı şekilde tefsir edilirse –ki sahih olan budur- konuyla doğrudan ilgili bir nehiy olması sebebiyle kerahet tahrîmî olur. Kerhî'nin açıklamış olduğu şekil ile ele alınırsa, sünnet olan oturuş terkedildiği için kerahet tenzîhî olur.<sup>260</sup>

Mâlikî,<sup>261</sup> Şâfiî<sup>262</sup> ve Hanbelîlere<sup>263</sup> göre ise ik'â, kişinin köpek ve yırtıcı hayvanların yaptığı gibi dizlerini dikerek iki kalça kemiği üzerine oturmasıdır ve mutlak olarak mekruhtur.

Sonuç olarak Kerhî, ik'ânın tefsirinde ve kerahetinin tenzîhî olduğu hususunda yalnız kalmıştır. Tahavî, kerahetin tahrîmî olduğunu savunurken kavramı lügat kitaplarına uygun düşecek şekilde ele alan cumhur, bu oturuşun mutlak olarak mekruh olduğu görüşüne zehab etmiştir.<sup>264</sup>

İhtilaf edilmesinin sebebi, namazda nehyedilen ik'â kelimesinin lügavî manaya mı yoksa şer'î manaya mı delalet ettiği konusunda tereddütün bulunmasıdır. Lügavî manaya delalet ettiği görüşünde olanlara göre bu, köpek oturuşudur.<sup>265</sup> Şer'î manaya delalet ettiği görüşünde olanlara göre ise nehyedilen bu oturuş, namazda olması mekruh görülen oturuş şekillerinden biridir.<sup>266</sup>

Hanefîler, iştimâlü's-sammâ'ı (اشتمال الصماء) mekruh görmüş,<sup>267</sup> ancak tarifinde ihtilaf etmişlerdir: İştimâlü's-sammâ', eller de dahil, başı ve bedenin geri kalanını bir elbiseye bürümek demektir.<sup>268</sup>

<sup>258</sup> Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/123; 'Aynî, *el-Binâye*, 2/441.

<sup>259</sup> Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Ali eş-Şürübülâlî, *Merâkı'l-felâh bi-İmdâdi'l-fettâh*, ts. 127; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1 /643.

<sup>260</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1 /643.

<sup>261</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân*, 1/257.

<sup>262</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/147

<sup>263</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/376.

<sup>264</sup> Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 2/3/268.

<sup>265</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-Hadîs*, 3/268.

<sup>266</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/149.

<sup>267</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/26.

<sup>268</sup> Molla Husrev, *Durer*, 1/106.

Bir görüşe göre, ellerin çıkmasına bir menfez bırakmayacak şekilde tüm vücudu bir elbiseyle örtmektir. Bir başka görüşe göre, izar olmadan tek parça elbiseyle vücudu örtmektir.<sup>269</sup>

Kerhî'ye göre, kişinin üzerinde bir pantolon olmadığı zaman elbisenin iki ucunu birleştirerek iki elinden birinin altından omuzlardan birinin üzerine gelecek şekilde çıkarmaktır. Mekruh olmasının nedeni avreti tam örttüğünden emin olunmamasıdır.<sup>270</sup>

İmam Muhammed ıztıba (sağ omuzun açık bırakılması) ile iştimâlû's-sammâ' arasını ayırmıştır. Buna göre mekruh olan şekil, kıyafeti izar olmadan giymektir. İzar olduğu takdirde bu ıztıbâdır; zira kıyafetinin iki ucunu iki koltuğundan birinin altına koymaktadır ki bu, kibir ehlinin giyimi olduğu için mekruhtur.<sup>271</sup>

Mâlikîlere göre iştimâlû's-sammâ', sol eli veya iki elden birini elbisenin altından çıkararak elbiseyi omuzlara atmaktır.<sup>272</sup> Şâfiîlere göre, bir elbiseye bürünüp ardından elleri göğüs tarafından çıkarmaktır.<sup>273</sup> Hanbelîlere göre, iki omuzdan birine elbisenin koyulması ve iki taraftan birinin elbisesiz görünmesidir.<sup>274</sup>

Sonuç olarak, Hanefîlerin tefsiri, Şâfiîler ve Hanbelîlerin tefsirinden farklıdır. İştimâlû's-sammâ'ın tefsirinde Kerhî, Mâlikîlere uymuştur. Dalciler iştimâlû's-sammâ'ı kişinin hiçbir tarafı görülmeyecek şekilde elbisesine bürünmesi şeklinde açıklamıştır.<sup>275</sup>

#### 2.2.24. Ezanın Keyfiyeti

Hanefîler, beş vakit ve Cuma namazlarında ezan okumanın meşru olduğu, bunun dışındaki vakitlerde böyle bir meşruiyyetin olmadığı, ezan ve kametin kibleye yönelerek okunmasının sünnet olduğu konularında ittifak etmiştir.<sup>276</sup> Ancak, yüz ve ayakların da kibleye çevrilmesi hususunda ihtilaf etmişlerdir:

<sup>269</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 2/447.

<sup>270</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/219.

<sup>271</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/219.

<sup>272</sup> Harâşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, 1/251.

<sup>273</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/126.

<sup>274</sup> İbn Müflih, *el-Mübbdi'*, 1/331.

<sup>275</sup> İbn Esîr, *en-Nihâye*, 3/54; Razî, *muhtâru's-sihâh*, 169.

<sup>276</sup> Mergînânî *el-Hidâye*, 1/43; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakaik*, 1/90.



Hanefilerin cumhuruna göre, müezzin “حي على الصلاة” ve “حي على الفلاح” lafızlarında kıbleden sapmamak için ayakları sabit olduğu halde sadece yüzünü ve vücudunun geri kalanını sağa ve sola çevirir.<sup>277</sup>

Kerhî'ye göre, müezzin yukarıda işaret edilen ezan lafızlarında ayakları sabit olduğu halde yüzünü sağa sola çevirir. Ancak minareye çıkmışsa ayaklarını da çevirmesinde bir beis yoktur. Şu var ki, minarenin içinde sırtı kibleye gelecek şekilde dönmeyecektir.<sup>278</sup>

Mâlikîler,<sup>279</sup> göğsü dönmeksizin müezzinin sağa sola dönmesine karşı çıkmışlardır. Şâfiî<sup>280</sup> ve Hanbelîler<sup>281</sup> ise müezzinin ayakları sabit bir şekilde ezanın sözü edilen her iki cümlesinde de sağa sola döneceği görüşünü savunmuşlardır.

Sonuç olarak Kerhî, müezzinin minarede olması durumunu istisna ederek müezzinin ihtiyaca binaen ayaklarını döndürebileceğini söylemiştir. Cumhur ise ayakları sabit bir şekilde ezanın anılan her iki cümlesinde de sağa ve sola döneceği görüşünü savunmuştur.

### 2.2.25. Ezanın Şartları

Hanefiler, müezzinin ezan ve kameti abdestli bir şekilde yapması gerektiği, bununla beraber ezanı abdestsiz okumasının caiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>282</sup> Ancak abdestsiz ifa edilecek ezan ve kametin keraheti konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefilerin cumhuruna göre, kametle ezan arasına fasıla gireceğinden abdestsiz kamet getirmek mekruhtur. Kametin de ezan gibi mekruh olmayacağı görüşü de rivayet edilmiştir.<sup>283</sup>

Kerhî'ye göre, ezan ve kametin abdestsiz okunması mekruhtur. Zira böyle biri insanları namaza hazırlanmaları için davet ettiği halde kendisi hazır değildir ve ayette beyan edilen şu sözün altına girmiş olur: “İnsanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz?” (Bakara, 2/44)<sup>284</sup>

<sup>277</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/149.

<sup>278</sup> Zebidî, *el-Cevhera*, 1/45.

<sup>279</sup> Malik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/158.

<sup>280</sup> Cüveynî, *Nihayetu'l-matlab*, 2/40.

<sup>281</sup> Hırakî, *Muhtasaru'l-Hırakî*, 20.

<sup>282</sup> Merginânî, *Bidâyetü'l-mübedî*, 13; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/60.

<sup>283</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 2/110.

<sup>284</sup> Aynî, *el-Binâye*, 2/110.

Şâfiîlere göre, müezzinin abdestsiz ezan okuması mekruhtur ancak iadesi gerekmez.<sup>285</sup> Mâlikîlere göre müezzinin ezanı abdestsiz okumasında bir beis yoktur; ancak kameti abdestli okumalıdır.<sup>286</sup> Hanbelîlere göre, müstehab olan her iki durumda da abdestli olmaktır. Ancak abdestsiz okunmuşsa caizdir. Keraheti hakkında ise bir beyanda bulunmamışlardır.<sup>287</sup>

Sonuç olarak Kerhî, abdestsiz ezanın keraheti konusunda Şâfiîlerle aynı görüşte olmuş, Mâlikî ve Hanbelîler kerahet konusunda bir şey zikretmemişlerdir.

Hanefîlere göre, müezzinin abdestsiz ifa ettiği ezan ve kameti iade etmesi gerekmez. Ancak cünüp olarak okuduğunu iade etmesi müstehaptır. İade etmese bunda da bir beis yoktur.<sup>288</sup>

Kerhî'ye göre cünüp olan kimsenin kamet değil de ezanı iade etmesi gerekir. Zira, kametin aksine Cuma vaktinde olduğu gibi ezanın tekrarı meşrudur.<sup>289</sup>

Mâlikî,<sup>290</sup> Şâfiî<sup>291</sup> ve Hanbelîlerin de bir görüşüne<sup>292</sup> göre, ezanda abdestli olmak müstehaptır, ancak abdestsiz de sahihtir. Cünüp olarak ifa edilen kametin keraheti, cünüp bir şekilde okunan ezanın kerahetinden daha kuvvetlidir.

Bazı Mâlikîlere<sup>293</sup> ve Hanbelîlerin diğer görüşüne<sup>294</sup> göre, cünüp kimsenin okuduğu ezan sahih değildir; zira ezan namazdan önce meşru kılınmış, hutbeye benzeyen bir zikirdir.

Sonuç olarak Kerhî, cünüp olarak okunan ezanın iade edilmesi gerektiği görüşünde yalnız kalmıştır. Fakihlerin cumhuru, bu durumu mekruh görmüştür. Bazı Mâlikîler ve Hanbelîler ise cünüp olanın ezanını sahih kabul etmemişlerdir.

Bu konudaki ihtilafın sebebi ezanın namaza kıyas edilmesidir. Ezanı namaza kıyas edenler namazdaki şartları ezanda da şart koşmuşlardır. Kıyas etmeyenler ise bunu şart koşmamışlardır.<sup>295</sup>

<sup>285</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ûm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 1/105.

<sup>286</sup> Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 2/90.

<sup>287</sup> Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 1/512.

<sup>288</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 2/111.

<sup>289</sup> Bâbertî, *el-Înâye*, 1/252.

<sup>290</sup> Hattâb, *Mevâhib*, 1/437.

<sup>291</sup> Râfi'î, *Fethu'l-'azîz*, 3/191.

<sup>292</sup> *el-Kâfi fi fikhi'l-imâm Ahmed*, 1/207.

<sup>293</sup> Bu görüş, Malîkîlerden Sahnûn'un görüşüdür. *en-Nevâdir ve'z-ziyadât*, 1/167.

<sup>294</sup> *el-Kâfi fi fikhi'l-imâm Ahmed*, 1/207.

<sup>295</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/116.

## 2.2.26. Namazın Şartları

Hanefiler, zaruret hali dışında avrete bakmanın haram olduğu ve hür kadının elleri ve yüzü hariç tüm vücudunun avret olduğu konusunda ittifak etmişken<sup>296</sup> ayakların avret olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefilerin cumhuruna göre ayaklar da avrettir. Bir görüşe göre ayakların avret olması (mahrem olmayanlar tarafından) ona bakılması veya dokunulması yönüyle olup namazda avret değildir.<sup>297</sup>

Ebû Hanîfe ve Kerhî'ye göre ayaklar avret değildir. Çünkü kadın yalın ayak veya terlikle yürüdüğü zaman ayaklarını göstermekten sakınması güçtür. Ayakkabı bulamaması da muhtemeldir. Üstelik ayaklara bakmak yüze bakmak gibi olmayıp ayaklardan şehvet duyulmaz. Sahih olan görüş budur.<sup>298</sup>

Mâlikîlere göre, ayaklar muhaffef avrettir, namazda görünmesi mekruh olup böyle kılınan bir namaz, vakti içinde iade edilir. Ayaklara bakılması ise haramdır.<sup>299</sup> Şâfiîlere<sup>300</sup> ve Hanbelîlere<sup>301</sup> göre, ayaklar namazda da avrettir.

Sonuç olarak Kerhî, ayakların namazda avret olmadığı konusunda Ebû Hanîfe ile muvafakat etmiştir. Fakihlerin cumhuruna göre ayaklar namazda avrettir. Hanbelîlere göre namazın dışında da avrettir.

Hanefiler zaruretten dolayı az olarak görünen avretin namaza engel olmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>302</sup> Engel olacak miktar, görünen organın dörtte biri veya daha fazlasıdır.<sup>303</sup> Dörtte birlik miktarın itibarında galiz ve hafif avretler arasında bir farkın olup olmadığı ihtilafıdır. Hanefîlerin sahih görüşüne göre, miktar konusunda galiz ve hafif avretler arasında bir fark yoktur.<sup>304</sup>

Kerhî ve ona uyanlar, galiz avretleri mugallaza/kaba necasetlere kıyas ederek bir dirhemden fazla bir miktar görünürse bunu namaza engel olur demişlerdir.<sup>305</sup>

<sup>296</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/154.

<sup>297</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/156; 'Aynî, *el-Binâye*, 1/258.

<sup>298</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 2/125.

<sup>299</sup> Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr ve Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/213.

<sup>300</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-fikh* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1417), 2/175.

<sup>301</sup> İbn Müferrec, *el-Fürû' ve tashîhi'l-fürû'*, 2/33.

<sup>302</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/117.

<sup>303</sup> Zebidî, *el-Cevhera*, 1/46.

<sup>304</sup> Zelâ'î, *Tebînü'l-hakâik*, 1/96.

<sup>305</sup> Bâbertî, *el-Înâye*, 1/262.

Mâlikî<sup>306</sup> ve Şâfiîlere<sup>307</sup> göre, kimin namazda avreti görünürse namazı fasit olur. Hanbelîlere göre, avretin az görünmesi ile namaz batıl olmuş olmaz.<sup>308</sup>

Sonuç olarak Kerhî, namazın sıhhatine engel olacak setr-i avret ihlalini, açılan yerin alanını dikkate alarak, bir dirhemin kaplayacağı yer ile tahdit etmiştir. Diğer Hanefîlere göre bu miktar dörtte birdir. Cumhur ise avretin kıyas edilebileceği herhangi bir miktar tayininde bulunmamıştır.

### 2.2.26. Cemaatle Namaz Konusu

Hanefîler, cemaatla namazın meşru olduğu, bir belde ahalisinin cemaatle namaz kılmayı toptan terketmesi halinde hepsinin günahkâr olacağı ve tövbe etmemeleri durumunda onlarla savaşılmaması gerekeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Zira cemaatle namaz İslam'ın şiarlarından<sup>309</sup> Ancak hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefîlerin cumhuruna göre cemaatle namaz kılmak vaciptir.<sup>310</sup> Bazı Hanefîlere ve Kerhî'ye göre sünnet-i müekkededir.<sup>311</sup> Tahâvî'nin de savunduğu bir görüşe göre, farz-ı kifayedir.<sup>312</sup>

Kâsânî'ye göre bu konudaki ihtilaf hakiki değil lafzidir. Zira, şe'âir-i İslamiye olan meselelerde müekked sünnet ve vacip aynı şeyi ifade etmektedir. Nitekim Kerhî hükmü önce sünnet diye isimlendirmiş daha sonra bunu vacip diye tefsir etmiş ve şunları söylemiştir: “Cemaatle namaz sünnettir; özür olmadığı halde cemaattan geri kalma konusunda hiç kimseye bir ruhsat tanınmaz.” Bu açıklama herkese göre vacibin tefsiridir.<sup>313</sup>

---

<sup>306</sup> Hattâb, *Mevâhib*, 1/498.

<sup>307</sup> İmrânî, *el-Beyân*, 2/116.

<sup>308</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/414.

<sup>309</sup> Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/84.

<sup>310</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/155; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/84; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, 1/457.

<sup>311</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 2/324.

<sup>312</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 2/324.

<sup>313</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/155.

Mâlikîlere göre, sünnet-i müekkededir.<sup>314</sup> Şâfiîlerin sahih görüşüne göre farz-ı kifaye iken diğer görüşe göre sünnet-i müekkededir.<sup>315</sup> Hanbelîlere göre cemaat, beş vakit namazda erkekler için farz-ı ayndır.<sup>316</sup>

Sonuç olarak, Mâlikîler ve bazı Şâfiîler hükmün sünnet olduğunda Kerhî ile aynı görüşte birleşmiştir. Tahavî ise Şâfiîlerin mu'temed görüşü olan farz-ı kifaye tercihini kabul etmiştir.

### 2.2.27. İstihlaf'ın Caiz Olmasının Şartları

Hanefîlerde istihlafın (namazda abdesti bozulan imamın yerine başka birini geçirmesi) meşruiyeti konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur.<sup>317</sup> Ancak abdesti bozulduktan sonra imamın birini öne geçirmesinde (istihlafında) ihtilaf etmişlerdir.

İstihlafın caiz olmasının şartlarından birisi, öne geçen kimsenin o göreve ehil olmasıdır. Şayet abdestsiz veya cünüp birini imam yerine geçirecek olsa hem kendisinin hem de cemaatin namazı bozulur. Zira abdestsiz ve cünüp olan kimselere uymak sahih değildir; bu sebeple hem imamın hem de ona uyan cemaatin namazı bozulur.<sup>318</sup>

Kerhî'ye göre, abdesti bozulmuş imamın yerine birini geçirmesi sahihtir, namaz da bozulmaz; zira öne geçirilen kimse genel anlamda imamlık yapmaya ehil birisidir. Engel, sonradan arız olan hadesten kaynaklanmıştır. Bu yüzden bu kimsenin durumu imamın durumu gibidir. Kâsânî'nin de savunduğu birinci görüş, tercihe şayan bulunmuştur.<sup>319</sup>

Mâlikî mezhebi kaynaklarında bu meseleye benzer şöyle bir konu zikredilmiştir: Cünüp bir kimse hatırlamadığı halde cemaate namazı kıldırırsa ve daha sonra namazda iken bunun farkına varırsa yerine birini geçirir. Namazdan sonra farkına varırsa cemaatin namazı tamdır fakat kendisi namazını tek başına iade etmelidir. Cünüp olduğunu bile bile, cehaletten veya haya ettiğinden bunu devam ettirse hepsinin namazı bozulmuş olur.<sup>320</sup> Şâfiî kitaplarında bu meseleye veya benzeri herhangi bir

<sup>314</sup> Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Câmi 'u'l-ümmehât* (el-Yemâme li't-tîbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000), 107.

<sup>315</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyî'd-Dîn Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc şerhu şâhihi Müslim b. El-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ' i't-Turâsi'l-'Arabî, 1972), 38.

<sup>316</sup> İbn Müflih, *el-Mübdi'*, 2/48.

<sup>317</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/59; Zebîdî, *el-Cevhera*, 1/64.

<sup>318</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/227; 'Aynî, *el-Binâye*, 2/378.

<sup>319</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/227.

<sup>320</sup> Mevâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 2/417.

meseleye rastlayamadık. Hanbelî mezhebi kitaplarında bu mesele şöyle geçmektedir: İmam abdestsiz bir şekilde namaz kıldırır ve unutursa veya abdestsiz olduğunu bilmeden kıldırır veya abdestsiz olduğunu ancak selam verdikten sonra hatırlarsa, tüm bu durumlarda imamın namazını iade etmesi gerekir. Cemaatin iade etmesine gerek yoktur.<sup>321</sup>

### 2.2.28. Hutbeyi Dinleme

Hanefîler gerek namazda gerek hutbede cemaatin, imamın kıraatini dinlemesi gerektiği hususunda ittifak etmiştir. Zira kıraati dinlemek farzdır. Ancak hatip “*Ey iman edenler! O’na salat getirin...*”<sup>322</sup> âyetini okuduğunda kişi içinden salât getirir.<sup>323</sup> Minberden uzak olan kimsenin durumunda ihtilaf etmişlerdir.

Bazı Hanefîler bu konuda şöyle demiştir: Kur’ân okumak evladır; zira ayette dinlenilmesi talep edilen kıraat, düşünüp ibret alınması içindir. Bu amaç olmadığı takdirde sevabından istifade edilmesi için Kur’an okunur.<sup>324</sup>

Kerhî’ye göre, cemaat hutbeyi duyamayacak kadar minberden uzaksa dinlemesi okumasından evladır. Zira Kur’ân okunduğunda muhatap iki şeyle emrolunmuştur: Birisi insât (dikkat kesilmek), diğeri istima‘ (dinlemek). Mergînânî bu iki şeyden insâtı seçmiştir.<sup>325</sup>

Mu‘temed görüşlerinde Mâlikîler<sup>326</sup> ve bir görüşlerinde Şâfiîler<sup>327</sup> vacip olduğunu ileri sürdükleri insâtı şöyle açıklamışlardır: Birinci ve ikinci hutbe okunurken, iki hutbe arasında oturulurken hutbeyi duysun veya duymasın cumaya katılan kimsenin sessizce durup dinlemesidir.

Bazı Mâlikîler<sup>328</sup> ve diğeri görüşlerinde Şâfiîler<sup>329</sup>, caminin dışında veya avlusunda bulunan ve hatibin sesini duyamayan kimselerin dinlemesinin vacip olmadığını ileri sürmüşlerdir.

<sup>321</sup> İbn Üseymîn, *eş-Şerhu’l-mümti*, 2/321.

<sup>322</sup> Ahzâb, 56.

<sup>323</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/56; Zela‘î, *Tebyînü’l-hakaik*, 1/132.

<sup>324</sup> ‘Aynî, *el-Binâye*, 2/323.

<sup>325</sup> Bâbertî, *el-‘Înâye*, 1/344.

<sup>326</sup> ‘Âdevî, *Haşiyetül-‘âdevî ‘ale’l-kafiye*, 1/377.

<sup>327</sup> Cüveynî, *Nihayetü’l-matlâb*, 2/551.

<sup>328</sup> Hattâb, *Mevâhib*, 2/179.

<sup>329</sup> Gazâlî, *el-Vasît*, 2/283.

Hanbelîlere göre, uzak olması sebebiyle hatibin sesi duyulmadığı zaman cemaatin konuşması haram değildir. Bu durumda kıraatle, zikirle ve salât getirmekle meşgul olmak daha faziletlidir.<sup>330</sup>

Sonuç olarak Kerhî, minberden uzak olup hatibi duyamayan kimse hakkında insâtin vacip olduğu meselesinde Mâlikîler ve Şâfiîler ile hemfikirdir. Diğer taraftan bazı Hanefîler ve Hanbelîler, böyle bir kimsenin Kur'ân okumasının caiz olduğu görüşündedirler.

### 2.2.29. Ümmî Birinin Okuma Bilen Birine İmam Olması

Hanefîlere göre gerek ümmînin gerek okuma bilen kişinin tek başına namaz kılması caizdir. Zira ikisinde de namazı cemaatle kılma konusunda bir rağbet yoktur.<sup>331</sup> Ancak kârî olanın ümmî olana uyması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefîlerin cumhuruna göre, kârî olan ümmî olanın arkasında namaz kılamaz.<sup>332</sup>

*el-Muhtasar* isimli eserinde Kerhî konuyu şöyle izah etmektedir: Şayet kârî, imamet niyeti getirmemiş olan ümmî birine uyacak olsa ümmînin namazı bozulmaz. Kendi başına namazını kılan ümmînin kendisine uyan kârî ile bir alakası olmadığından namazının bozulmasını gerektiren bir durum söz konusu değildir. Bir görüşe göre ise imamete niyet getirmemiş olsa bile namazı bozulur.<sup>333</sup>

Mâlikî<sup>334</sup>, Hanbelî<sup>335</sup> ve Şâfiîlerin sahih kavline<sup>336</sup> göre kârî olan biri ümmî olana uyarsa namazı sahih olmaz; iade etmesi gerekir. Şâfiîlerin diğer görüşlerinde kılınan namazlar sessiz kılınan namazlardan ise kârînin namazı sahih, cehri ise değildir.<sup>337</sup> Hanbelî mezhebindeki bir diğer görüşe göre, ümmînin Fâtıhası düzgün olan birine imameti caizdir.<sup>338</sup>

Sonuç olarak, Kerhî'ye göre imamet niyeti olmadığı takdirde ümmînin kari'e imameti sahihtir. Şâfiîlerin bir görüşüne göre, namaz sessiz kılınan namazlardan ise caiz iken cumhura göre ise caiz değildir.

<sup>330</sup> Ruhaybanî, *Matalibu uli'n-nühâ*, 1/788.

<sup>331</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/59.

<sup>332</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/58; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/82.

<sup>333</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 2/373.

<sup>334</sup> Karâfî, *ez-Zahîra*, 2/244.

<sup>335</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/266.

<sup>336</sup> Merdâvî, *el-Fürû'*, 3/33.

<sup>337</sup> 'İmrânî, *el-Beyân*, 2/406.

<sup>338</sup> İbni Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/56.

Hanefilere göre, ümmî biri iki ümmîye namaz kıldırırsa caizdir. Ancak iki kârîe kıldırırsa ona uyanların da namazı bozulur.<sup>339</sup> Daha önce de geçtiği üzere ümmînin karîe imameti caiz değildir. Ancak kendi gibi birine imamlık yapabilir.<sup>340</sup> Ümmînin imamın namazını açması (takıldığı, unuttuğu veya yanlış okuduğu yerleri düzeltmesi) konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefilerin cumhuruna göre, şayet ümmî, uyduğu imamın namazını açar ve imam da ona uyararak devam ederse namazı bozulur.<sup>341</sup> Kerhî'ye göre, namaz bozulmaz; zira kari' kişi namazı açılmadan önce bir okuma yaparak namazı kılmaya kadirdir.<sup>342</sup>

Mâlikîlere göre ümmî, namazı açtıktan sonra kari' henüz rükûya varmamışsa keser, rükua varmışsa bu durumda kıldığı namazı nafil olarak tekrar kılar.<sup>343</sup> Şâfiîlere göre, ümmî biri namazına Fâtiha suresi yerine iftitah duasını ikame etmeyi kastederse bu dua fatihanın yerine geçer. (Anlaşılmıyor!)<sup>344</sup> Hanbelîlere göre, bir kari' ve bir ümmî, ümmî olan birine uyacak olsa sahih görüşe kârî olanın namazı bozulur ve kıldığı namaz nafilaya dönüşür. Mezhebin bir diğer görüşüne göre, ikisi onun arkasında ise namazları bozulmaz.<sup>345</sup>

Sonuç olarak, Kerhî'ye göre, kârî olan birine ümmî uyduğu zaman namazı sahihtir. Mâlikîlere göre kârînin namazı nafilaya dönecektir. Hanbelîler, Hanefilerin cumhuruna uyararak ümmî biri kârî olana uyduğu takdirde kârî olanın kıldığı namazın batıl olduğu görüşündedirler.

## 2.2.30. Cuma Namazı

### 2.2.30.1. Cuma Namazının Şartları

Hanefiler, Cuma namazının kılınabilmesi için gerekli şartlar olan şehir, devlet başkanı/yönetici, cemaat, hutbe ve vakit hususunda görüş birliğine varmışlar<sup>346</sup> ancak “şehri vasıflandırma” konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Şöyle ki, Ebû Hanîfe'ye göre içerisinde cadde ve çarşıları olan, toplu şekilde evleri bulunan,

<sup>339</sup> Zebîdî, *el-Cevhera*, 1/61.

<sup>340</sup> İbn Mâze, *el-Muhît*, 1/321.

<sup>341</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/388.

<sup>342</sup> Zebîdî, *el-Cevhera*, 1/61.

<sup>343</sup> Karâfî, *ez-Zâhîra*, 2/244.

<sup>344</sup> Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab* 2/148.

<sup>345</sup> Merdâvî, *el-Fürû'*, 3/32.

<sup>346</sup> Semerkandî, *Tuhfe*, 1/162.



mahkemeleri bulunan ve meydana gelen olaylarda insanların kendisine başvuracağı bir valisi/yöneticisi olan yer büyük şehirdir ki bu en doğru görüştür.<sup>347</sup> Ebû Yûsuf'a göre, ahâlisinin oradaki mescitlerin en büyüğüne toplanıp da sığamayacağı şekilde olan yerdir. Muhammed'e göre, imamın (devlet başkanı) şehirleştirdiği her bir yer buna girer. Eğer bir köye had ve kısasların uygulanması için vekil gönderirse orası artık şehir olur. Ancak vekili azledip geri çekerse orası yine köy halini alır.<sup>348</sup> Kerhî'ye göre ise şehir, içinde hadlerin yerine getirildiği ve hükümlerin/kanunların uygulandığı yerdir.<sup>349</sup>

Mâlikîler,<sup>350</sup> şehri "hüküm ve hadleri yerine getirecek kimselerin bulunduğu büyük bölge" olarak tanımlamışlardır. Şâfiîler de<sup>351</sup> adliye teşkilatı, emniyet güçleri ve çarşıları bulunan yeri şehir olarak tanımlamışlardır. Hanbelî mezhebi kaynaklarında ise şehir tanımına dair açık bir ifade geçmemekte<sup>352</sup> genel hatları dikkate alındığında insanların içerisinde ikamet ettiği bitişik yapıların şehir olarak değerlendirildiği dikkati çekmektedir.

Sonuç olarak Kerhî, şehrin tanımında Mâlikîlerle aynı görüşü taşımaktadır. Bu da İmam Muhammed'in görüşüne yakındır. Şâfiîler ise tanımda Ebû Hanîfe ile görüş birliğine varmışlardır.

### 2.2.30.2. Cuma Namazının Tekrar Edilmesi

Hanefilere göre Cuma namazının farz oluşu Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabittir.<sup>353</sup> Bu namazı kılmakla yükümlü olanlar hür, sağlıklı ve mukim olan Müslümanlardır. Bu konuda görüş birliği vardır.<sup>354</sup> Bununla birlikte Cuma namazının bir şehrin iki farklı yerinde kılınması hakkında ihtilaf etmişlerdir.

Sahih olan görüş, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in Cuma namazının bir şehirde iki veya daha fazla yerde kılınmasının caiz olacağı şeklindeki görüşleridir.<sup>355</sup> Bu meselede Ebû Yûsuf'tan iki görüş nakledilmektedir. Birinci görüşü, Cuma namazının sadece iki yerde kılınmasının caiz olduğu, ikiden daha fazla yerde

<sup>347</sup> Semerkandî, *Tuhfe*, 1/162.

<sup>348</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/82.

<sup>349</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/82; 'Aynî, *el-Binâye*, 3/45.

<sup>350</sup> Nefrâvî, *el-Fevâkih*, 1/259.

<sup>351</sup> Büceyremî, *Haşiyetü'l-Büceyremî 'âle'l-Hatîb*, 2/170.

<sup>352</sup> Cumaalî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/171.

<sup>353</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/21; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/82.

<sup>354</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/81.

<sup>355</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/120; İbni Mâze, *el-Muhît*, 2/66.

kılınmasının ise caiz olmadığı şeklindedir. İkincisi, Cuma namazının iki yerde kılınmasının caiz olabilmesi için Bağdat'ta olduğu gibi şehrin ortasında büyük bir nehrin olması gibi kaçınılmaz bir nedenin olması gerekir ki bu takdirde nehrin her iki tarafı ayrı birer şehir hükmünde olur.<sup>356</sup> Kerhî ise, Cuma namazı için halkı iki veya üç yerde toplamada sakınca olmadığı görüşündedir.<sup>357</sup>

Mâlikî<sup>358</sup> ve Şâfiîlere<sup>359</sup> göre, bir şehirde iki yerde Cuma namazının kılınmaz. Hanbelîlere göre,<sup>360</sup> ihtiyaç halinde iki yerde Cuma namazı kılınması sahih; ihtiyaç yokken iki yerde kılınması halinde ikinci yerin namazının batıl, şayet ikisinin aynı anda veya önce hangisinin kıldığı bilinmediğinde de her iki Cuma namazı batıldır.

Sonuç olarak Mâlikî ve Şâfiîler, Ebû Yûsuf'un bir şehirde iki yerde Cuma kılınmasının caiz olmayacağı şeklindeki görüşünde hemfikir olmuşken, Kerhî iki ve üç yerde kılınmasının caiz olacağı şeklindeki Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşünü benimsemekte, Hanbelîler ise bunun ancak ihtiyaç halinde caiz olacağını söylemektedirler.

### 2.2.30.3. İmamın (Devlet Başkanı/ Yönetici) Gaib Olması/Yokluğu

Hanefîler Cuma namazının sıhhat şartlarından birinin genel izin yani devlet başkanının halka genel bir izin vermesi olduğu ile ilgili görüş birliğine varmışlar<sup>361</sup> fakat devlet başkanının yokluğu veya en üst yöneticinin ölmesi durumunda farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Ebû Hanîfe'ye göre bir şehrin valisi ölüp de Cuma vakti girene kadar bu haber halifeye ulaşmadığında ölen valinin vekili veya emniyet amiri veyahut hakimın Cuma namazını halka kıldırması yeterli olur. Şayet halk, bir kişiyi öne geçirirse bu caiz olmaz. Çünkü bu üstler, vali hayattayken namazda ilk saflarda oldukları gibi onun ölümünden sonra da vali vekili görevi başkasına devretmediği sürece onun yerine geçerler.<sup>362</sup>

Kerhî ise şu görüştedir: Fitne veya ölüm gibi sebeplerle yönetici bulunmadığı ve Cuma vakti girene kadar henüz başka bir yönetici hazır olmadığına halkın bir kişinin önderliğinde toplatılıp kendilerine Cumayı kıldırmasında bir beis yoktur. Nitekim Hz.

<sup>356</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/120; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/167.

<sup>357</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/260.

<sup>358</sup> Karâfî, *ez-Zâhira*, 2/420.

<sup>359</sup> Ali b. Muhammed Mâverdî, *el-İkna' fi'l-fikh eş-Şâfi'î*, 1/51.

<sup>360</sup> Kelvezânî, *el-Hidâye*, 110.

<sup>361</sup> Molla Husrev, *Dürer*, 1/138.

<sup>362</sup> Şürünbülâlî, *Merâkî'l-felah*, 194.

Osman'dan (r.a.) nakledildiğine göre o, hapsedildiğinde halk Hz. Ali'yi (r.a) öne geçirdi ve onlara Cumayı kıldırdı.<sup>363</sup>

Mâlikîlere göre<sup>364</sup> şayet şehrin valisi ölürse, halk kendilerine hutbe okuyup namaz kıldırabilecek birini öne geçirir. Köy ahalisi de aynı uygulamayı kendileri için yapar. Şâfîîler,<sup>365</sup> devlet başkanının izni olmaksızın Cuma namazı kıldırıldığında bu namazın sahih olacağı görüşündedirler. Hanbelîler ise,<sup>366</sup> devlet başkanı ölmüş olsa dahi onun iznini şart koşarlar. Şayet onun ölümü Cuma namazından sonra bilinirse artık namazın iade edilmeyeceği ve bunun sebebinin de iki rivayetten en sahih olana göre meşakkat içermesinden dolayı olduğu görüşündedirler.

Sonuç olarak Ebû Hanîfe, halktan bir kişinin kendilerine Cumayı kıldırmasının sahih olmayacağını savunurken; Mâlikîler ve Kerhî devlet başkanının fitne veya ölüm sebebiyle yokluğu halinde halkın bir kişiyi imam olarak öne geçirip Cumayı kılmalarının sahih olacağı görüşü paylaşmışlardır. Şâfîîler devlet başkanının izni olmaksızın Cuma'nın sahih olacağı görüşünü benimserken Hanbelîler Cuma'nın kılınabilmesi için devlet başkanının iznini şart koşmuşlardır.

#### 2.2.30.4. Cuma Hutbesi

Hanefîler, hatibin iki hutbe okuması ve ikisinin arasını bir oturuş ile ayırması gerektiği hususunda ittifak etmekle birlikte<sup>367</sup> "hutbe" olarak isimlendirilen şeylere dair ihtilaf etmişlerdir.

Ebû Hanîfe'ye göre hatip, subhanallâh vb. kısa kelimelerle uzun uzun okumadan Allah'ı zikretmekle yetinirse "*Hemen Allah'ın zikrine koşun!*"(Cuma:9) ayetinden dolayı bu caizdir.<sup>368</sup> Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre hutbe adını alabilmesi için zikrin uzun olması gerekir. Çünkü hutbe farzdır, subhanallah veya elhamdulillah demek hutbe olarak isimlendirilemez.<sup>369</sup> Kerhî'ye göre üç ayet miktarı zikir, hutbe olur.<sup>370</sup>

<sup>363</sup> Molla Husrev, *Durer*, 1/138; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, 2/142.

<sup>364</sup> Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklil*, 2/542

<sup>365</sup> İmrânî, *el-Beyân*, 2/618.

<sup>366</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/398.

<sup>367</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/82.

<sup>368</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/83; Zebîdî, *el-Cevhera*, 1/89.

<sup>369</sup> Şeyhîzade, *Mecma'u-Enhur*, 1/168.

<sup>370</sup> Babertî, *el-İnâye*, 2/59.

Mâlikîlere göre<sup>371</sup> minberden inmedikçe Allah'a senâ etme ve Peygamberine (s.a.v) salat getirmekle yetinirse bu hutbe olur.

Şâfîlilere göre<sup>372</sup> Allah'a hamd, Peygamberine (s.a.v) salât getirmek ve takvayı tavsiye etmekle hutbe olur. Kur'ân okumak ise mezhebin meşhur görüşüne göre farzdır.

Hanbelîlere göre ise,<sup>373</sup> Allah'a hamd ve sena etmek, Peygamber'e (s.a.v) salat getirmek, Kur'an okumak ve nasihatte bulunmakla hutbe olur. Farz olan kırâat, meşhur görüşe göre bir ayet okumadır. Ondan gelen bir rivayette de birkaç ayet okumanın yeterli olacağıdır.

Sonuç olarak, her ne kadar Kerhî hutbeyi üç ayet kadar bir zikirle sınırlandırmışsa da fakihlerin çoğunluğu hatibin mutlaka Allah'a hamd ve sena ile Peygamber'e (s.a.v) salat getirmesi gerektiği görüşünde olmuştur.

### 2.2.31. Nafîle Sünnetlerin Sayısı

Hanefiler, sünnet namazların farz namazlara bağlı olan sünnetler olduğu hususunda ittifak etmiş,<sup>374</sup> bunların sayısında farklı görüşte olmuşlardır.

Zâhiru'r-rivâye'de Hanefiler'e göre sabah namazının farzından önce iki rekât sünnet, öğle farzından önce tek selamla dört ve akabinde iki rekât sünnet, ikindi farzından önce nafîle dört rekât, akşam farzından sonra iki rekât sünnet, yatsı farzından önce -kılınmasında bir beis olmamakla birlikte- sünnet namazının olmayıp sonrasında iki rekât sünnet namazının olduğu şeklindedir.<sup>375</sup>

Ebü'l-Hasan el-Kerhî bu meselede sabah namazının farzından önce iki rekât sünnet, öğle farzından önce tek selamla dört ve sonrasında iki rekât sünnet, ikindi farzından önce dört rekât sünnet, akşam farzından sonra iki rekât sünnet, yatsı farzından önce -isterse- dört rekât sünnet ve sonrasında dört rekât sünnet namazı olduğunu söylemiştir.<sup>376</sup>

<sup>371</sup> Kayrevânî, *en-Nevâdir ve 'z-Ziyâdât*, 1/473.

<sup>372</sup> 'Îmrânî, *el-Beyân*, 2/571.

<sup>373</sup> Zerkeşî, *Şerhu 'z-Zerkeşî*, 2/177.

<sup>374</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/284.

<sup>375</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/195; İbn Mâze, *el-Muhît*, 1/445.

<sup>376</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/195; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/167.

Mâlikîlere göre on tane namazdır.<sup>377</sup> İki rekât abdest namazı, iki rekât tahiyatu'l-mescid namazı, kuşluk namazı, teheccüt namazı, müekked sünnet olan teravih namazı, akşam ile yatsı arasındaki evvabin namazı, öğle farzından önce dört ve sonrasında iki rekât namaz (dört rekât olduğu da söylenmiş), ikindiden önce iki rekât namaz (dört olduğu da söylenmiş), akşamdan sonra iki rekât namaz (altı rekât olduğu da söylenmiştir).

Şâfiîlere göre,<sup>378</sup> vitr namazı hariç on rekât olup, bunlardan iki rekât öğle farzı öncesinde ve iki rekât sonrasında, iki rekât akşamdan sonra, iki rekât yatsıdan sonra ve iki rekât da sabah farzından sonra şeklindedir.

Hanbelîlere göre ise,<sup>379</sup> revâtib sünnetler sabah farzından önce iki rekât, öğle farzından önce iki ve sonrasında iki rekât, ikindiden önce dört rekât, akşamdan sonra iki rekât, yatsıdan sonra iki rekât ve en azı bir rekât olmak üzere vitr namazı şeklindedir.

Sonuç olarak burada bazı revâtib sünnetler üzerinde görüş birliğine varılmıştır. Kerhî, yatsı farzından önce dört rekât sünnetin olduğu görüşüne sahipken hiçbir fakih bu görüşü savunmamıştır. Hanbelîlerin revâtib sünnetler hakkındaki görüşleri ise, Kerhî'nin bu konudaki görüşlerine yakın olduğunu görmekteyiz.

### 2.2.32. Farz Namazlardan Önce Kılınan Sünnet Namazlar

Hanefiler, farz namaz (cemaatle) kılınan mescide giren birinin vakit kaldığı sürece farzdan önce sünnet kılmasında bir sakınca olmadığına dair hemfikirken<sup>380</sup> yalnız başına namaz kılanın sünneti terkinde farklı görüş beyan etmişlerdir.

Hanefilerin çoğunluğu bu kişinin sünneti terk etmemesi gerektiği görüşündedir ve sünnet namazın farzın noksanlığını gidermek için meşru kılındığını ve cemaatle namazı kaçıranın buna daha çok ihtiyaç duyduğunu gerekçe göstermektedirler.<sup>381</sup>

Kerhî'ye göre, münferid birinin cemaatle namazı kaçırdığı zaman öğlenin dört rekât sünnetini terk etmesi gerekir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v) ikisini sadece cemaatle namaz kılarken yapmıştır.<sup>382</sup>

<sup>377</sup> İbn Cüzeyy, *el-Kavânin*, 33.

<sup>378</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/157.

<sup>379</sup> Kelvezânî, *el-Hidâye*, 88.

<sup>380</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/72.

<sup>381</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/167.

<sup>382</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/167; İbn Mâze, *el-Muhît*, 1/448.

İbn Mâze birinci görüşün baskın olduğunu ve bunu esas almanın ihtiyata uygun olduğunu söylemiştir.<sup>383</sup>

Mâlikîler ise,<sup>384</sup> farzın cemaatle kılındığı bir mescide giren birinin vaktin kalması durumunda farzdan önce sünneti kılmasının caiz olduğu görüşündedirler. Şâfiî ve Hanbelî kitaplarında bu mesele ile ilgili -araştırdığım kadarıyla- bir şey bulamadım.

### 2.2.33. Bayram Namazları

#### 2.2.33.1 Bayram Namazının Vasfı

Hanefîlerin çoğunluğu bayram namazının vasfı konusunda şu şeklide ittifak etmiştir: İmam bayram namazını iki rekât olarak kılar. İhram tekbirinden sonra subhaneke duası okur. Daha sonra tercih edilen görüşe göre üç defa zaid tekbirleri getirir ve bayram tekbirlerinde elleri kaldırır. Tekbirler arası okunulacak ne sünnet ne de müstehab bir zikir vardır. Fakat her iki tekbir arası üç sübhanallâh miktarı beklemek müstehaptır.<sup>385</sup>

Kerhî, tekbirler arasında tesbih söylemenin susmaktan evlâ olduğunu söylemiştir.<sup>386</sup>

Mâlikîlere göre<sup>387</sup> tekbirler, ara verilmeksizin peş peşe getirilmelidir. Şâfiî<sup>388</sup> ve Hanbelîlere<sup>389</sup> göre ise, her iki tekbir arası ne uzun ne de kısa orta uzunluktaki bir ayet miktarınca durulur, tehlil, tekbir, tesbih ve tahmid içeren bir zikir okunur.

Sonuç olarak Hanefîlerin çoğu ve Mâlikîler, tekbirler arasında herhangi bir zikrin okunmayacağı görüşünderken Şâfiî ve Hanbelîler, bayram tekbirleri arasında zikir/tesbih olduğuna dair Kerhî ile görüş birliği içerisindeyler.

Hanefîler, üzerine Cuma namazı farz olan herkese bayram namazının vacip olduğu,<sup>390</sup> bayram namazı için camide yer olmasına rağmen dışarıda açık/düz bir yere çıkmanın sünnet olduğu;<sup>391</sup> şehir halkından kurbanını kesecek olanın imam henüz

<sup>383</sup> İbn Mâze, *el-Muhît*, 1/448.

<sup>384</sup> Hattâb, *Mevâhib*, 1/404.

<sup>385</sup> Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/404; Molla Husrev, *Durer*, 1/143.

<sup>386</sup> Molla Husrev, *Durer*, 1/143.

<sup>387</sup> Muhammed el-'Arabî el-Çaravî el-Mâlikî, *el-Hulâşatu'l-fikhiyye 'alâ Mezhebi's-sâdati'l-Mâlikîyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 137.

<sup>388</sup> Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtac*, 3/41.

<sup>389</sup> Muhammed b. İbrahim Âlu Şeyh, *Şerhu kitâbi Âdâbu'l-meşyi ile's-salât* (Riyad, ts.), 156.

<sup>390</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1/85.

<sup>391</sup> İbn Mâze, *el-Muhît*, 2/100.

bayram namazını kılmadan bunu yapmasının caiz olmadığı<sup>392</sup> ve bayram namazının cami veya musalla denilen iki yerde kılınmasının caiz olduğu<sup>393</sup> konusunda görüş birliğine varmıştır. Ancak hangi namazdan sonra (cami veya musallada kılınan bayram namazı) kurban kesmenin caiz olacağına görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Kerhî, iki cami ahalisinden hangi biri namaz kılsa kafidir kurban kesmek caizdir demiştir.<sup>394</sup>

Mâlikîlere göre<sup>395</sup> çölde yaşayanlar ve imamı olmayan köy halkı, kendilerine en yakın olan imamın namazını ve kurban kesmesini araştırır ve ondan sonra keserler. İbn Kâsım da “şayet araştırırlar da ondan önce kurban keserlerse yeterlidir” demiştir.

Şâfîlere göre<sup>396</sup> Kurban günü güneş doğduğu ve bayram namazı ile okunan iki hutbe kadar süre geçtiği zaman kişi bu vakitten sonra kurbanını keser. İmam namazı kılmış olsun veya olmasın, kurban kesecek kişi namazı kılmış olsun veya olmasın, şehirli veya köylü olsun bedevi veyahut yolcu olsun, imam kurbanını kesmiş olsun veya olmasın etki etmez.

Hanbelîlere göre ise,<sup>397</sup> imam musallada namaz kılar da camide namaz için yerine birini tayin ederse bu iki yerden birinde ne zaman bayram namazı kılarlarsa - diğerlerinden farzın düştüğü namaz olduğundan- artık kurban kesmek caiz olur. Şayet bayram namazından sonra hutbeden önce kurban keserse yeterli olur.

Sonuç olarak Şâfî ve Hanbelîler şehir veya köy halkının namaz kıldığı zaman kurban kesmelerinin yeterli olacağı şeklindeki Kerhî'nin görüşünde birleşmişlerdir.

### 2.2.33.2. Bayram Namazının Kazası

Hanefîler, üzerine Cuma namazı farz olan herkese bayram namazının vacip olduğu<sup>398</sup> ve imamlarla birlikte kılınan bayram namazını kaçıran kişinin bu namazı kaza etmeyeceğine<sup>399</sup> dair görüş birliğine varmışlardır. Ancak birinci günde insanları namazdan alıkoyan bir özür oluşması durumunda farklı görüş beyan etmişlerdir.

---

<sup>392</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/12.

<sup>393</sup> İbn Mâze, *el-Muhît*, 2/101.

<sup>394</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanai'*, 5/73.

<sup>395</sup> Mevâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 4/371.

<sup>396</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/389.

<sup>397</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/453.

<sup>398</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanai'*, 5/73, Merginânî, *el-Hidâye*, 1/84.

<sup>399</sup> Zebidî, *el-Cevherâ*, 1/94.

Hanefilerin çoğunluğu, insanları ikinci günde namazdan alıkoyan bir özrün meydana gelmesi durumunda artık sonrasında bayram namazının kılınmayacağı görüşündedir.<sup>400</sup>

Kerhî'ye göre, şayet birinci gün güneş batıncaya kadar özürsüz bayram namazını terk etse ertesi gün o namazı kılmaz. Eğer birinci gün güneşin batışından önce özürsüz terk ederlerse hata yapmış olmakla birlikte ikinci günde kılarlar. İkinci gün kılmazlarsa üçüncü günde kılarlar, o günde de kılmazlarsa bir özre binaen olsun veya olmasın artık düşer. Ancak özürsüz ertelediği için günahkâr olurlar.<sup>401</sup>

Mâlikîler,<sup>402</sup> bayram namazına yetişmeyen birisinin ailesinden bir kişi ile kılmasında bir sakınca olmayacağı görüşündedirler.

Şâfiî mezhebinde<sup>403</sup> sahih olan görüş, namaza yetişmeyenini onu kaza etmesinin müstehap olmasıdır.

Hanbelîler ise,<sup>404</sup> bayram namazına yetişemeyen birinin onu kaza etmesinin vacip olmadığını neticede farz-ı kifaye olduğunu ve bazılarının bunu kıldığında maksadın hasıl olacağını fakat yine de bu namazı kaza etmek isteyeninin o namazın vasfına uygun şekilde kaza etmesinin müstehap olduğu görüşündedirler.

Sonuç olarak Hanefilerin çoğunluğuna göre bayram namazının kazası sadece ikinci gün olabilirken üçüncü günde sahih olmaz. Fakihlerin çoğunluğu ise, ikinci ve üçüncü günde kazasının caiz olacağına dair Kerhî'nin görüşü ile ittifak halindedirler.

### 2.2.33.3. Bayram Namazından Önce Nafile Kılmak

Bayram namazından önce musallada nafile kılınmayacağına dair Hanefiler görüş birliğine varmıştır.<sup>405</sup> Ancak bu, sünnet olmadığı mı yoksa mekruh olduğu mu hususunda görüş farklılığı olmuştur.

Hanefilerin çoğunluğu bayram namazından önce bir namazın olmadığı, dileyen kimsenin bayram hutbesinden sonra sünnet kılabilceği görüşündedir. Ebû Bekir er-

<sup>400</sup> Mergînânî, *Bidâetu'l-mübtedi*, 28.

<sup>401</sup> Zebîdî, *el-Cevherâ*, 1/95.

<sup>402</sup> *en-Nevâdir ve'z-ziyadât*, 1/500.

<sup>403</sup> Nevevî, *el-Mecmu'*, 5/29.

<sup>404</sup> Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/250.

<sup>405</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 1/115.



Râzî bunun, öncesinde sünnet namazın olmadığı değil sadece mekruh manasında olduğunu söylemiştir.<sup>406</sup>

Kerhî, musallaya gelen kişinin bayram namazından önce nafîle kılmasının mekruh olduğunu bunun sebebinin Hz. Peygamber'in (s.a.v) böyle bir şey yapmadığını söyleyerek kerahetini açıkça beyan etmiştir.<sup>407</sup>

Mâlikîlere göre,<sup>408</sup> musallada bayram namazının öncesi ve sonrasında nafîle kılmak mekruhtur. Şâfiîlere göre,<sup>409</sup> imama uyan kimse için ne öncesinde ne de sonrasında nafîle kılmak mekruh değildir. Hanbelîlere göre,<sup>410</sup> ister musallada olsun isterse camide namaz yerinde imam ve cemaate namazdan önce ve sonra nafîle kılmak mekruhtur.

Sonuç olarak Şâfiîler bu nafîlenin mekruh olmadığına dair Hanefîlerin çoğunluğuyla aynı görüşte iken, Mâlikî ve Hanbelîler namazdan önce ve sonra nafîle kılmanın kerahetine dair Kerhî ile aynı görüştedir.

İhtilaflarının sebebi, “Resulullah (s.a.v) bayram günü çıkıp iki rekât namaz kıldı ancak ne öncesinde ne de sonrasında bir namaz kılmadı.”<sup>411</sup> rivayeti ile Hz. Peygamber'in (s.a.v), “Sizden biriniz mescide girdiği zaman oturmadan önce iki rekât namaz kılsın.”<sup>412</sup> hadisidir. Bayram namazından önce ve sonraki nafîlelerin müstehap olduğu hususundaki hükmün, farzlardan önce ve sonra kılınan sünnetlerin hükmüne kıyası konusunda kararsız kalmışlardır.<sup>413</sup>

#### 2.2.33.4. Bayram Namazının Edâsı

Çıplak gözle hilali görmek mümkün olmadığında veya yağmur vb. engelleyici bir özür meydana geldiğinde bayram namazı ertesi gün kılınır. Çünkü buradaki erteleme bir özür sebebiyledir. Şayet ikinci günde insanları namazdan alıkoyan bir özür oluşursa sonrasında bu namaz kılınmaz.<sup>414</sup>

<sup>406</sup> Zebîdî, *el-Cevherâ*, 1/93.

<sup>407</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/85; ‘Aynî, *el-Binâye*, 3/104

<sup>408</sup> Mevâk, *et-Tâc*, 2/583.

<sup>409</sup> Râfî‘î, *Fethu'l-'azîz*, 5/44.

<sup>410</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/287.

<sup>411</sup> Ebû Davûd, *Sünen*, no: 1159, 1/301.

<sup>412</sup> Buhârî, no: 444, 1/96.

<sup>413</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 1/231.

<sup>414</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 1/117.

Kerhî'ye göre birinci günde güneş batıncaya kadar özürsüz kılınmazsa artık ertesi gün kılınmaz.<sup>415</sup>

Mâlikîlere göre,<sup>416</sup> eğer bayram olduğunu zevalden sonra bilirlerse bayram namazını ertesi gün kılmazlar. Şâfîîlere göre<sup>417</sup> şayet iki kişi otuzuncu gün zevalden sonra hilali gördüklerine dair şahitlik ederse, bu durumda namazın kaza edilip edilmeyeceği şeklinde iki görüş bulunmaktadır. Sahih olan, eğer imam halkı toplayabilirse o günde kıldırır, bu mümkün olmazsa ertesi gün kıldırır. Hanbelîlere göre ise<sup>418</sup> şayet bayram olduğunu zevalden sonra bilirse ertesi gün çıkar ve onlara namazı kıldırır.

Sonuç olarak bayram namazı hakkında fakihler pek çok görüş belirtmişlerdir. Halk birinci günde bir mazeret sebebiyle namazı kaçırdıklarında Kerhî'ye göre bunu mazeretsiz kılmadıklarında ertesi gün kılmazlar. Bazı âlimler ikinci günde güneş zevale erdiği zaman kılabilceğini söylemektedir. Mâlikîler ise, bayram namazının ikinci günde kılınmasını caiz görmemektedirler.

### 2.2.33.5. Kurban Bayramı Namazının Ertelenmesi

Şayet halkı Kurban Bayramı gününde namazdan alıkoyan bir mazeret oluşursa ertesi gün ve üçüncü gün kılabilirler. Dördüncü gün kılamazlar. Çünkü kurban, belli vakitle sınırlıdır ve günleri belirlenmiştir. Ancak özürsüz ertelemeye günah işlemiş olur.<sup>419</sup>

Kerhî'ye göre şayet birinci gün özürsüz kılmazlarsa ikinci gün kılarlar ama hoş gitmeyen bir iş yapmış olurlar. Eğer ikinci günde kılamazlarsa üçüncü günde kılarlar. Üçüncü günde de kılmazlarsa bir özür olsun veya olmasın artık namaz sakıt olur. Ancak özürsüz ertelediğinden günahkâr olurlar.<sup>420</sup>

Mâlikîlere göre<sup>421</sup> eğer bu zevalden sonra olursa ne günün kalan kısmında ne de ertesi gün kılar. Şâfîîlere göre<sup>422</sup> zevalden önce olursa bayram namazını insanlara kıldırır ancak zevalden sonra olursa kılmazlar. Hanbelîlerin bir kısmına göre de<sup>423</sup>

---

<sup>415</sup> Zebîdî, *el-Cevherâ*, 1/94.

<sup>416</sup> İbn Cüzeyy, *el-Kavânîn*, 59.

<sup>417</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/226.

<sup>418</sup> İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 2/181.

<sup>419</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/86.

<sup>420</sup> Zebîdî, *el-Cevherâ*, 1/95.

<sup>421</sup> Sa'lebî, *et-Telkîn*, 1/73.

<sup>422</sup> Müzenî, *Muhtasar*, 8/126.

<sup>423</sup> İbn Müfferrec, *el-Fürû'*, 3/210.

zevalden sonra ertesi gün kılınmayacağını bilirse/anlarsa artık kılınmazlar ve bu artık kaza olur.

Sonuç olarak bir özre binaen bayram namazını ertelemenin caiz olduğunu savunan Hanefilerin aksine Kerhî, özürsüz olarak ikinci ve üçüncü güne namazı ertelemenin caiz olduğu görüşündedir. Fakihlerin çoğunluğu ise, bir özür meydana geldiği ve zevalden önce namaz kılınmadığı zaman zevalden sonra veya ertesi gün Kurban Bayramı namazının kılınmayacağı görüşündedirler.

Hanefiler, ilim ehlinin kendisiyle amel etmede icma ettiği teşrik tekbirlerinin meşruluğu hakkında ittifak etmiş<sup>424</sup> ancak onun vacipliği hakkında iki görüş beyan etmişlerdir. Hanefilere göre sahih olan, şehirde ikamet eden erkek cemaatinde farz namazların arkasında teşrik tekbirlerinin vacip olduğudur.<sup>425</sup>

Kerhî ise onun sünnet olduğunu söylemiş, daha sonra bunu vacip şeklinde açıklayıp şöyle demiştir: “Teşrik tekbirleri ilim ehlinin naklettiği kesin bir sünnettir ve onunla amel etmeye dair icma etmişlerdir.”<sup>426</sup>

Mâlikî<sup>427</sup> ve Şâfîiler,<sup>428</sup> namazların akabinde teşrik tekbiri okumanın müstehap olduğu görüşündedir. Hanbelîler ise,<sup>429</sup> teşrik günlerindeki tekbirlerin meşrû olduğu görüşündedir.

Sonuç olarak Hanefiler mukim erkeklere teşrik tekbirlerinin vacip olduğu görüşündelerken fakihlerin çoğunluğu bu tekbirlerin müstehap bir sünnet olduğu görüşündeki Kerhî ile görüş birliğine varmışlardır. Bu sebeple Kerhî, Hanefî mezhebine muhalefet ederek bunun sünnet olduğu görüşündedir.

## **2.2.34. Cenaze Namazı Bahsi**

### **2.2.34.1. Ölünün Yıkınması**

Hanefilerin ittifakıyla ölüyü yıkamak farzı kifayedir. Gusül için ölünün elbiseleri çıkarılır, bir teneşirin üstüne konulur, avret mahalli örtülür, namaz abdesti gibi abdesti alınır, baş ve sakalı yıkanılır, sol tarafı üzerine yatırılır, daha sonra oturtularak karnı

<sup>424</sup> İbn Mâze, *el-Muhît*, 2/115.

<sup>425</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/88; Molla Husrev, *Durer*, 1/145.

<sup>426</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/195; Babertî, *el-İnâye*, 2/82.

<sup>427</sup> 'Âdevî, *Hâşietu'l-'adevî*, 1/394.

<sup>428</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/614.

<sup>429</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/343.

meshedilir, daha sonra bir bez ile kurutulur, başına ve sakalına güzel kokular konulur ve secde yerlerine de kâfur konulur.

Hanefiler ölünün bu secde yerleri (organları) hakkında ihtilaf etmişlerdir.<sup>430</sup> Hanefilerin çoğunluğuna göre bu yerler alın, burun, el, diz ve ayaklardır.<sup>431</sup> Kerhî burun ve ayakları hariç tutarak bunların alın, el ve dizler olduğunu söylemiştir.<sup>432</sup>

Mâlikîlere göre<sup>433</sup> kafur secde eden yerleri olan yüzüne, el, diz ve ayaklarına konulur ayrıca gözlerine, ağzına, kulaklarına, dirsek, koltuk altı ve bileklerine de konulur ve sürülür. Bir de bacaklarının arasına konulan pamuğun üstüne de sürülür. Şâfiîlere göre<sup>434</sup> burun deliklerine, ağzına, kulaklarına ve makadına konulur. Hanbelîlere göre ise<sup>435</sup> kafur, vücudun secde yerlerine konulur.

Sonuç olarak, Kerhî kafurun ölüde konulacağı yerleri ölünün alını, elleri ve dizleri ile sınırlamış; Hanbelîler kafurun ölünün secde yerlerine konulacağı görüşünde Hanefilerle görüş birliği içinde olmuştur. Mâlikîler ise birkaç yer ile sınırlı tutmamışlardır.

#### 2.2.34.2. Şehidin Yıkanması

Hanefilere göre yiyen, içen, uyuyan, tedavi gören veya savaş alanından sağ olarak nakledilen yaralı kişi daha sonra ölürse hayat emareleri taşıdığından cenazesi yıkanır. Aynı şekilde akli zail olmamış halde sağ kalır da üzerinden bir zaman geçer ve ölürse cenazesi yıkanır.<sup>436</sup> Ancak bu zaman dilimi hususunda farklı görüşte olmuşlardır.

Hanefilerin çoğuna göre bu vakit, bir gün ve bir gece sağ kalma süresi kadardır.<sup>437</sup> Ebû Yûsuf'a göre tam bir namaz vakti kadardır ve şayet akıl zail olmuş halde o kadar süre kalmışsa artık şehittir.<sup>438</sup>

<sup>430</sup> Mevsilî, *el-İtiyar*, 1/91.

<sup>431</sup> Zebidî, *el-Cevherâ*, 1/95; 'Aynî, *el-Binâye*, 3/188.

<sup>432</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/186.

<sup>433</sup> *en-Nevâdir ve'z-ziyadât*, 1/554.

<sup>434</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/303.

<sup>435</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/349.

<sup>436</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/259.

<sup>437</sup> Zebidî, *el-Cevherâ*, 1/112.

<sup>438</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/321.

Kerhî'ye göre bir gün ve bir geceden fazla olsa dahi akıl zail olduğu halde bir namaz vakti kadar yaşamışsa yıkanılmaz. Çünkü o yaşamdan faydalanmaz ve ölü hükmünde olur.<sup>439</sup>

Mâlikîlere göre<sup>440</sup> Kim ki yaşar, yer veya içerse veyahut ölüm baygınlığı halinde ama ölmeye yüz tutmuş halde değilse ve apaçık bir hayat hali ile yaşarsa bu kişi yıkanılır, kefenlenir ve cenaze namazı kılınır.

Şâfiîlere göre<sup>441</sup> kişi yer, içer, namaz kılar, konuşsun veya konuşmasın, uzun zaman geçsin veya geçmesin bu durumda yıkanılır, kefenlenir ve cenaze namazı kılınır.

Hanbelîlere göre ise,<sup>442</sup> savaşta geceye bir gün kalsa sonra ölse cenaze namazı kılınır.

Sonuç olarak Hanbelîler, şehidin yıkanılıp cenaze namazı kılınması için bir gün ve bir gece süre geçmesi görüşünde olan Hanefîlerin çoğu ile görüş birliği içindedir. Kerhî üzerinden bir gün ve bir geceden fazla süre geçse bile bunu aklın mevcut olması şartına bağlamıştır. Mâlikî ve Şâfiîler ise bunu yeme ve içme şartı ile ilişkilendirmişlerdir.

### 2.2.34.3. Ölünün Taşınması

Hanefîlerin çoğunluğuna göre, cemaat ölüyü tabutta taşıdıkları zaman dört tarafından tutarlar. Bu şekilde hem ölüye saygıyı barındıran hem de ölünün taşınmasını kolaylaştıran bir yol inşa edilmiş olur.<sup>443</sup>

Kerhî, sünnete göre tabut dört tarafından tutularak taşınması gerektiği için tabutun sadece ön ve arka kısmının ortasından tutularak taşınmasının, cenazenin sırtlanarak veya binekle taşınmasının mekruh olduğunu söyler.<sup>444</sup>

Mâlikîlere göre<sup>445</sup> özel bir kayıt olmaksızın kişi tabutu ister önden ister arkadan olsun dilediği yerden taşır. İster bazı taraflarını taşır isterse bazı taraflarını bırakır. Şâfiîlere göre<sup>446</sup> ölü, bir tabut veya geniş tahta veya yük aleti üzerinde taşınır, hangi

<sup>439</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 3/277.

<sup>440</sup> Malik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/258.

<sup>441</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/261.

<sup>442</sup> Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/35.

<sup>443</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1/95; Zebidî, *el-Cevherâ*, 1/108.

<sup>444</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/206.

<sup>445</sup> Malik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/253.

<sup>446</sup> İbn Hâcer, *Tuhfetu'l-Muhtâc*, 3/129.

şey üzerinde taşınırsa caiz olur. Şayet cenazenin üzerinde taşınacağı şey hazırlanmadan önce cenazenin bozulma veya patlamasından/dağılmasından korkulursa kabre ulaştırılana kadar el ve omuzlar üzerinde taşınmasında bir beis yoktur. Hanbelîlere göre ise,<sup>447</sup> cenaze taşımada sünnet olan tabutun dört tarafından tutularak taşınmasıdır.

Sonuç olarak Hanefiler ölünün taşınmasının tabutun dört tarafından tutulması gerektiği görüşünderken Kerhî, ölünün imam tarafından veya sırtlanarak veyahut hayvan üzerinde taşınmasını mekruh görmektedir. Mâlikîler ise ölü taşımayı herhangi bir kayıt ile kayıtlamamışlardır. Bu, Şâfiîlerin görüşüne benzemektedir.

#### 2.2.34.4. Düşük Doğan Çocuğun Cenaze Namazı

Hanefilere göre ölü doğan çocuğun cenaze namazı kılınmaz. Onun yıkanması hususunda ise farklı rivayetler vardır.<sup>448</sup>

Ebû Yûsuf'a göre yıkanılır, kendisine isim verilir ancak cenaze namazı kılınmaz. Çünkü ölü doğan çocuk bir yönüyle mümin bir nefse sahiptir.<sup>449</sup>

İmam Muhammed'e göre, cenazesi yıkanılmaz, kendisine isim verilmez ve namazı kılınmaz. Çünkü ölü olarak ayrışan şey namazı kılınamayacak derecede parça hükmündedir ve yıkanılmaz da. Kerhî de bu görüştedir.<sup>450</sup>

Mâlikîlere göre<sup>451</sup> bu çocuğun namazı kılınmaz; ne varis olur ne de kendisine varis olunur. Ona isim verilmez, yıkanılmaz, sesli doğmadıkça ona güzel koku sürülmez. Çünkü bu, ölü çıkan konumundadır. Şâfiîlere göre<sup>452</sup> ölü bebek dört aya ulaştığı zaman cenazesi yıkanılır. Eğer dört aydan daha az ise bunda iki görüş vardır: Birincisi, şehitler gibi üzerine cenaze namazı kılınmayanın cenazesi de yıkanılmayacağı; diğeri ise yıkanılmasının, üzerine namaz kılınmasından evla olduğundan cenazenin yıkanılacağıdır. Hanbelîlere göre ise<sup>453</sup> ölü bebek dört aya ulaştığı zaman cenazesi yıkanılır ve cenaze namazı kılınır.

<sup>447</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/357.

<sup>448</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/57; Kâsânî, *Bedâi'*, 1/307.

<sup>449</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/203.

<sup>450</sup> İbn Mâze, *el-Muhîd*, 2/158.

<sup>451</sup> Malik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/255.

<sup>452</sup> *el-Beyan*, 3/78.

<sup>453</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/389.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu düşük doğan çocuğun yıkanılmayacağı ve cenaze namazının kılınmayacağı hususunda Kerhî ile aynı görüştedir ki İmam Muhammed'in görüşü de budur. Hanbelîler ise, bu çocuğun yıkanılacağı ve cenaze namazının kılınacağı hususunda Ebû Yûsuf ile aynı görüştedirler.

#### 2.2.34.5. Ölünün Cenaze Namazını Kıldırma

Ölünün cenaze namazını kıldırma, orada hazır bulunuyorsa, devlet başkanı öncelikli hakka sahiptir. Çünkü onun önüne geçmek onun makamı ile bağdaşmaz. Şayet o bulunmazsa hâkim kıldırır. Hâkim de bulunmazsa mahalle imamını öne geçirmek müstehaptır. Çünkü onun sağlığında ondan razı olmuştu. Bunlar da yoksa sırasıyla velisi ve diğer veliler gelir.<sup>454</sup>

Hanefilerin çoğunluğuna göre en üst yönetici olan halife orada ise cenaze namazını kıldırma en layık kişidir. Şayet o bulunmazsa şehrin yöneticisi olan ve halife vekili sayılan vali kıldırır. Sonra sırasıyla kadı, emniyet amiri, vali yardımcısı, kadı yardımcısı, mahalle imamı ve en son ölünün yakın akrabaları gelir.<sup>455</sup>

Bazı Hanefilere göre mahalle imamı ölünün cenaze namazını kıldırma önceliklidir. Çünkü halife ve devlet başkanı her yerde bulunmaz ve her cenazede hazır bulunmazlar.<sup>456</sup>

Kerhî'ye göre mahalle imamını öne geçirmek vacip olmamakla birlikte asıldır. En üst yönetici ve devlet reisini öne geçirmek ise vaciptir.<sup>457</sup>

Mâlikî<sup>458</sup> ve Hanbelîlere göre<sup>459</sup> ölüye namaz kıldırma en fazla hak sahibi, ölünün bunu vasiyet olarak belirlediği velisidir. Çünkü bu ölünün hakkıdır ve orada ona eşlik edecek kişiyi en iyi bilendir. Şâfiîlere göre<sup>460</sup> veli, cenaze namazı hususunda validen daha fazla hak sahibidir. Çünkü bu hususi işlerden biridir ve bunu en çok hak eden yakını babası daha sonra dedesidir.

---

<sup>454</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/90.

<sup>455</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 3/208.

<sup>456</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/63.

<sup>457</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 3/208.

<sup>458</sup> Hârâşî, *Şerh-u muhtasar-ı Halîl*, 2/143.

<sup>459</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/358.

<sup>460</sup> Müzenî, *muhtasar*, 8/132.

Sonuç olarak bunlar, ölü üzerine namaz kıldırıma en çok hak sahibi olan kişi hakkında serdedilen farklı görüşlerdir. Hiçbir grup diğerrinin görüşünde görüş birliğine varmamıştır.

“Vali evladır” diyenler cenaze namazını cemaatle kılınan bir namaz olan cuma namazına benzetirken “veli evladır” diyenler cenaze namazını velinin öncelikli olduğu cenazenin defni gibi diğerr haklara benzetirler. Ancak valinin evla olduğunu söyleyenler çoğunluğu oluşturmaktadırlar.<sup>461</sup>

#### 2.2.34.6. Cenaze Namazının Tekrar Kılınması

Ölünün cenaze namazı kılınıp defnedildikten sonra yıkanılmadığı akla gelirse bu durumda üzerine toprak atılmamışsa çıkarılır, yıkanılır ve namazı kılınır. Şayet üzerine toprak atılmışsa artık çıkarılmaz ama kabirde ikinci kez üzerine namaz kılınır mı?<sup>462</sup> Bu ihtilaflıdır.

İmam Muhammed’e göre, kıyas esas alındığında namazı tekrar kılınmaz. Çünkü cenaze namazının kılınmasının cevaz şartı, ölünün yıkanmış olmasıdır. Yıkanmadığı için cenaze namazı tekrar kılınmaz.<sup>463</sup>

Kerhî, istihsanı esas olarak namazının kılınacağını söylemiştir. Çünkü ilk namazın şartı imkân varken terkedildiği için kılınan bu namaz makbul değildir. İmkân kalkmış ve yıkamanın farzıyeti de düşmüştür. Bu da mutlak olanın tercihini gerektirir ki evla olan da budur.<sup>464</sup>

Mâlikîlere göre<sup>465</sup> bu ölü çıkarılır, yıkanılır ve cenaze namazı kılınır. Şayet cesedin bozulmuş olmasından korkulursa sadece namazı kılınır. Şâfîlilere göre<sup>466</sup> ölü yıkanılmadan ve namazı kılınmadan defnedilmişse ölü üzerindeki toprağın kaldırılarak ölünün yıkanılması, kefenlenmesi ve cenaze namazının kılınmasında bir sakınca yoktur. Ceset değişikliğe uğramadığı sürece vacip olan budur. Hanbelîlere göre<sup>467</sup> şayet ölüyü yıkayabilen kişi varken yıkanılmadan önce defnedilmişse ölü

<sup>461</sup> İbn Rüşd, *Bidâye*, 1/132.

<sup>462</sup> Şürünlâlî, *Merâkı'l-felâh*, 220.

<sup>463</sup> İbn Mâze, *el-Muhît*, 2/196.

<sup>464</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/224.

<sup>465</sup> *el-Beyan ve't-tahsil*, 2/267.

<sup>466</sup> Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 3/62.

<sup>467</sup> Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina'*, 2/86.



çürümediği ve bozulmadığı sürece farz olan guslün yerine getirilmesi için bu ölünün mezardan çıkarılıp yıkanılması gerekir.

Sonuç olarak Kerhî ve cumhur fukaha, yıkanılmadan defnedilen ölünün kabirden çıkarılması, yıkanılması, kefenlenmesi ve cenaze namazının kılınması hususunda İmam Muhammed'in görüşünün aksine görüş beyan etmişlerdir.

#### 2.2.34.7. Cenaze Namazı Duası

Cenaze namazında ilk tekbir getirildikten sonra Allah'a hamd ve sena yapılır. Sonra ikinci tekbir getirilir ve Hz. Peygamber'e (s.a.v) salât ve selam getirilir. Sonra üçüncü tekbir getirilir ve kişi kendi içinden kendisine, ölüye ve tüm Müslümanlara dua eder. Dördüncü tekbir getirildikten sonra da selam verilir.<sup>468</sup> Cenazede dualar etmek, ölüye bağışlanma dilemek anlamındadır. Allah'a hamd ve sena ile başlamak daha sonra Hz. Peygamber'e (s.a.v) salavat okumak duanın sünnetidir. Yalnız cenaze namazındaki dua, Allah icabet edene dek yapılan dua türünden midir? Değil midir? Bununla ilgili görüşler şöyledir:<sup>469</sup>

Kerhî'ye göre ne Allah'a hamd ve sena ve Peygamber'e (s.a.v) salavat türünden ne de ölüye yapılan belirli bir dua yoktur. Kişi bunlardan aklına gelen ve kendisine kolay geleni okur.<sup>470</sup> Bunun delili Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen bir rivayette: “*Bize cenaze namazında ne belli bir kıraat ne de belli bir zikr/dua belirlendi. İmamın tekbir getirdiği gibi sen de getir ve hoşuna giden okumaları çokça yap.*” demiştir.<sup>471</sup>

Mâlikîlere göre<sup>472</sup> Allah'a sena ve Hz. Peygamber'e (s.a.v) salavat birinci tekbirde, ölüye dua ikinci tekbirde, “Allahım! dirilerimizi ve ölülerimizi bağışla...” diye başlayıp devam eden dua üçüncü tekbirde okunur ve daha sonra dördüncü tekbir getirilir ve selam verilir. Şâfiîlere göre<sup>473</sup> üçüncü tekbirde ölüye dua etmek cenaze namazının bir rüknü ve asıl maksat da odur. Hanbelîlere göre ise<sup>474</sup> dua, üçüncü tekbire tayin edilmez aksine dördüncüsünden sonra caizdir.

<sup>468</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/90.

<sup>469</sup> ‘Aynî, *el-Binâye*, 3/222.

<sup>470</sup> ‘Aynî, *el-Binâye*, 3/222.

<sup>471</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, no: 9604, 9/321; Beyhâkî, *Sünenü'l-kübrâ*, no: 6945, 4/60.

<sup>472</sup> Karâfî, *ez-Zahîra*, 2/460.

<sup>473</sup> Gazalî, *el-Vasît*, 2/383.

<sup>474</sup> Makdîsî, *Delîlü't-talib*, 69.

Sonuç olarak Kerhî dua için belirli bir şey olmadığı görüşünde iken fakihlerin çoğu onun aksine görüş beyan ederek cenaze namazında ölüye dua olduğuna dair görüş birliği içerisinde olmuştur. Mâlikîler ise ölüye has bir duanın olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

### 2.2.34.8. Ölü Çocuk Üzerine Yapılan Dua

Doğduktan sonra ses çıkaran<sup>475</sup> çocuğa ölünce isim verilir, yıkanılır ve cenaze namazı kılınır. Ölü doğan bebeğin cenaze namazı kılınmayacağına dair ise rivayetlerde görüş birliği vardır. Farklı görüşler ancak bu bebeğin yıkanılması ile ilgili ve şöyledir:<sup>476</sup>

Ebû Hanîfe'ye göre ses çıkararak doğan çocuğa ölünce isim verilir, yıkanılır, cenaze namazı kılınır, hem varis olur hem de varisi olunur. Ses çıkarmamışsa ölü doğana isim verilmez, yıkanılmaz, cenaze namazı kılınmaz ve mirasçı olmaz.<sup>477</sup>

Ebû Yûsuf'a göre bu çocuk yıkanılır ama cenaze namazı kılınmaz. İmam Muhammed'den böyle bir görüş nakledilmiş ve Tahâvî bunu esas almıştır.<sup>478</sup> Tahâvî'nin bu görüşü almasının sebebi, mümin bir nefse sahip ölü olarak doğan bebek, bâği (başkaldıran) ve eşkiyalarda olduğu gibi namazı kılınmazsa dahi bu çocuğun cenazesinin yıkanılması gerektiğidir.<sup>479</sup> İmam Muhammed'den gelen bir başka görüş ise onun yıkanılmayacağı ve cenaze namazının kılınmayacağıdır. Kerhî bu görüşü esas almıştır. Kerhî'nin delili Câbir'den rivayet edilen Hz. Peygamber'in (s.a.v) **“Doğan çocuk ses çıkardıkça cenaze namazı kılınır ve varis olur.”**<sup>480</sup> hadisidir. Çünkü ölünün guslü şer'an farz olup o kişi ölü adını almıştır. Örfen meyyit (ölü) ismi ölü doğan çocuğa verilmediğinden cenaze namazı kılınmaz.<sup>481</sup>

---

<sup>475</sup> İstihlâl: yeni doğan çocuğun bağırarak, yüksek sesle ses çıkarması demektir. Herevî, *ez-Zâhir fi garîbi elfâzi 'ş-Şâfi'*, 244.

<sup>476</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/302; 'Aynî, *el-Binâye*, 3/222.

<sup>477</sup> İbn Mâze, *el-Muhît*, 2/158.

<sup>478</sup> İbn Mâze, *el-Muhît*, 2/158.

<sup>479</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/302.

<sup>480</sup> İbn Mâce, *Sünen-i ibni Mâce*, no: 2750, 2/919.

<sup>481</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 1/302.

Mâlikî,<sup>482</sup> Şâfiî<sup>483</sup> ve Hanbelîlere göre<sup>484</sup> çocuk ses çıkararak doğmuş ve sonrasında bir an bile olsa yaşamışsa yıkanılır ve cenaze namazı kılınır.

Sonuç olarak cumhur fukaha, Ebû Hanîfe'nin ses çıkararak doğan çocuğun yıkanılıp cenaze namazının kılınacağı şeklindeki görüşünde hemfikir olmuşken Kerhî ve İmam Muhammed bu çocuğun yıkanılmayacağı ve cenaze namazının kılınmayacağı görüşünü savunmuşlardır.

### 2.2.41.9. Müslümanların Kafirlerle Beraber Defni

Hanefiler ölünün yıkanılması ve defnedilmesinin farzı kifaye olduğu hususunda görüş birliği içindedirler.<sup>485</sup> Fakat müslüman ölümler, kafir ölümlerle karıştığında yapılacak şeyler hakkında farklı görüşlerde bulunmuşlardır.

Hanefilerin çoğunluğuna göre müslüman ölümler, kafir ölümlerle karıştığı zaman eğer çoğunluk Müslüman olursa -kafir olduğu bilinenler hariç- yıkanılır ve cenaze namazları kılınır. Çünkü hüküm çoğunluğa göre tesis edilir. Eğer kafir ölümler çoğunluktaysa cenaze namazları kılınmaz ama yıkanılır, kefenlenir ve müşrik mezarlığına defnedilirler.<sup>486</sup>

Kerhî'ye göre müslüman ölümler çoğunluğu oluşturursa yıkanılır, kefenlenir, Müslüman mezarlığında defnedilir, cenaze namazları kılınır ve müslümana yapılan duaya niyetlenir. Eğer kafir ölümler çoğunluğu oluşturursa yıkanılır ama cenaze namazları kılınmaz. Çünkü hüküm yine çoğunluğa göre tesis edilir.<sup>487</sup>

Mâlikîlere göre<sup>488</sup> Müslüman ölümler, kafir ölümlerle karıştığı zaman eğer Müslümanların sayısı daha çok veya eşitse cenaze namazları kılınır. Şâfiîlere göre<sup>489</sup> müslüman ölümler, müşrik ölümlerle karıştığı zaman aynı yerde sırtları kibleye gelecek şekilde defnedilirler. Şâfiîlerden, İslami hükmü bildirmek için onların Müslüman mezarlığında defnedileceğini' söyleyenler de vardır. Hanbelîlere göre<sup>490</sup> müslüman ölümler, müşrik ölümlerle karıştığı zaman ayırım yapmaksızın Müslüman olduklarına

<sup>482</sup> Savi, *Hâşiyetü's-Savî 'alâ şerhi's-sağîr*, 1/543.

<sup>483</sup> Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 2/559.

<sup>484</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/389.

<sup>485</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1/91.

<sup>486</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/54; İbn Mâze, *el-Muhît*, 5/420.

<sup>487</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-senâi*, 1/302; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/145.

<sup>488</sup> Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/472.

<sup>489</sup> Rûyânî, *Behru'l-Mezheb*, 2/559.

<sup>490</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/399.

niyet edilerek tümünün cenaze namazı kılınır. Ahmed b. Hanbel, ‘onları kendisi ve kıble arasına alır daha sonra cenaze namazlarını kılar’ demiştir.

Sonuç olarak Mâlikîler, Müslüman ölüler sayıca daha çok oldukları zaman cenaze namazları kılınır şeklindeki görüşe sahip Kerhî ile görüş birliği içindedir. Kerhî, kafirlerin sayısı çoğunlukta olsa dahi içinde defnedilecekleri mezarlığı belirlememiştir. Şâfiî ve Hanbelîler ise sayıca çokluğu şart koşmamışlardır.

#### 2.2.34.9. Mezarların Kireçlenmesi ve Çamurla Sıvanması

Mezarlar dört köşeli yapılmaksızın tümsek yapılıdır. Mezarın kireçlenmesi ve çamurla sıvanması mekruhtur. Ebû Hanîfe, mezar üzerine bina/yapı yapılmasını ve bir alamet konulmasını, Ebû Yûsuf da mezarın üzerine yazı yazılmasını mekruh görmüştür. Mezarın çamurla sıvanmasında ise farklı görüşlerde bulunmuşlardır.<sup>491</sup>

Hanefilere göre tercihe şayan görüş çamurla sıvamanın mekruh olmamasıdır.<sup>492</sup> Kerhî’ye göre mezar ne kireçlenir ne de çamurla sıvanır.<sup>493</sup>

Mâlikî<sup>494</sup> ve Şâfiîlere<sup>495</sup> göre mezar kireçlenmez, çamurla sıvanmaz ancak mezarın etrafına çakıl taşlarının konulmasında ve baş tarafına taş konulmasında bir sakınca yoktur. Hanbelîlere göre ise<sup>496</sup> mezarların üzerine yapı yapılması, kireçlenmesi ve üzerine yazı yazılması mekruhtur.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu Hanefilerce tercih edilen görüşün aksine, mezarın kireçlenmesi ve çamurla kaplanması/sıvanması hususunda Kerhî ile görüş birliğine varmışlardır.

<sup>491</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/62; Kâsânî, *Bedâi’*, 1/320.

<sup>492</sup> Şeyhîzâde, *Mecma’u’l-enhur*, 1/187.

<sup>493</sup> ‘Aynî, *el-Binâye*, 3/259.

<sup>494</sup> Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/478.

<sup>495</sup> Cüveynî, *Nihayetü’l-matlab*, 3/26.

<sup>496</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/378.

## 2.3. ORUÇ

### 2.3.1. Ramazan Hilali

Hanefiler, Ramazan ayının başlangıcını hilalin tespit edilmesi veya Şaban ayının otuza tamamlanması ile olmasında ittifak etmişlerdir.<sup>497</sup> Buna delil peygamber (s.a.v)' in şu hadisidir: “*Hilalin görünmesi, ile ramazana başlayın, hilalin görünmesi ile ramazanı bitirin; şayet hava hilalin görünmesine elverişli olmaz ise o zaman şaban ayını otuza tamamlayın.*”<sup>498</sup>

Aynı şekilde Ramazan ve Kurban Bayramı hilallerinin tespitinde de hür, adalet sahibi ve herhangi bir kısıtlama altında olmayan iki erkeğin veya bir erkek ve iki kadının şahitliğinin yeterli olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>499</sup> Fakat bir kişinin şahitliği meselesinde ihtilaf etmişlerdir:

Hava açık olduğu zaman ramazan hilalinin tespitinde o bölgede yaşayan bir kişinin hilali gördüğünü söylemesi şahitlik için yeterli değildir. Fakat o bölgenin yüksek kesiminde yaşayan veya o şehre dışardan gelen biri ise bu kişilerin şahitliğinin yeterli olması hususunda ihtilaf edilmiştir:

Tahavî, Kerhînin görüşü ile aynı fikirde olup bu kişilerin şahitliğinin kabul etmektedir. Kudûrî, zahir rivayeye göre bir kişinin şahitliğinin kabul edilmeyeceğini söylemiştir.<sup>500</sup> Mâlikîler'e göre, hava kapalı olduğu zaman iki kişinin şahitliğinin caiz olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Hava açık olduğu zaman ise, iki kişinin şahitliğinin caiz olması bir görüşe göre caizdir.<sup>501</sup> Şâfiî mezhebine göre ramazan hilalinin tespiti için en az iki kişinin şahitlik etmesi gerekmektedir.<sup>502</sup> Şâfiîlerin en zahir görüşü<sup>503</sup> ve Hanbelîlere göre<sup>504</sup> şahit olacak kişinin adil olması gerekir.

Sonuç olarak, Şâfiîler ve Hanbelîler Ramazan hilalinin tespitinde bir kişinin şahitliğinin yeterli olması hususunda Kerhî ile aynı görüştedir. Diğer yandan Şâfiîler

<sup>497</sup> Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/234.

<sup>498</sup> Buhârî, *Kitâbu's-siyâm*, no: 1909, 3/27; Müslim, *Kitâbu's-siyâm*, no: 1081, 2/762.

<sup>499</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/290.

<sup>500</sup> Şeyhîzâde, *mecma'u'l-enhur*, 1/237.

<sup>501</sup> İbn Rüşd, *el-Mukadiimât*, 1/251.

<sup>502</sup> Nevevî, *Ravzau'l-müttakîn*, 2/345.

<sup>503</sup> Nevevî, *Ravzau'l-müttakîn*, 2/345.

<sup>504</sup> İbni Müflih, *el-Mübdî'*, 3/345.

ve Mâlikîlerin bir kesimi bir kişinin şahitliğinin yeterli olmadığını en az iki kişinin şahitlik etmesi gerektiği hususunda Hanefî mezhebin ezhar görüşü ile aynı fikirdedir.

İhtilaf etmelerinin sebebi; Konuyla ilgili rivayetler arasında ihtilafın bulunması ve bu hususta gelen rivayetin şahitlik konusuyla mı, yoksa sayı şartı koşulmayan haberlere göre hareket etme meselesiyle mi alakalı olduğu hususunda tereddüdün olmasıdır.<sup>505</sup>

### 2.3.2. Şevval Hilalinin Tespiti

Hava açık olduğu zaman ramazan hilalinde aranan şartlar, Şevval hilalinin tespit edilmesinde de aranmaktadır. Şu var ki, hava koşullarının hilalin tespit edilmesine elverişli olmadığı durumlarda ihtilaf etmişlerdir:

Hanefî cumhur uleması böyle bir durumda bir kişinin şahitliğinin yeterli olduğuna kanaat etmiştir. Kerhî ise iki erkek veya bir erkek ve iki kadının şahitliğinin kabul edildiğini savunmuştur.

Kâsânî'ye göre ise “bir kişinin şahitliği yeterlidir, çünkü burada hilalin görülmesi şahitlik açısından değil, bilakis haber verme açısındanadır.”<sup>506</sup>

Mâlikî mezhebine göre, ramazan orucunun tutulup iftar edilebilmesi için iki hür ve adil Müslüman erkeğin şahitlik etmiş olması gereklidir, aksi halde ramazan orucuna başlanmaz.<sup>507</sup>

Şâfiî mezhebine göre bir kişinin hilali görmesindeki şahitliği ile sadece ramazan ayına hükmedilebilir. Bir erkek ve iki kadının şahitliği ise malî hak ve hukuklar içindir.<sup>508</sup>

Hanbelî mezhebine göre, ramazan orucun sona ermesi, ancak iki adil erkeğin şahitlik etmesi ile caiz olur. Bu yüzden bir erkek ve iki kadının şahitlik etmesi kabul edilmez.<sup>509</sup>

<sup>505</sup> İbni Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/48.

<sup>506</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 2/82.

<sup>507</sup> İbni Berâzi'î, *et-Tehzîb*, 1/351.

<sup>508</sup> Nevevî, *Minhâc*, 347.

<sup>509</sup> İbni Kudâme, *el-Kâfi*, 1/437.

Sonuç olarak görüyoruz ki, Ulemânın hilafına, Kerhî'nin Şevval hilalinde bir erkek ve iki kadının şahitliğinin kabul edilebileceğini savunmuştur. Diğer yandan, Şâfiîler, hilalin bir kişi tarafından görülmesi hususunda Hanefî uleması ile aynı görüşte ittifak etmiştir. Mâlikîler ve Hanbelîler ise şahitliğin geçerli olması için iki adil erkek şartını koşmuşlardır.

### 2.3.3. Kaza Niyetinin Şartları

Hanefîler, niyetin Ramazan orucunun şartlarından biri olduğu konusunda ittifak etmiştir.<sup>510</sup> Ancak kazaya niyet etmenin gerekli olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir:

Kudûrî, Muhtasar adlı şerhinde Kerhî'den şart olmadığını rivayet etmiştir, Kadı da Muhtasaru't-Tahavî'de şart olduğunu zikretmiştir. Kasani'ye göre Kudûrî'nin bu konudaki görüşü sahihtir. Çünkü kişi Ramazan orucundan olan borcunu kaza etmeye niyet etmiş olduğundan bu, kaza niyetinin tayini olmuş olur.<sup>511</sup>

İbn Nüceym'e göre sahih olan, kazaya niyet edilirken kaza olmasının belirtilmesinin gerekli olmadığıdır.<sup>512</sup>

Şâfiî,<sup>513</sup> Hanbelî<sup>514</sup> ve Mâlikîler'e<sup>515</sup> göre ise oruca niyet edilirken Ramazan orucunu tutmaya, nezir orucunu tutmaya veya kaza orucunu tutmaya diye kişinin orucu tutmada niyetini belirtmesi gereklidir.

Sahihi olan, fakihlerin çoğunlukla kabul ettiği görüştür ki bu da bazı Hanefî fakihlerin görüşünün dayandığı şu hadistir “*Ameller ancak niyetlere göredir. Herkes için niyet ettiği şey vardır.*”<sup>516</sup>

### 2.3.4. Yolculuk ve Hastalık Hallerinde Kişinin Orucu Kaza Etmesi

Hanefîlere göre yolculuk veya hastalık hali kişinin ömrünün sonuna kadar sürme ihtimali yüksek ise, orucun kaza edilmesi gerekmediği konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü kazanın kişi üzerine farz olması ancak özrünün ortadan kalkması ile olur,

<sup>510</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/116.

<sup>511</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 2/86.

<sup>512</sup> İbni Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/283.

<sup>513</sup> İbni Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/55.

<sup>514</sup> İbni Hacer, *Tuhfetu'l-muhtac*, 3/390.

<sup>515</sup> İbni Kudâme, *el-Kâfi*, 1/439.

<sup>516</sup> Buhârî, *Kitâb-u bed'ül-vahy*, no: 1, 1/6.

dolayısıyla özür devam ettiği sürece kazanın ertelenmesi devam eder. Mazeret, sağlığın sıhhat bulması veya ikametinin sabit olması ile ortadan kalkarsa, mutlak olarak kişinin tutmadığı oruçları kaza etmesi gerekir.<sup>517</sup> Fakat ulema bu kişilerin orucu kaza etme süresinde ihtilaf etmişlerdir.

Ulemadan bazılarına göre orucun hemen kaza edilmesi gereklidir, bazılarına göre ise kaza süresi iki ramazan arası vakittir. Karhi de bu görüşü benimsemiştir. İbni Mâze'ye göre ise, Doğru görüş Ayeti kerimede de geçtiği gibi: (Bakara: 184) günler arasına fasıla koymaksızın kaza edilmesidir.<sup>518</sup> Bu da Kerhî'nin şu sözüne dayanmaktadır: Mutlak emir, hemen ifayı gerektirir.<sup>519</sup>

Mâlikîler'e göre, zaruret halinin sona ermesi ile ramazanda tutulmayan günlerin peş peşe kaza edilmesi müstehabdır. Çünkü emre hemen itaat etmek geciktirmekten daha evladır.<sup>520</sup> Mâlikîler,<sup>521</sup> Şâfiîler<sup>522</sup> ve Hanbelîler<sup>523</sup> ramazanının hemen kaza edilmesi görüşündedir.

Şâfiîlerden bir kesim ulema<sup>524</sup> ve Hanbelîlerin bir kesimi<sup>525</sup> Sahih görüşüne göre Ramazan'da kazanın geciktirilmesi gereklidir.

Kerhî, kazaya kalan orucun iki Ramazan arasında kaza edilmesi gerektiğini belirtti, ancak fakihlerin çoğu Ramazan'ın hemen kaza edilmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir. Hanbelîler, Hanefîlerle kazanın geciktirilmesi konusunda hemfikirdir.

İhtilafın sebebi: Kıyas ile ilgili lafızların zahiren birbiriyle çelişmesidir. Çünkü kıyas, eda ile kazanın aynı vafâ sahip olmasını gerektirir. Bunun aslı ise namaz ve hacdir. "tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar" (Bakara: 184) ayetinin zahiri manasına gelince: bu ayet, fevriyetin değil, sayının vücutiyetini gerektirmektedir. Hz. Aişe'den rivayet edildiğine göre kendisi şöyle demiştir:

---

<sup>517</sup> İbni Mâze, *el-Muhîtü'l-bürhânî*, 2/391.

<sup>518</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-bürhânî*, 2/391.

<sup>519</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-eimme es-Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 2/1/26.

<sup>520</sup> Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 3/328.

<sup>521</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân*, 2/326.

<sup>522</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 3/454.

<sup>523</sup> İbn Müflih, *el-Mübdî*, 3/43.

<sup>524</sup> Nevevî, *el-Mecmu'*, 3/69.

<sup>525</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, 3/334.



““tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar” ayetin “peş peşe” ifadesi ile inmiş ancak daha sonra bu kayıt düşmüştür.<sup>526</sup>

### 2.3.5. Hasta veya Yolcu Farz Dışında Başka Bir Şeye Niyet Ederse

Orucun üzerinde ittifak edilen şartlarından biri de edanın sıhhat şartı olan niyettir, çünkü oruç bir ibadettir ve ibadet niyetsiz sahih olmaz.<sup>527</sup> Ramazan ayında veya vakti belli olan bir nezre, nafîle olarak niyet edilirse, tutulan oruç farzdan düşer ve nafîle niyeti batıl olur.<sup>528</sup> Keza, Ramazan ayında kaza, nezir ve keffaret niyeti getirilerek ile oruç tutulduğunda bunun Ramazan orucu yerine geçeceği konusunda da ittifak etmişlerdir.<sup>529</sup> Hasta ile yolcunun niyet etmesi konusunda ihtilaf yaşanmıştır:

Hasta veya yolcu, Ramazan ayında kaza, öldürme ve zıhar kefareti gibi başka bir farza niyet ederse, orucu niyet ettiği oruç yerine geçer. Hasta ile yolcu arasındaki bu eşitlik, Hasen’in Ebû Hanîfe’den yaptığı rivayette yer almaktadır.<sup>530</sup>

Bunun delili: oruca güç getirilmediği zaman orucu bozmanın caiz olmasıdır. Ancak hasta olup da oruç tutabilecek güçte ise hasta olmayan kişiyle durumu aynıdır. Yolcu olan kişinin bu hüküm kapsamına girmez; çünkü yolcu hakkındaki ruhsat, batını bir acziyet iledir ki mevcut olan zahiri sefer bunun yerine geçer.

İkinci görüş: Yolcu ile hasta arasındaki bu fark doğru değildir, doğru görüş, onların hükümde eşit olduğudur. Kerhî, Merğînânî ve Buhari alimlerinin ekserisinin tercihi bu yöndedir. Çünkü hasta olan kişinin ruhsatı, hakiki acziyyet ile değil, hastalığın kötüleşmesi korkusuyla ilgilidir. Seferdeki kişi gibi mukadder bir acziyetten dolayı ruhsatlı sayılır.<sup>531</sup>

Sahibeyne göre: Hasta, başka bir farza niyet ederse, orucunun Ramazan’dan düşmesi sahih olan görüştür. Çünkü orucunu bozmasının cevazlığı acziyyet ortaya çıktığında söz konusu olmaktadır. Hasta olup da gücü yeten kişi ile hasta olmayan kişi

<sup>526</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetu ’l-müctehid*, 2/61.

<sup>527</sup> Semerkandî, *Tuhfetu ’l-fukahâ*, 1/347.

<sup>528</sup> Semerkandî, *Tuhfetu ’l-fukahâ*, 1/347.

<sup>529</sup> Semerkandî, *Tuhfetu ’l-fukahâ*, 1/347.

<sup>530</sup> Şeyhîzâde, *Mecma ’u ’l-enhur*, 1/233.

<sup>531</sup> Şeyhîzâde, *Mecma ’u ’l-enhur*, 1/233.

bu konuda aynıdır. Yolcu olan kişi hakkındaki ruhsat, batını bir acziyyet iledir ki mevcut olan zahiri sefer bunun yerine geçer.<sup>532</sup>

Karhî'nin, Ebû Hanîfe'ye isnad ettiğine göre hasta ile yolcunun aynı olduğu bilgisi hatalıdır veya maksadının oruca gücü yeten ve hastalığının artacağından korkulan hasta olduğu şeklinde tevil edilmiştir.<sup>533</sup> Abdulaziz el-Buhari'ye göre doğru olan görüş, ikisinin de eşit olduğudur.<sup>534</sup>

Başka bir rivayette: oruç zarar verdiği için ruhsattan yararlanabilen hasta ile hazımsızlık gibi orucun zarar vermediği hasta arasında ayırımı gidilmiştir. Birinci durumda ruhsat hastalığın artmasından endişe edilmesine taalluk ettiğinden bu kimse yolcu gibi olup hangi oruca niyet ettiyse orucu ona göredir. İkinci durumda ruhsat hastalığın hakikatine taalluk etmekte olduğundan neye niyet ederse etsin vaktin farzını yerine getirmiş olur.<sup>535</sup>

Mâlikîlere göre, yolcu olan biri ramazan ayında başka bir oruca veya kaza orucuna yada nezre niyet ederse bunlardan hiçbir biri caiz değildir.<sup>536</sup>

Şâfiî<sup>537</sup> ve Hanbelî<sup>538</sup> mezhepleri, yolcunun Ramazan dışında oruç tutmasının her ne suretle olursa olsun caiz olmadığı görüşündedir; çünkü ramazanın vakti, ramazan ayı orucuna mahsustur. Seferi olan kişi ramazan ayında Ramazan orucu dışında başka bir oruca niyet ederse, ne niyet etmiş olduğu oruç ne de Ramazan orucu geçerli olur..

Kerhî'nin de benimsemiş olduğu Ebû Hanîf'e'nin görüşüne göre burada başka bir oruca niyet etmiş olsa dahi oruç yerine gelir. Cumhur ulemasına göre ise niyet edilen oruç başka bir farz orucun yerine geçemez.

İhtilafın sebebi: Bu ibadette niyet tayininde ibadetin cinsini belirtmek yeterli midir, yoksa hususi olarak da belirtmek gerekir mi? Meselesidir. Her iki husus da İslam Şariatında mevcuttur; yani bu iki tür arasında oruç tutma konusunda ulema iki

---

<sup>532</sup> Babertî, *el-İnâye*, 2/310.

<sup>533</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/61.

<sup>534</sup> 'Alâuddîn 'Abdulazîz b. Aḥmed 'Abdul'azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr Şerḥu Uşûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 4/1/223.

<sup>535</sup> İbn 'Abidîn, *Reddî'l-muhtâr*, 2/379.

<sup>536</sup> 'Ulayş, *Minahu'l-celîl*, 2/161.

<sup>537</sup> Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 3/274.

<sup>538</sup> Lekvezânî, *el-Hidâye*, 156.

gruba ayrılmıştır. İbadetin cinsini belirtmeyi tercih edenler niyette orucu zikretmenin yeterli olduğunu benimsemişler. İkinci görüşü savunanlar tutulacak orucun tam olarak tayin edilmesi gerektiğini benimsemişlerdir.<sup>539</sup>

### 2.3.6. Oruçlu İken Kusmak

Oruçlu kasten ve bir eylem yaparak kusarsa, çıkan kusmuk ağız dolusu ise icma ile oruç bozulur.<sup>540</sup> Lakin ağız dolusundan az olduğu durumlarda ihtilaf vardır.<sup>541</sup>

Zâhir rivayete göre kişi kasten kusarsa orucunun bozulacağı ve az ile çok diye ayırımın olmadığı zikredilmiştir.

Hasen, Ebû Hanîfe'den, şayet kusmuk ağız dolusu olursa orucu bozar, bundan daha az miktar olrsa orucu bozmaz diye görüş nakletmiştir, Ebû Yûsuf dan da aynı görüş rivayet edilmiştir.<sup>542</sup>

Kerhî ise imam Muhammed ile şu görüştedir: kişi kasten kusarsa ağız dolusu olmasa bile orucu bozulur.

Karhî, ağzın doluluğunu şu şekilde tarif etmiştir: ağızdaki doluluktan maksat ağızda tutulması mümkün olmayacak kadar fazla olan miktardır, şayet ağızdaki doluluğun miktarı bu seviyeye ulaşmış olursa o zaman bu kusmuk diye isimlendirilir.<sup>543</sup>

Mâlikî,<sup>544</sup> Şâfiî<sup>545</sup> ve Hanbelîler'e<sup>546</sup> göre kasten iradesiyle kusan kişinin üzerine mutlak olarak kaza gereklidir. Burada az veya çok diye bir ayırım yapılmamış olup kusanın iradesi dışında gerçekleştiği kişi için ise herhangi bir şey gerekmemektedir.

Sonuç olarak, Alimlerin cumhuruna ve Hanefî mezhebinin zahiri görüşünden anlaşıldığına göre, kasten yapılmışsa az kusmakla çok kusmak arasında fark yoktur.

<sup>539</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 2/55.

<sup>540</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/121.

<sup>541</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/357.

<sup>542</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 4/51.

<sup>543</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkhâmu'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/239.

<sup>544</sup> İbn Rüşd, *el-Kâfi*, 1/345.

<sup>545</sup> 'İmrânî, *el-Beyân*, 3/506.

<sup>546</sup> Behûtî, *Şerh-u müntehe'l-irâdât*, 1/481.

Kerhî ise Ebû Hanîfe'nin aksine ağzı dolusu olmaktan daha azının da orucu bozduğu görüşündedir.

İhtilafın sebebi: Bu meselede zikredilen hadisler arasında tevehhüm edilen çelişki ve sıhhatleri konusundaki ortaya atılan farklı görüşlerdir. Zira bu konuyla alakalı iki hadis zikredilmiştir. Bunlardan biri Ebu Derda'nın hadisidir: “Resûlullah (s.a.v.) kustu, sonra orucunu açtı.” Me'dan dedi ki: Dimeşk mescidinde Sevban'a rastladım ve ona dedim ki: Ebû Derda bana, Resûlullah (s.a.v.)'in kustuğunu ve orucunu bozduğunu haber verdi. Cevaben bunun doğru olduğunu ve suyu da kendisinin döktüğünü söyledi. Diğer hadise ise şudur: Ebû Hureyre Peygamber (s.a.v.)'den şöyle rivayet etti : “Kusmanın zorladığı kimsenin bozulan orucu kaza etmesi gerekmez, iradesi ile kusan ise kaza etmelidir.”<sup>547 548</sup>

### 2.3.7. Orucu Bozan Şeyler

Hanefiler, orucun, Allah'a yakınlaşma niyetiyle<sup>549</sup> gündüz, orucu bozan şeylerden sakınmak olduğu konusunda ve kuru bir halile (bir ağaç meyvesi)<sup>550</sup> emip yutmadığı takdirde orucunun bozulmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>551</sup> Bu şeyi yutmasına terettüp eden hükümde ise ihtilaf etmişlerdir: Buna dair Muhammed bin Hasen'dan iki görüş rivayet edilmiştir:

Birinci rivayet: Muhammed'e göre, böyle bir şeyi yutarsa, orucu kaza etmesi gerekir ve keffaret de gerekmez. Çünkü bu meyveyle bu şekilde tedavi yapılmaz. Bunun İbni Rüstem rivayet etmiştir.<sup>552</sup>

İkinci rivayet: İmam Muhammed'e göre, bir halileyi yutma durumunda, bununla tedaviyi hedeflemiş olsa da olmasa da hem kaza hem keffaret gerekmektedir. Bunu İbni Suma'a ve Hişam zikretmiştir.<sup>553</sup>

<sup>547</sup> İbn Mâce, no: 1676, 1/536.

<sup>548</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/54.

<sup>549</sup> Molla Husrev, *Dureri'l-hükkâm*, 2/55.

<sup>550</sup> İlaç olarak kullanılan kurutulmuş bir meyveye denir. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 2/392.

<sup>551</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-bürhânî*, 2/384; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/384, 2/12.

<sup>552</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 2/99.

<sup>553</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/138.

Kerhî şöyle dedi: Bana göre kıyasa uygun olan budur. Çünkü bu meyveyle bu şekilde tedavi yapılmaktadır. Nitekim Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî isimli eserinde el-Kadı kefarete ödemesi gerektiğini zikretmiştir.<sup>554</sup>

Mâlikîlerin kitaplarında hususi bir şekilde halileden bahsedildiğini görmedim, fakat şunu zikretmişlerdir: Ancak boğazına gelen koku tadı ile değil de ilaç tadı ile orucu bozulur.<sup>555</sup>

Şâfiîler<sup>556</sup> ve Hanbelîlere göre<sup>557</sup> karnın tedavisinde mideye, kafanın tedavisinde beyne ulaşan ilaçlar orucu bozar; çünkü kendi ihtiyarıyla bunları yapmıştır ki bu da yemek yemek gibidir.

Burada Kerhî'nin zikri geçen görüşlerden birini illetini zikrederek bu görüşün kıyasa uygun olduğunu ve bunun bir çeşit ilaç olduğu için kaza ve keffaretin gerektiğini tercih ettiğini görüyoruz.

Fakihlerin çoğuna gelince, onlar tedavi amaçlı alınan şeylerin orucu bozduğunu ve kaza gerektirdiğini savunmuş ancak keffareten bahsetmemişlerdir.

### 2.3.8. Misafirden Dolayı Orucun Bozulması

Hanefiler, nafile orucu özürsüz bozmanın mekruh olup haram olmadığını, kaza edilmesi gerektiğini ve özür sebebiyle ise ittifakla orucu bozmasının caiz olduğunu benimsemişlerdir.<sup>558</sup> Ancak misafir sebebi ile bozma konusunda ihtilaf etmişlerdir:

Ebû Hanife'nin ezhar görüşüne göre misafirlik bir mazerettir.<sup>559</sup>

Kerhî ve Ebû Bekir, zahiri rivayetine göre özür sahibi dışında kimsenin bozmasının caiz olmadığını zikretmişlerdir. Cabir'den rivayet edilen hadise göre o şöyle demiştir: Resulullah (s.a.v) Buyurdu ki: “Sizden biriniz yemeğe çağrılırsa icabet etsin, dilerse yer, dilerse gider.”<sup>560</sup>

<sup>554</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 2/99.

<sup>555</sup> Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, 2/426.

<sup>556</sup> Mâverîdî, *el-İknâ'*, 75.

<sup>557</sup> İbn Kudâmei, *el-Muğnî*, 3/121.

<sup>558</sup> Tahtâvî, *Haşiyetu't-Tahtâvî 'alâ merâki'l-felâh*, 690.

<sup>559</sup> Zebîdî, *Cevheratu'n-neyyira*, 1/143; 'Aynî, *el-Binâye*, 4/90.

<sup>560</sup> Müslim, *babu icâbeti'd-dâ'i*, no: 1430, 2/1054.

Ebû Yusuf'tan rivayet edildiğine göre, eğer bir kardeşi onu yemeğe davet ederse, bu onun orucunu bozup kaza etmesi için bir mazerettir.<sup>561</sup>

Kemal dedi ki: bana göre bu, İmam Müslim'in naklettiği, müminlerin annesi Aişe'den rivayet edilen hadise en uygun olan görüştür. Hz. Aişe (r.a.) "Peygamber (s.a.v) bir gün yanıma geldi ve şöyle dedi: "evde yiyecek bir şey var mı? Hayır dedik. O da: "Öyleyse ben oruçluyum" dedi. Sonra başka bir gün yanımıza geldi, biz de: Ey Allah'ın Resülü, bize hays yemeği hediye edildi dedik, o da: "Onu bana getir, çünkü ben oruçlu olarak sabahlamıştım" dedi ve yedi.<sup>562</sup> Nesâî hadisin devamına şunu da ekledi, "Ama onun yerine bir gün oruç tutacağım."<sup>563</sup> Ebu Muhammed Abdulhak hadise yapılan bu ziyadeyi doğrulamıştır.<sup>564</sup> Ancak İbni Hacer Nesâî'nin bu ziyadeyi zayıf ve hatalı gördüğünü, sahih olsa bile kazaya dair yapılan emrin nedb ifade ettiğini söyleyerek iki hadisin arasını cem' ettiğini aktarmıştır.<sup>565</sup>

İbn Mâze der ki: Mezhebin doğru görüşü şudur: Davet eden kimse davet ettiği kişinin yemeğinin yememesinden kırılmayacak ise oruçlu olan davetli orucuna devam etmeli, fakat yemeğinin yenmemesine kırılacak ise o zaman bu bir özür olarak kabul edilir ve orucunu bozar.<sup>566</sup> Mâlikîler'e göre nafil oruca başladıktan sonra tamamlanması gereklidir.<sup>567</sup> Şâfiîler ise nafil oruca veya nafil namaza başlanması halinde devam etme ve terk etme hakkına sahip olduğunu, dilerse orucu tamamlayabileceğini, dilerse terk edebileceğini ancak tamamlamanın daha iyi olduğu görüşündedirler.<sup>568</sup>

Hanbelîler, nafil oruç tutan kişinin, orucunu bozup bozmamasının kendi hür iradesine bağlı olduğunu, bozduğu zaman da kaza ve kefaret gerekmediği görüşündedirler.<sup>569</sup>

<sup>561</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-bürhânî*, 2/390.

<sup>562</sup> Müslim, *babu cevâzi savmi'n-nâfile*, no: 1154, 2/809.

<sup>563</sup> Nesâî, *es-Süneni'l-kübrâ*, no: 3286, 3/364. Ebu Abdurrahman bu ifadeyi hatalı görmüştür. Bir grup bu hadisi Talhâ'dan rivayet etmiş ancak hiç kimse "ancak onun yerine bir gün tutacağım" ziyadesini zikretmemiştir.

<sup>564</sup> Tahtâvî, *Haşiyetu't-Tahtâvî 'alâ merâki'l-felâh*, 689.

<sup>565</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 4/212.

<sup>566</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-bürhânî*, 2/390.

<sup>567</sup> Karâfî, *ez-Zahîra*, 2/528.

<sup>568</sup> Rûyanî, *Bahru'l-mezhep*, 3/299.

<sup>569</sup> Yahya b. Muhammed Ebû'l-Muzaffer İbn Hubeyre - Seyyid Yûsuf Aḥmed, *İhtilâfu'l-Eimmeti'l-ulemâ* (Lubnan/ Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/214.

Sonuç olarak, Mâlikîler Kerhî ile aynı görüşte olup, nafîle oruç tutan kişinin bir mazeret dışında orucu bozmaya hakkı olmadığı ve misafirliğin onlar için bir özür olmadığı konusunda ittifak ederken, Şâfîiler ve Hanbelîler, misafirliğin bir özür olduğu konusunda İmam Ebû Hanîfe ile hemfikirdir. İmam Muhammed'in görüşü de bu yöndedir.

İhtilafın sebebi, bu konudaki rivayetlerin farklılığıdır. Şöyle ki: İmam Malik şu hadisi delil göstermiştir: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zevcesi olan Hz. Aişe ve Hz. Hafsa güne oruçlu olarak başlayıp kendilerine yemek ikram edilince oruçlarını bozmuş, bunun üzerine Resulullah (s.a.v.) de onlara "Onun yerine bir gün oruç tutun" buyurmuştur.

Fakat bu hadis, Ümmü Hani''in şu hadisiyle çelişmektedir: "Fetih günü, Mekke'nin fethi olduğu zaman, Hz. Fatıma gelip Resûlullah (s.a.v.)'in soluna, Ümmü Hani' de sağına oturdu. Ümmü Hani'e dedi ki: Velîde içinde içecek bulunan bir tasla geldi, Hz. Aişe alıp ondan içti, sonra Ümmü Hani'ye verdi, o da ondan içti ve: Ey Allah'ın Resülü, ben oruçluydum ve orucumu bozdum, dedi.<sup>570</sup>

### 2.3.9. Orucu Düşüren Özürler

Hanefiler, günah ve mesuliyeti düşüren mazeretler konusunda ittifak etmişlerdir. Bu özürleri şöyle sıralayabiliriz: Hastalık, yolculuk, zorlama, hamilelik, emzirme, açlık, susuzluk ve yaşlılık.<sup>571</sup>

Oruca mani olan hastalığın tarifinde ulema ihtilaf etmiştir:<sup>572</sup> Hanefilerden bir kısmı, söz konusu olan hastalığın oruçla durumunun kötüye gidip hastalığın artmasından korkulan hastalık olduğunu söylemişlerdir. Buna, orucunu bozmadığı takdirde gözlerinin daha çok ağrması veya bu durumun kişiyi giderek şiddetli rahatsız etmesi örnekleri verilebilir.

Ebû Hanîfe'den rivayet edildiğine göre, eğer bir durumda farz namazı oturarak kılması caiz ise, orucunu bozmasında da bir sakınca yoktur. Mutlak surette cevaz veren veya vacip kılan durum, kişinin ölümüne sebep olacak derecedeki hastalıklardır.

<sup>570</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 2/74.

<sup>571</sup> Kâsânî, *Bedî'u's-sanâi*, 2/94.

<sup>572</sup> Kâsânî, *Bedî'u's-sanâi*, 2/94.

Kerhî, muhtasar isimli eserinde şöyle görüş beyan etmiştir: Orucu bozmayı mübah kılan hastalık, ölümden veya hastalığın çoğalmasından korkulan hastalıktır.<sup>573</sup>

Mâlikîlere göre, hastalıkla orucun devam edeceğinden, artacağından veya başka bir hastalığın zuhur edeceğinden korkulursa bozmak caizdir. Ancak telef etmesi veya şiddetli zarara yol açması durumunda orucu bozmak vacip olur.<sup>574</sup>

Şafi'îlere göre, hastalıktan dolayı orucunu tutamayacak durumda olan hastanın, iyileşme umudu var ise iyileştikten sonra orucunu kaza etmesi gerekir.<sup>575</sup>

Hanbelîler, orucu bozmak için hastalığın artmasını veya iyileşmesinin yavaşlamasını şart koşmuşlardır. Eğer kendisine bir zarar gelmeyecekse orucunu bozamaz.<sup>576</sup>

Sonuç olarak, Ebû Hanîfe'ye göre farz oturuştan alıkoyan hastalık orucu bozmaya da ruhsat vermektedir. Kerhî buna ölümden korkulmasını da eklemiştir. Diğer yandan fakihlerin hemen tamamı hastalığın artmasından korkulduğunda orucun bozmaya ruhsat vermişlerdir.

İhtilafın sebebi, lafzın manaya zâhiren muhalefet etmesidir. Zira lafzın zahiri manasından hasta denilebilecek herkesin Allah Teâlâ'nın şu sözünün kapsamına girdiği anlaşılmaktadır: “Öyleyse sizden kim hasta veya yolculukta ise, başka günlerde tutsun” (Bakara: 184)<sup>577</sup>

### 2.3.10. Fıtır Sadakası

Hanefîler, zekâtın verildiği sekiz sınıftan birine verilmesinin caiz olduğu konusunda ittifak etmiştir.<sup>578</sup> Fakirlere zekâtın nasıl verileceği konusunda ise ihtilaf etmişlerdir:

Hanefî âlimlerinin çoğuna göre orucunu bozan kişinin fıtır sadakasını bir fakire vermesi farzdır, hatta sadakayı iki veya daha fazla fakir arasında taksim etmesi caiz değildir. Çünkü burada belirlenmiş olan zenginleşmedir ve bundan aşağısı zengin

<sup>573</sup> Kâsânî, *Bedî'u's-sanâi*, 2/94.

<sup>574</sup> İbn Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, 176.

<sup>575</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, 6/258.

<sup>576</sup> İbn Müflih, *el-Mübdî*, 3/13.

<sup>577</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 2/59.

<sup>578</sup> İbn Hubeyre - Aḥmed, *İhtilâfu'l-Eimmeti'l-ulemâ*, 1/214.



kılmamaktadır. Diğer yandan bir topluluğun fitır sadakasını bir miskine vermesi de caizdir.<sup>579</sup>

Kerhî'ye göre, bir topluluğun sadakasını bir fakire vermesi caiz olduğu gibi bir kişinin sadakasını birden fazla fakire vermesi de nassa uygundur; çünkü zenginlik her iki şekilde de meydana gelmektedir.”<sup>580</sup>

Kerhî'nin delili: İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Resulullah (s.a.v.) fitır sadakasını farz kıldı ve şöyle buyurdu: “Onları bugün ihtiyaç için dolaşıp dilenmekten iğna edin.”<sup>581</sup>

İbni Abbas'tan ise şöyle bir rivayet gelmiştir: Allah Resulü (s.a.v.) Muaz bin Cebel'i Yemen'e gönderdiğinde şöyle buyurdu: “Onlara mallarında, zenginlerinden alınıp fakirlerine verilecek zekatın farz kılındığını bildir”.<sup>582</sup>

Hadisin zahirinden, mezhebimizin görüşünde de olduğu gibi sadece bir sınıfa para verilmesinin caiz olduğu, hatta sadece bir kişiyle yetinilebileceği anlaşılmaktadır.<sup>583</sup> Buna şöyle cevap verilmiştir: Buradaki emir mendupluk içindir, aksi takdirde takdim ve te'hir caiz değildir. Bunların caiz olduğuna dair konun başında geçen deliller emrin mendupluk için olduğuna bir karinedir. Bunun hilafı ise tahrimen mekruh değil tenzihen mekruhtur.<sup>584</sup>

Mâlikîler,<sup>585</sup> Şâfîîler<sup>586</sup> ve Hanbelîler,<sup>587</sup> bir topluluğun fitır sadakasının sadece bir fakire verilmesinin caiz olduğunu benimsemişlerdir.

Şâfîîlerde muhtar görüşe göre,<sup>588</sup> fitır sadakası dahi olsa, verilecek sadak zekatın verildiği sekiz sınıfın tamamını kapsamalıdır.

<sup>579</sup> Zeyla 'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/11; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-bürhânî*, 2/412.

<sup>580</sup> Zeyla 'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/11.

<sup>581</sup> Darekutnî, 3/89; Ebû Aḥmed Ḥumeyd b. Maḥled b. Ḳuteybe el- ma'rûf bi İbn Zencûye, *el-Emvâl li-İbn Zencûye*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz (Suudi Arabistan: Merkezu'l-Melik Fayşal li'l-Buḥûş ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.), 3/1251.

<sup>582</sup> İbn Hubeyre - Aḥmed, *İḥtilâfu'l-Eimmeti'l-'ulemâ*, 2/1/214. Buhârî, *Bâbu vücûbi'z-zekât*, no: 1395, 2/104.

<sup>583</sup> Ali b. Muhammed el-Herevî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ* (Dâru'l-Fikr, 2002), 4/1261.

<sup>584</sup> İbn 'Abidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 2/367.

<sup>585</sup> Karafî, *ez-Zahîrâ*, 3/170.

<sup>586</sup> İbn Hacer Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 7/169.

<sup>587</sup> Harâkî, *Muhtasaru'l-Harakî*, 48.

<sup>588</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. Aḥmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerḥi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984), 6/164.

Sonuç olarak, bir topluluğa ait zekatın bir fakire verilmesinin caiz olduğu konusunda fakihlerin çoğu Kerhî ile ittifak etmiştir. Hanefî alimlerinin çoğunluğu ise bunun caiz olmadığı görüşündedir. Zekatın, zenginleştirme illetine bakan Kerhî bu görüşüyle Hanefî mezhebine muhalefet etmiş ve bu illetin her şekilde meydana gelebileceğini savunmuştur.

Fıtır sadakası, temel ihtiyaçları dışında nisab miktarı mala - nâmî (artan mal) olmasa bile- malik olan her hür Müslümana farzdır.<sup>589</sup> Bunu geciktirdiğinde yine vermesi gerekmektedir. Çünkü bu, gecikmeyle düşmeyen ma'kulu'l-mana olan malî bir ibadettir.<sup>590</sup> Fıtır zekâtını bayramdan bir veya iki gün önce vermenin caiz olduğu konusunda ulema ittifak etmiştir.<sup>591</sup> Fakat bunun dışındaki zamanlar için ihtilaf etmişlerdir:

Hanefîlerin cumhuruna göre, mutlak surette vaktinden önce vermek caizdir. Hasen'in rivayetinde bir yılı ve iki yılın dahi zikredilmesi, bir takdir için olmayıp, bilakis sürenin çok olmasına işarettir. Yani, süre ne kadar çok olursa önceden vermek caizdir. Bu kullanıma şu Allah Teâlâ'nın Resülü'ne söylediği şu söz misal olarak verilebilir: "Onlar için yetmiş defa mağfiret dilesen de, bunun için Allah onları affetmez." (Tevbe: 80) Kasani'nin dediği gibi bu, sahih olan görüştür.<sup>592</sup>

Serahsî şöyle der: Bizim mezhebimizin doğru görüşü, bir veya iki yıl ta'cil etmenin caiz olduğudur. Çünkü zekatın sebebi olan mal tıpkı zekatta olduğu gibi sabit olmuş ve kesinleşmiştir. Öyleyse nisap miktarı mal tamamlandıktan sonra vakti gelmeden önce de verilebilir.<sup>593</sup>

Halef bin Eyyüb'un rivayetine göre, Ramazana girdikten sonra vakti gelmeden vermek caizdir, ancak ondan önce caiz değildir.<sup>594</sup>

Kerhî'nin rivayetine göre Ramazan Bayramı'ndan bir veya iki gün önce verilmesi caizdir.<sup>595</sup>

---

<sup>589</sup> Zeynüddîn Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. 'Abdülkâdir Hanefî Er-Râzî - 'Abdullah Nezir el-Ahmed, *Tuhfetü'l-Mülûk* (Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 1996), 132.

<sup>590</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1/124.

<sup>591</sup> İbn Hübeyra, *İhtilâfu'ul-eimme*, 1/214.

<sup>592</sup> Kâsânî, *Bedî'u's-sanâi'*, 2/74.

<sup>593</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/110.

<sup>594</sup> Kâsânî, *Bedî'u's-sanâi'*, 2/74.

<sup>595</sup> İbni Mâze, *el-Muhîtu'l-bürhânî*, 2/490.

Kerhî delili, Buharî'nin naklettiği şu rivayettir: İbn Ömer (r.a) “onu kabul edenlere verirdi, onlar da bayramdan bir veya iki gün önce verirlerdi.”<sup>596</sup>

Mâlikîler<sup>597</sup> ve Hanbelîlere göre<sup>598</sup>, bir veya iki gün önce vermek caizdir.

Şâfîîlerin görüşü,<sup>599</sup> Ramazan ayının başında verilmesi yönündedir.

Sonuç olarak, Kerhî, Fitre zekâtının Ramazan'dan önce verilmesi konusunda Hanefî mezhebiyle ayrı düşmüş, cumhur ile bu konuda aynı görüşte ittifak etmiştir. Diğer yandan Şâfîîler, Ramazan'ın başında verilmesinin caiz olduğu ve ramazandan öne verilmesin caiz olmadığı konusunda Halef b. Eyyüb ile aynı görüşte birleşmiştir.

### 2.3.11. Bir Ay Oruç Tutmayı Nezretme

Hanefîler, nezrin yemin eden kişinin gücü ve kudretine bağlı olduğu konusunda ittifak etmiştir. Ancak eğer kişi Cenap-ı Hakk'a isyan etmeyi nezretmesi caiz değildir.<sup>600</sup> Kişi belirli bir ayın tamamını oruç tutmayı kendine nezretmişse ve o ay gelmeden önce kişi ölürse bu durumda sahih olan görüşe göre o kişi için varislerinin herhangi bir kefareti vermesi gerekmez. Bu konuda ulema ittifak etmiştir. Eğer hasta biri nezredip, sıhate ermeden ölürse, ihtilaf olmaksızın varisleri herhangi bir şey yapmakla yükümlü değildir.<sup>601</sup> Sıhhat bulduktan birgün sonra vefat etmesi hususunda ise ulemanın farklı görüşleri vardır:

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ayın tamamını vasiyet etmesi farzdır.

İmam Muhammed'e göre hastalıktan sonra sıhhatli olarak geçirdiği gün sayısınca varislerine vasiyet etmelidir.

Tahavî'ye göre, sıhhatli olduğu günde oruç tutmadıysa tamamını tutmakla yükümlü olduğunu, oruç tuttuysa Ramazan'daki hasta gibi hiçbir şeyi yapmakla yükümlü olmaz.<sup>602</sup>

<sup>596</sup> Buharî, *Babu sadakati'l-fitur*, no: 1511, 2/132.

<sup>597</sup> Mâlik *el-Müdevvene*, 1/385.

<sup>598</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/89.

<sup>599</sup> Rafî'î, *Fethu'l-'azîz*, 5/533.

<sup>600</sup> İbn Hübeyra, *İhtilâfu'ul-eimme*, 2/389.

<sup>601</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-bürhânî*, 2/412; Mola Husrev, *Duraru'l-hükkâm*, 1/212.

<sup>602</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-raik*, 2/305.

Kerhî'ye göre Recep ayında oruç tutmayı nezreden bir kişi, eğer Recep'ten önce ölürse, hiçbir şey yapması gerekmez.<sup>603</sup>

İbn Abidin şöyle der: Şayet Recep orucunu adanmış ve bundan önce yirmi dokuz gün oruç tutup da Recep ayı geldiyse bu kişiye kaza gerekmez. Şayet otuzuncu günde recep ayı gelirse o zaman bir gün kaza etmesi gerekir.<sup>604</sup>

Mâlikîler'e göre, oruç tutmayı nezrettikten sonra hastalanan kimse gibi, hastalığı ay sonuna kadar devam ederse kaza etmesi gerekmez.<sup>605</sup>

Bir kişi hasta iken bir ayı oruçlu olarak geçirmeyi nezredip sonra sıhhatine kavuşmadan nezrini yerine getiremeyip ölürse, vasiyet etmiş olduğu yemek yedirme kefareti için o zaman ona bir şey gerekmez.<sup>606</sup>

Şâfiîler ise, eğer hasta iken yemek vermeyi nezrederse ve daha sonra hastalığından kurtulamadan ölürse, onun adına yemek vermenin gerekmediği görüşündedir<sup>607</sup>

Hanbelîler, kişi hasta iken bir ay oruç tutmayı nezretse ve buna gücü yetmeden ölürse, oruç o kişi üzerinde vebal olarak kalır ve nezri yerine getirme imkânı da yoktur. Velisi, onun adına oruç tutmak ile oruç tutan kişilere infak etme konusunda muhayyerdir.<sup>608</sup>

Sonuç olarak, Mâlikî ve Şâfiî mezhebi, Kerhî'nin özür devam ettiği veya Recep'ten önce öldüğü zaman hastanın üzerine bir şey gerekmediği konusunda ittifak ederken, Hanefiler gün sayısı konusunda ihtilaf etmekle beraber orucun vasiyet edilmesini vacip görmüşlerdir.

---

<sup>603</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-raik*, 2/305.

<sup>604</sup> İbn 'Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, 2/437.

<sup>605</sup> Mâlik *el-Müdevvene*, 1/297.

<sup>606</sup> İbn Berazi'i, *et-Tehzib*, 1/386.

<sup>607</sup> Rûyânî, *Bahru'l-mezhep*, 3/338.

<sup>608</sup> Merdâvî, *el-Fürû'*, 5/77.

## 2.4. ZEKAT BAHSİ

### 2.4.1. Zekatın Farz Olma Şartları

Zekat, üzerinden bir yıl geçmesi şartıyla mülkiyetinde nisap miktarı mala sahip her hür, akıllı, baliğ ve müslümana farzdır. Şayet deli, senenin başı veya sonunda nisap miktarı mala sahip olduktan sonra senenin bir bölümünde ayılsa/bilinci yerine gelse malı az olsun çok olsun zekat vermesi gerekir.<sup>609</sup>

Aslî deli ile arızî (sonradan oluşan sebepler) deli arasında fark yoktur. Zâhiru'r-rivâye'de geçtiği üzere deli, senenin bir bölümünde ayıldığı andan itibaren zekat ona farz olur ve ayılma zamanı için sene başının başlangıcı dikkate alınmaz. Çünkü bir yıl, ibadet süresi olduğundan deli, yılın bir bölümünde ayıldığında Ramazan'da olduğu gibi farziyet onu bağlar.<sup>610</sup>

Ebû Yûsuf'a göre, senenin çoğunda bilinci yerindeyse ona zekat farz olur aksi halde gerekmez.<sup>611</sup>

Kerhî'ye göre delirip ayılan kimse, sağlam kişi konumundadır. Çünkü hacr'ı (tasarruf hakkının engellenmesi) gerektirmeyen bu delilik, uyku hali gibidir. Baygın kimse de, sağlam kişi gibidir.<sup>612</sup>

Mâlikîlere göre<sup>613</sup> baygınlık deliliğinin aksine genellikle yakın zamanda geçmesi umulan bir hastalıktır.

Şâfiîlere göre<sup>614</sup> bülüğdan sonra aniden oluşan delilik zekat farziyetine engel teşkil etmez.

Hanbelîlere göre ise,<sup>615</sup> deliren ve sonrasında ayılan kimsenin ayıklık durumuna bakılır; şayet bir yıla ulaşırsa ondan zekat alınır ve iyileşme durumuna göre her yılın sonunda alınabilir.

---

<sup>609</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/95; 'Aynî, *el-Binâye*, 3/298.

<sup>610</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 3/298.

<sup>611</sup> Zeyle'î, *Kenzü'd-dekâik*, 1/253.

<sup>612</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 3/299.

<sup>613</sup> 'Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî*, 1/517.

<sup>614</sup> Remlî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 3/331.

<sup>615</sup> Şerhu'l-kebîr, 10/599.

Sonuç olarak Kerhî'ye göre baygınlık ile arızî delilik arasında bir fark bulunmazken; Ebû Yûsuf ayılma halinin yılın çoğunda olmasını şart koşturmuş. Fakihlerin çoğu ise, arızî deliliği zekata engel bir durum olarak görmezler ve yalnızca onun malında zekatın farz olduğunu savunurlar.

#### 2.4.2. Sâime/Otla Beslenen Hayvanların Zekatı

Sâime bir hayvan yine sâime bir hayvan karşılığında satıldığı zaman devenin inek karşılığında satılması gibi farklı cinslerden olursa ittifaqla bir yıl şartı bozulur. Şayet zekat sâime hayvanda farz olduktan sonra sahibi onu satarsa, musaddik (doğrulayan) kişi hazırsa hayvana bakar ve iki şeyde muhayyer olur; dilerse satıcıdan zekat hayvanının kıymetini alır ve tümünde alışveriş tamamlanır, dilerse de müşteriden onun ayn'ını (hayvanı) alır ve alınan miktar hususunda alışveriş bozulur.<sup>616</sup> Şayet alışveriş anında hazır olmayıp alışverişten ve meclis dağıldıktan sonra hazır bulunsa bu durumda onu müşteriden almaz fakat zekat hayvanın değerini satıcıdan alır.<sup>617</sup>

Kerhî, zekat hayvanının bulunduğu yerden nakledilmesini akdin bizzat iki tarafının ayrılmasıyla birlikte şart koşturmuş. Eğer musaddik nakilden önce hazır bulunursa muhayyerdir; dilerse müşteriden alır, dilerse de satıcıdan. Ama eğer nakilden sonra hazır bulunursa sadece satıcıdan alır.<sup>618</sup>

Mâlikilere göre<sup>619</sup> satıştan önce zekatının verilmesi farz olan hayvanını satan kimsenin içinde farziyet barındırdığından bu hayvanın zekatını vermesi gerekir.

Şâfiîlere göre<sup>620</sup> kişi, zekatı çıkarmadan önce nisap miktarı malı satarsa zekat memurunun müşteri ile ilişkilendirmesi ve zekatı nisaptan alması lazımdır.

Hanbelîlere göre ise<sup>621</sup> zekat hayvanı olan kimsenin senesi henüz dolmadan zekattan kaçmak amacıyla ucuza satarsa zekat yükümlülüğü kendisinden düşmez.

Sonuç olarak Kerhî, nakilden önce zekat memurunun hazır bulunması halinde zekat alma hususunda muhayyer olacağı ve dilerse bunu müşteriden dilerse de satıcıdan alacağı ancak nakilden sonra hazır bulunma durumu varsa sadece satıcıdan

<sup>616</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/161.

<sup>617</sup> Kâsânî, *Bedai 'ü's-senai'*, 2/25.

<sup>618</sup> Kâsânî, *Bedai 'ü's-senai'*, 2/25.

<sup>619</sup> Kayrevânî, *Nevâdir ve Ziyâdât*, 2/229.

<sup>620</sup> Gazâlî, *el-Vasît*, 2/453.

<sup>621</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/504.

bunu alacağı görüşünde olmuştur ki Hanefîlerin görüşü bu şekildedir. Mâlikîler malın satın alımından sonra zekatının farz olacağı ve satıştan sonra bile olsa onun zekatının çıkarılması gerekeceğine dair Hanefîlerin çoğu ile görüş birliği içerisinde. Hanbelîler ise kişi için herhangi bir sınır koymamışken Şâfîler zekat memurunu satıcıyla değil, müşteriyle ilişkilendirmişlerdir.

İhtilafın sebebi, zekat malının alım-satımının o malın elden kaçırılması ve ayn'ının telef edilmesine benzetilmesidir. Bu hale benzetenler “zekat, telef eden ve elden kaçırmanın zimmetinde terettüp eder” demiştir. “Alışveriş malın kendisini telef etmek veya elden kaçırmak değil, yalnızca kendisinin olmayan şeyleri satan kimse konumundadır” diyenler de “zekat malın bizzat kendisinde olur” demiştir.<sup>622</sup>

### 2.4.3. Zekat Verme Zamanı

Zekat, terki mümkün olmayan ve inkar edeni kafir yapan kesin bir farzdır. Zekatın farz oluşu Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabittir. Zekat, İslâm'ın temeli ve şartlarından biri olduğundan en büyük ibadetlerden biridir.<sup>623</sup> Zekatın fevren/bir an önce verilmesi mi gerekir yoksa ertelenerek mi verilmesi gerekir? diye fakihler farklı görüşte olmuşlardır:

Birincisi, Hanefîlerin şu görüşüdür: Zekat, terâhî/erteleme usulü üzere farzdır. Ertelemeden maksat, belirli bir zamana bağlı olmadan mutlak şekilde farz olmasıdır. Böylece ömrün tamamı, eda vakti olduğundan hangi vakitte eda edilirse edilsin yükümlülük yerine getirilmiş olur. Bunun için ihmalkarlıktan sonra nisabın yok olması halinde yeniden verilmesi gerekmez.<sup>624</sup>

Zekat için belli bir zaman belirler de ömrünün sonuna kadar zekatı vermediği zaman, içinde zekatı verebilecek kadar bir zaman kalmakla farziyet süresi daralır. Şayet bu sürede zekatı vermeden ölür ve farziyeti kaçırarak gibi kendisinde zannı galip olursa o zaman farziyet süresi daralır ta ki o ölene kadar farzı eda etmediği için günahkar olur.<sup>625</sup>

<sup>622</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/10.

<sup>623</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/99; Zebidî, *el-Cevhera*, 1/114.

<sup>624</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakaik*, 1/250.

<sup>625</sup> Kâsânî, *Bedai'ü's-senai'*, 2/3.

Delilleri: Emrin mutlak olması acele etmeyi gerektirmediğinden mükellefin onu ertelemesinin caiz olmasıdır.<sup>626</sup>

İkincisi, Kerhî'nin görüşüdür: Ona göre zekatın bir an önce verilmesi gerekir ve bu İmam Muhammed'in de görüşüdür. Bundan maksat hangi hal üzere bulunursa bulunsun fırsat bulduğu ilk anda vermesidir.<sup>627</sup> Dolayısıyla zekat bir yükümlülük olduğundan acele ile verilmesi farzdır ve bir zaruret olmaksızın ertelenmesi günahtır.<sup>628</sup>

Delili: Zekat verme emri, fakirin ihtiyacını giderme amacıyla farz olduğundan muallak bir durum hariç acele ile verilmeyi gerektirir.<sup>629</sup>

Zeylaî demiştir ki: Tercih edilen görüş, zekat emrinin fakire sarfedilmesine yönelik olması beraberinde fevriyet karinesi olan fakirin ihtiyacını gidermeyi taşımakta ve bu da acilen giderilmesi gereken bir iştir. Dolayısıyla ne zamanki zekat acele üzere farz olmazsa farzı yerine getirmede de istenilen maksat tam bir şekilde hasıl olmaz.<sup>630</sup>

İşte bu Kerhî'nin usulüne göre gelen bir meseledir. Çünkü Kerhî “Emrin mutlak olması o işin bir an önce yapılmasını gerektirir” der ve bu, Şâfiî mezhebinin zahir görüşüdür.<sup>631</sup>

Mâlikî,<sup>632</sup> Şâfiî<sup>633</sup> ve Hanbelîlere<sup>634</sup> göre zekatın geciktirilmeden verilmesi gerekir.

Sonuç olarak Hanefîlerin çoğunluğu zekatın ertelenerek verilmesi gerektiği konusunda aynı görüşteyken, fakihlerin çoğunluğu zekatın geciktirilmeden verilmesi gerektiği konusunda Kerhî ile görüş birliğine varmışlardır.

<sup>626</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakaik*, 1/250.

<sup>627</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/99; 'Aynî, *el-Binâye*, 3/298; Semerkandî, *Tuhfe*, 1/263.

<sup>628</sup> İbn 'Abidîn, *Raddü'l-muhtar*, 2/272.

<sup>629</sup> *el-Muhîtü'l-bürhânî*, 2/239.

<sup>630</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakaik*, 1/250.

<sup>631</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/161.

<sup>632</sup> Karâfî, *ez-Zahirâ*, 3/134.

<sup>633</sup> Râfi'î, *Fethu'l-'azîz*, 5/520.

<sup>634</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/378.



#### 2.4.4. Devlet Başkanının Zekat Alması

Zekat memuru, birinden zorla zekat alamaz, şayet alırsa Hanefilerin ittifakıyla zekat gerçekleşmez.<sup>635</sup> Devlet başkanının zorla zekat alması hususunda ise aralarında görüş farklılığı olmuştur:

Hanefilerin çoğunluğuna göre devlet başkanı zorla zekat alma hakkına sahip değildir ve şayet alırsa zekat mal sahibinden düşmez. Bu sebeple zekatın aksine şayet üzerinde öşür borcu ve kendisinden alınabilir erzak olduğu halde ölürse onun ölümüyle bu borç sakıt olur.<sup>636</sup>

Kerhî'ye göre devlet başkanı zorla zekatı aldığında onu ilgili yerine koyarsa bu yeterli olur. Çünkü onun zekatları alma yetkisi olduğundan onun alması mal sahibinin ödemesi yerine geçer.<sup>637</sup>

Bu meseleyi araştırdığım kadarıyla fakihlerin kalan kitaplarında bulamadım.

#### 2.4.5. Zenginliğin Tarifi

Zekat almaya mani olan zenginliğin tanımında Hanefiler ihtilaf etmiştir:

Ebû Yûsuf'a göre zenginlik, nisapla belirlenir. Muhammed'e göre kişinin kendisi ve ailesine bir aylık yetecek kadar nafakasından fazla olan miktarla belirlenir. Nisaba göre belirlemenin bir anlamı yoktur. Çünkü bu, Allah hakkına giren mali haklar ile ilgili bir belirlemedir.<sup>638</sup>

Bir kısım Hanefiler'e göre zekat alma ve kabul etmeyi haram kılan zenginlik, zekata tabi olmayan türden ihtiyacından fazla mala sahip olması ve fazlasının değerinin iki yüz dirhemi bulmasıdır. Değeri iki yüz dirheme ulaşan mallar bundan fazla olursa fitır sadakası ve kurban kesmesi vacip olur, zekat alması ise haram olur.<sup>639</sup>

---

<sup>635</sup> Semerkandî, *Tuhfe*, 1/312.

<sup>636</sup> Kâsânî, *Bedai'ü's-senai*, 2/56.

<sup>637</sup> İbn 'Abidîn, *Reddü'l-muhtar*, 2/290.

<sup>638</sup> Zebîdî, *el-Cevhera*, 2/93.

<sup>639</sup> Kâsânî, *Bedai'ü's-senai*, 2/48.

Onlardan bir kısmına göre de zekat almayı haram kılan zenginlik, bir günlük ve daha fazlası yiyeceğe sahip olmaktır. Borcunu vermeyi kabul eden bir zengin yanında nisaba ulaşan bir borcu bulunan kimsenin zekat alması caiz değildir.<sup>640</sup>

Kerhî'ye göre ihtiyaç miktarı kadar ev, ev eşyası, hizmetçi, binek, silah, beden elbisesi ve alanyla ilgili ilim kitaplarına sahip olan kimseye zekat verilmesinde bir sakınca yoktur. Ancak bunlardan iki yüz dirhem değere ulaşan fazlalık olursa bu kişinin zekat alması haram olur.<sup>641</sup>

Kerhî, Hasen Basrî'nin (r.a) :”Onlar (sahabiler) zekatı, silah, binek, ev ve hizmetçi türünden on bin dirheme sahip kişilere verirlerdi.”sözünü delil getirmiştir. Çünkü bu eşyalar her insanda bulunması gereken zaruri ihtiyaçlardır.<sup>642</sup>

Mâlikîlere göre<sup>643</sup> bu konuda bir sınır yoktur, tamamen içtihadı dayalıdır.

Hanbelîlere göre<sup>644</sup> zenginlik ölçüsü, ticaret, sanat, gayri menkul parası ve bunun dışında devam edebilen yeterli bir şeye sahip olmasıdır.

Sonuç olarak Kerhî zenginlik ölçüsünü, temel ihtiyaçlarından fazla ve iki yüz dirheme ulaşan mala sahip olma görüşünde olup hizmetçi, binek ve silahı temel ihtiyaçlardan saymışken, Hanefîlerin çoğunluğu bu ihtiyaca bir sınır belirlememiştir. Mâlikîler ise zenginliğin sınırını belirlemeyi içtihadı bırakmışken, Hanbelîler bu sınırı bir aylık erzak şartı olarak belirlemişlerdir.

Bu ihtilafın sebebi, zekat almaya mani olan zenginlik şer'î anlamda mıdır yoksa lügavî anlamda mıdır? diye ihtilaf etmeleridir. Şer'î anlamda olduğunu söyleyenler, “Zenginlik zekat nisabına sahip olmaktır” demişlerdir. Lügavî anlamdadır diyenler ise bunda en azına itibar etmişlerdir. “Halk dilinde zenginlik denilen vasıftır” demişlerdir. Bunlar da iki kısma ayrılmaktadır. Kimisi “Zenginlik nerede kimde ve hangi zamanda olursa olsun halk dilinde ondan aşağı olan hale yoksulluk denilen varlık halidir” diyerek zenginlikle yoksulluk arasında bir sınır koymuştur. Kimisi de “Zenginlik için

---

<sup>640</sup> Zebîdî, *el-Cevhera*, 1/129.

<sup>641</sup> Kâsânî, *Bedai 'ü's-senai*, 2/48.

<sup>642</sup> İbn 'Abidîn, *Raddü'l-muhtar*, 2/348.

<sup>643</sup> İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/38.

<sup>644</sup> Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 2/443.

belli bir sınıır yoktur. Zenginlik vasfı durum, ihtiyaç, şahıs, yer ve zamana göre değişir” diyerek onu içtihadada bırakmıştır.<sup>645</sup>

#### 2.4.6. Hristiyan Tağlibîlerden Zekatın İki Katı Alınması

Yerden biten her bir mahsulde işçi ücreti ve hayvan nafakası hesaplanmaksızın öşür (onda bir vergi) vardır. Sahabe icmâıyla belirlendiği üzere öşür aRâzisine sahip bir Tağlibî, iki kat öşür verir.<sup>646</sup>

Öşür alan görevlinin yoluna uğradığı zamanki gibi, onun bir defada iki öşür miktarı (tağ’if) vermesi gerekir. Aynı şekilde o aRâzîyi Tağlibi birinden satın alan müslümansa veya İslâm’a geçmiş bir Tağlibi ise yine iki kat öder. Bu tağ’if ister asli olsun isterse sonradan olsun hükmü aynıdır. Çünkü tağ’if, bir yükümlülüğe dönüşmüş olduğundan içinde haraç gibi şeyleri barındıran şeylerle müslümana devreder. Dolayısıyla bu yükümlülük, bir şeyde istikrar bulduğu zaman bir vasıftan diğerine değişiklik göstermez. İşte bu, Kerhî’nin görüşüdür ve Bedruddin el-Aynî bunu tashih etmiştir.<sup>647</sup>

Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre, burada iki kat ödemeyi gerektiren durum ortadan kalktığı için tek bir öşre dönüşür.<sup>648</sup>

Mâlikîlere göre<sup>649</sup> Onlar şayet sattıktan sonra aynı yerde satın alırlarsa onlardan sadece bir öşür alınır. Aynı şekilde satın aldıktan sonra aynı yeri satarsa yine tek öşür verir.

Şâfiîler<sup>650</sup> ve Hanbelîlerin bir görüşüne göre<sup>651</sup> şayet zimmi biri, öşür aRâzisini Müslüman birinden satın alırsa alışveriş sahih olur ve bu zimminin haraç ve öşrü ikisini vermesi gerekmez.

Hanbelîlerin başka bir görüşüne göre de<sup>652</sup> öşür alan görevlinin yolundan geçirdikleri mallarda yarım öşür, iki kat zekat gerekir.

<sup>645</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2/38.

<sup>646</sup> ‘Aynî, *el-Binâye*, 3/431.

<sup>647</sup> ‘Aynî, *el-Binâye*, 3/431.

<sup>648</sup> ‘Aynî, *el-Binâye*, 3/431.

<sup>649</sup> İbn ‘Abdi’lber, *el-Kâfi*, 1/480.

<sup>650</sup> Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, 3/126.

<sup>651</sup> Merdâvî, *el-Füru’*, 4/112.

<sup>652</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, 3/115.

Hanbelîler öşürün iki kat verilmesi hususunda Kerhî ile aynı görüşteyken, Mâlikîler tek öşür verilmesini gerektiği hususunda Ebû Yûsuf ve Muhammed ile aynı görüşte olmuştur.

Bu ihtilafın sebebi, bu hususta Allah Resulü'nden (s.a.v) herhangi bir sünnet gelmediği halde Hz. Ömer b. Hattab'ın bu şekilde yaptığının sabit olmasıdır. Bunun için, "Hz. Ömer, bu hususta bunu ancak Hz. Peygamber'den (s.a.v) bir şey biliyordu da onun için bu vergiyi almıştır" diyenler, bunun onların sünneti olmasını gerekli görmüşlerdir. "Hz. Ömer bunu bir şarta bağlı olarak/anlaşarak almıştır. Çünkü eğer böyle olmasaydı bunu bildirmesi gerekirdi" diyenler ise, "Eğer şart koşulmazsa bu öşür kesin bir sünnet olmaz" demişlerdir.<sup>653</sup>

#### 2.4.7. Arap Hristiyanlardan Zekat Alınması

Tüccarların öşür alan memurun yolundan geçirdikleri mallarından alınan miktar hususunda yoldan geçen tacir, ya müslümandır ya da zımmi. Eğer müslümansa kendisinden ticaret mallarında öşürün dörtte biri alınır. Eğer zimmiyse öşürün yarısı kadar alınır ama Beni Tağlib hristiyanları dışında bu yılda kendisinden baş cizyesi sakıt olmaz.<sup>654</sup> Fukaha, zekatın Tağlibi kadınlardan alınıp alınmaması konusunda farklı görüşte olmuşlardır:

Birincisi, Ebû Hanîfe ve Kerhî'nin görüşüdür: Züfer'in de esas aldığı Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre kadınlardan zekat alınmaz. Kerhî'ye göre kıyasa en uygun olanı budur. Çünkü kadınlara cizye olmadığından zekat, cizyenin yerine geçer.<sup>655</sup>

İkincisi, Hanefîlerin çoğunluğunun şu görüşüdür: Arap hristiyan çocuklarından zekata giren hayvanları bulunanlara bir şey yoktur. Kadınlara ise onların erkeklerinin ödediği gibi iki kat zekat vardır. Çünkü anlaşma, Müslümanlardan (zekat türünden) alınan şeylerin iki katı daha alınması şeklinde yapılmıştır.<sup>656</sup>

Delili: Beni Tağlib'den alınanların zekat usulüne göre yapılması ve zekattan farkının iki kat fazla alınmasıdır. Zekat, kadınlardan alındığı halde çocuklardan alınmaz.<sup>657</sup> Çünkü Hz. Ömer (r.a) zekatta belirttiğimiz üzere onlardan

<sup>653</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/168.

<sup>654</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 2/38.

<sup>655</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 3/361.

<sup>656</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 3/361.

<sup>657</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 2/38.

Müslümanlardan alınan zekatın bir katı daha alınması şeklinde anlaşma yapmıştır. Dolayısıyla zekat Müslüman kadınlara farz olduğu gibi onların çocukları hariç kadınlarından da alınır.<sup>658</sup>

Mâlikîlere göre<sup>659</sup> cizye Arap hristiyanlarından alınır.

Şâfiîlere göre<sup>660</sup> onlardan bir sene dolduktan sonra zekatın iki katı alınması gerekir. Çünkü ticaret malları zekata tabidir. Şayet Arap hristiyanlarından biri Hicaz'a ticaret için gelse ondan Hicaz girişinde öşür alınır.

Hanbelîlere göre ise<sup>661</sup> Beni Tağlib hristiyanlarından cizye alınır ve Müslümanlardan alınan zekatın iki misli onların mallarından alınır.

Sonuç olarak Hanefîlerin çoğunluğu zekatın Tağlibîlerin kadınlarından iki kat alınması gerektiği görüşüdeyken, Kerhî kadınlardan zekat alınmayacağı görüşünde olmuş ve zekat, cizyeye bedel olduğundan bunda kıyası esas almıştır. Cumhur fukaha ise Arap hristiyanlarının kadınlarından cizye alınması konusunda detaya girmemiş sadece genel olarak görüş belirtmişlerdir.

Bunlar Hz. Ömer'in böyle yaptığı sabit olduğu için bu görüşü benimsemişlerdir. Herhalde bunlar ahabın bu gibi davranışlarını mevkuf hadis saymaktadırlar. Halbuki hadis usûlü buna zıttır.<sup>662</sup>

#### 2.4.8. Haşimoğullarına Zekat Verilmesi

Malının nisabı tam olmasa bile zengine zekat verilmeyeceği gibi zekat dışındaki şeylerin aksine zimmîye de verilmez. Zekat malıyla mescid yapılmaz, ölü kefenlenmez, ölünün borcu ödenmez. Ayrıca zekat, usûla (baba ve yukarısı), fûrûa (çocuk ve aşağısı), kariya ve kocaya verilmez.<sup>663</sup> Haşimoğulları hakkında ise farklı görüşlerde bulunmuşlardır:

Ebû Hanîfe'ye göre Haşimîlere zekat verilmesi caizdir. Önceleri devletten humus (beşte bir) payı aldıkları için onlara caiz değilken artık kendilerine verilmesi

---

<sup>658</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, 4/141.

<sup>659</sup> Kayrevânî, *er-Risâle*, 68.

<sup>660</sup> Rûyânî, *Behru'l-mezheb*, 13/397.

<sup>661</sup> İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 3/366.

<sup>662</sup> İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/6.

<sup>663</sup> Râzî, *Tühfetü'l-mülûk*, 130.

icmâen caizdir.<sup>664</sup>

Kerhî'ye göre vakıf adıyla Haşimilere verilirse caiz olmaz. Çünkü onların hükmü, zenginlerin hükmü gibidir.

Haşimoğullarından zekat almanın kendilerine haram kılındığı kimseler Abbas ailesi, Ali ailesi, Cafer ailesi, Akîl ailesi ve Haris b. Abdulmuttalib'in çocuklarıdır.<sup>665</sup>

H.z. Peygamber'in (s.a.v) vefatıyla birlikte fakirlik adına yararlandıkları yardım illeti de ortadan kalktığından beşte bir pay düşmüştür. Çünkü fakirlik sebebiyle ona hak kazanıyorlardı. Bu da bir nevi zekat anlamında oluyordu ta ki Peygamber (s.a.v) zamanında o payı alıyorlardı.<sup>666</sup>

Hanefilerin çoğunluğuna göre Haşimoğulları'na zekat, öşür, nezir ve kefaret gibi farz-vacip cinsinden şeylerin verilmesi caiz değildir. Onlara nafîle ve vakıf sadakalarının verilmesi ise ancak isimleri belirtilmişse caiz olur.<sup>667</sup>

Ebû Yûsuf'a göre Haşimoğulları'nın birbirlerine zekat vermelerinde bir sakınca yoktur. Başkalarının ne onlara ne de mevalilerine zekat vermelerini caiz görmemiştir.<sup>668</sup>

*“Şüphesiz zekat malı Muhammed ailesine helal değildir. Çünkü zekat insanoğlunun malının kiridir. Bana Mahmiye (bu da humus alırdı) ve Nevfel b. Haris b. Abdulmuttalib'i çağırın.”*<sup>669</sup>

Mâlikî,<sup>670</sup> Şâfiî<sup>671</sup> ve Hanbelîlere<sup>672</sup> göre ise farz zekat, Haşimoğullarından hiç birisine helal değildir.

Sonuç olarak dört mezhepten fakihlerinin çoğunluğu Haşimoğullarına zekat verilmesini caiz görmemişken, Kerhî, onlara zekat verilmesini caiz görmüş ve bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Aynı şekilde Kerhî', vakıf vasiyet edildiği zaman onların adı zikredildiği zaman kendilerine vakıf malının verilmesinin caiz olduğu görüşündedir.

---

<sup>664</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 3/471

<sup>665</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 2/49.

<sup>666</sup> Zeyla'î, *Tebînü'l-hakaik*, 3/257.

<sup>667</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 3/471.

<sup>668</sup> 'Aynî, *el-Binâye*, 3/471.

<sup>669</sup> Müslim, no: 1072, 2/753.

<sup>670</sup> İbn 'Abdilber, *el-Kâfi*, 1/328.

<sup>671</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/167.

<sup>672</sup> İbn 'Abdilber, *el-Kâfi*, 1/328.

#### 2.4.9. Zekatın Düşmesi

Zekat nisabının şartları üçtür: Birincisi, sene başında nisabın tam olması; ikincisi, sene sonunda nisabın tam olması ve üçüncüsü sene başı ve sonu arasında nisabın yok olmaması şeklindedir. Sene başında nisap miktarından az malı olup daha sonra sene sonunda nisap tamamlandığı ve bu ikisi (yıl ve nisap) tam olduğu halde acele edip zekatını verse bile bu önceden verilmiş zekat sayılmaz, olsa olsa nafîle sadaka olur.<sup>673</sup>

Nisap, bir yıl sonra veya senenin bir kısmında ihmalkarlık olmaksızın henüz eda edilmeden önce yok olsa icmâen bir şey ödemez. Aynı şekilde zekat malını telef etse zekat miktarını tazmin eder.<sup>674</sup> Ancak zekat memuru zekatı istedikten sonra mal, yok olduğu zaman ne yapılacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir:

Birincisi: Hanefilerin görüşüdür: Hanefilerin çoğuna göre zekat tazmin edilmez. Çünkü mal sahibi dilerse ayn'ını verir, dilerse para, eşya vb. şeyler ile onun kıymetini verir. Böylece zekat malının bedelini tahsil etmek için onun için ödemeyi erteleme hali olur.<sup>675</sup>

İkincisi: Kerhî'nin görüşüdür: Ona göre şayet bir seneden sonra nisap yok olsa ve zekat memurunun malı istemesinden sonra kişi zekatını çıkarmaya yanaşmazsa o zaman tazmin eder. Çünkü zekat emanet olduğundan memurun talebinden sonra yok olması halinde tıpkı vedîa'da (emanet mal) olduğu gibi tazmin edilir.<sup>676</sup>

Kerhî'nin delili: Zekat malı onu istemeye yetkili kimsenin (zekat memuru) mal sahibinden almak istediği bir emanettir. Böylece malını emanet edenin, emanetini malını geri almak istediğinde imkanı olmakla beraber heba edene kadar onu teslim etmeyen kişiye benzemiş olur.<sup>677</sup>

Buhârî Keşfu'l-esrâr adlı eserinde şunu der: "Hocalarımız derler ki 'Bu kişi, tazmin eden haline gelmez.' Ebu Sehl ez-Zeccâcî, Ebu Tâhir ed-Debbâs da aynı şekilde söylemiş ve en doğrusu budur. Çünkü bu hapsedme(malı tutma) kimseyi ne

---

<sup>673</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 2/51.

<sup>674</sup> Semerkandî, *Tuhfe*, 1/306.

<sup>675</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/102; 'Aynî, *el-Binâye*, 3/362.

<sup>676</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/102; 'Aynî, *el-Binâye*, 3/363.

<sup>677</sup> Zebîdî, *el-Cevhera*, 1/121.

maldan ne de elden mahrum etmemiştir.”<sup>678</sup>

Mâlikîlere göre<sup>679</sup> şayet zekat memuru malı kaydeder de bunun bir kısmı yok oluncaya dek mal sahibinden bir şey almazsa, zekatı düşer ve kalan kısmından zekatını verir ve böylece onu tasdik etmesi ve kaydetmesi bir olur.

Şâfiî<sup>680</sup> ve Hanbelîlere<sup>681</sup> göre ise eğer zekat memuru develeri sayıp kaydedip de bunlar telef oluncaya veya ihmalkarlık olmaksızın bir kısmı telef oluncaya kadar mal sahibinden zekatı almazsa bu durumda kalan develerde bir pay kalırsa alır, kalmazsa da bir şey gerekmez.

Sonuç olarak Kerhî, “zekat memuru mal sahibiden zekat malını talep ettikten sonra telef olduğunda mal sahibi bunu tazmin eder” diyerek görüşünde yalnız kalmıştır. Fakihlerin çoğunluğu, teleften sonra zekattan bir şey kalmışsa sahibinin onu vermesi gerektiği, kalmamışsa da vermeyeceği görüşündedir. Onlar, malın yok olması halinde zekatın düşeceği ve sahibinin bunu tazmin etmeyeceği görüşündedir ki bu aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin görüşüdür. Bu sebepten Kerhî, Hanefî mezhebine muhalefet etmiştir.

#### 2.4.10. Zekatta Borç Durumu

Zekat ancak asli ihtiyaçlarından fazla olarak yılın başı ve sonunda herhangi bir borcu olmaksızın elinde tam nisap miktarı mal olan kişiye farzdır.<sup>682</sup>

İster Allah hakkı olan zekat gibi şeyler olsun isterse kul hakkı olan borç gibi şeyler olsun, mal bedeli/parası, ister nakit olsun isterse başka türden, ister peşin olsun isterse vadeli kadının mehri gibi malının tümünü kapsayacak kadar borcu olan kimse zekat vermez.<sup>683</sup>

Ancak malı, borcundan fazla olan kimse hakkında ihtilafa düşmüşlerdir:

Birincisi: Ebû Hanîfe ve Kerhî’nin görüşüdür. Bu ikisine göre borç, kuvvetli ve zayıf şeklinde ikiye ayrılır. Güçlü borçta kırk dirheme kadar almadıkça zekat vermesi

---

<sup>678</sup> Pezdevî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/203.

<sup>679</sup> Mevâk, *et-Tâc*, 3/115.

<sup>680</sup> Şâfi’î, *el-Ümm*, 2/7.

<sup>681</sup> İbn Kudâme, *el-muğnî*, 8/202.

<sup>682</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/99.

<sup>683</sup> Babertî, *el-‘inâye*, 2/160.



gerekmez. Bu miktara ulaştığında ise bir dirhem zekatını verir. Aynı şekilde her kırk dirhem kadar eline geçtiğinde bir dirhem verir. Zayıf borçta ise, alacağı eline geçmedikçe ve ona göre bir yıl geçmedikçe zekat vermesi gerekmez.<sup>684</sup>

Kerhî “bu durum borç haricinde bir malı bulunmadığı zaman olur” demiştir. Ancak borcu dışında bir malı varsa eline geçen her alacağı müstefâd mal konumunda olur ve bunu elindeki malına ekler.<sup>685</sup>

İhtimal ki zayıf borç olarak kayıtlandırılması diğer türüne göre evlâ olmasına delalet etmesi içindir. Çünkü ele geçen zayıf borç, ele geçtikten sonra nisapla birlikte bir yıl üzerinden geçme şartı vardır. Dolayısıyla bu alacağını yanındaki mala eklediği zaman yeni bir yıl geçme şartı düşer ve hakkında şart koşulmayan her ne alacak varsa öncekine eklenir.<sup>686</sup>

İkincisi Sahibeyn’in görüşüdür. Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre tüm borç çeşidi aynı olup ele geçmedikçe zekatının verilmesi gerekmez. Ele geçen her ne alacak varsa mükâtebe borcu hariç az olsun çok olsun kendi miktarınca zekatının verilmesi gerekir. Mükâtebe borcu ise, ele geçtikten sonra üzerinden tam bir yıl geçmedikçe zekatı farz olmaz.<sup>687</sup>

Onlardan gelen bir rivayette de borçlar ele geçip de üzerinden tam bir yıl geçmedikçe zekatı yoktur. Çünkü menfaat, gerçek mal olmadığından artık mehir gibi olur.<sup>688</sup>

Mâlikîlere göre<sup>689</sup> eğer nisaptan daha az borcunu almışsa zekatı yoktur. Ancak yanında nisabı tamamlayacak hazır mal varsa bu durumda zekat vermesi gerekir.

Şâfîlilere göre<sup>690</sup> şayet borcuna denk nisap dışında bir malı varsa sahih görüşe göre bu kişi engellenmez aksine zekatını çıkarır ve zekatı verdikten sonra malın kalan kısmından borcunu öder. Denilmiştir ki: “Bunda hemen verilmesi gereken borç ile vadeli borç arasında bir fark yoktur.”<sup>691</sup>

---

<sup>684</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195; İbni Mâze, *el-Muhît*, 2/303.

<sup>685</sup> Kâsânî, *Bedâi’*, 2/11.

<sup>686</sup> İbn ‘Abidîn, *Raddu ‘l-muhtâr*, 2/307.

<sup>687</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195.

<sup>688</sup> İbn ‘Abidîn, *Raddu ‘l-muhtâr*, 2/307.

<sup>689</sup> İbn Cüzeyy, *el-Kavânîni ‘l-fikhiyye*, 71.

<sup>690</sup> Rûyânî, *Bahru ‘l-mezheb*, 3/166.

<sup>691</sup> Rûyânî, *Bahru ‘l-mezheb*, 3/166.

Hanbelilere göre ise<sup>692</sup> yanında iki nisap zekatı bulunur da bu iki nisap cinsinden farklı bir borcu olsa ve bu iki nisaptan biriyle ödenemeyecekse, borcu yoksulların yararına olan şeyler karşılığında –nisap azalıp da zekatı sâkıt etmesin diye- uygun şekilde yapar.

Sonuç olarak Mâlikîler'in görüşü, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşü ile aynı olup, İmam Ebû Hanîfe ve Kerhî'nin yaptığı gibi borçları kuvvetli ve zayıf diye kısımlara ayırmamışken, Şâfiîler nisap dışında malı olan borçlunun zekat vermesi gerektiğini söyleyen Kerhî ile aynı görüşte olmuşlardır ve bu Hanbelîlerin görüşüne de yakındır.

Hanefilere göre, ister kul hakkı ile ilgili borçlar olsun isterse Allah hakkı ile ilgili zekat borcu gibi bir borç olsun kullar cihetinden alacakları olan her bir borç, zekatın farz olmasına manidir.<sup>693</sup> Ancak borç sebebiyle eksik nisap hakkında ihtilaf etmişlerdir:

Birincisi: Hanefîlerin görüşüdür: Hanefîlere göre zekat borcu, kendisiyle nisap eksildiğinden nisabın olduğu gibi kalmasına engeldir. Nisap tüketildikten sonra da aynı şekildedir.<sup>694</sup>

Birinin iki yüz dirhem ve yirmi miskal altını olsa ve iki sene zekatını vermemişse bu durumda birinci senenin zekatını verir ama ikinci sene için üç arkadaşımıza (Ebû Hanîfe ve İmameyn) göre birinci zekat sebebiyle nisap eksildiğinden ona bir yoktur.<sup>695</sup>

İmam Muhammed'den gelen bir rivayette "Bir özür olmaksızın zekat vermeyi geciktirenin şahitliği kabul olunmaz. Çünkü zekatta fakirin hakkı bulunmakta, geciktirmekte ise fakirlere zarar verme vardır ve zaten bu kadar geniş vakti olmaz."<sup>696</sup>

İkincisi: Züfer ve Kerhî'nin görüşüdür: Bu ikisine göre zekat borcu, batını mallar hususunda zekatın farz olmasına engel olmaz. Dolayısıyla her yıl yirmi beş dirhem vermesi gerekir.<sup>697</sup>

Kerhî'ye göre kişi, kendisine zekat farz olduktan sonra onu geciktirmekle

---

<sup>692</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/69.

<sup>693</sup> İbn Mâze, *el-Muhît*, 2/293.

<sup>694</sup> Babertî, *el-İnâye*, 2/161.

<sup>695</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 2/7; Babertî, *el-İnâye*, 2/161.

<sup>696</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/169.

<sup>697</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/33; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/7.

günahkar olur.<sup>698</sup>

Şâfiîlerin bir görüşüne göre<sup>699</sup> şayet borç, nisap miktarını kapsarsa veya nisabı azaltırsa zekat yine farz olur.

Mâlikîler<sup>700</sup>, başka bir görüşte Şâfiîler<sup>701</sup> ile Hanbelîlere göre<sup>702</sup> borç, nisap miktarını kapsar veya nisabı azaltırsa zekat vermeye engel olur. Çünkü kendisiyle nisap dışında borcunu ödeyecek şeyler veya nisaba ihtiyaç duymayacak şekilde başka ödenekler bulamıyor.

Sonuç olarak Züfer, borcun zekat farzıyetine mani olmadığı görüşünderken -ki bu Kerhî ve Şâfiîlerden gelen bir görüşe göre de böyledir-, fakihlerin çoğunluğu, borcun zekatın farzıyetine engel olduğu şeklindeki Hanefîlerin çoğunluğu ile aynı görüşte olmuşlardır.

#### 2.4.11. Öşür ARÂZİSİ

ARÂZİLER öşri ve haraci şeklinde iki kısma ayrılır. Öşrün vücup şartlarından biri de ARÂZİNİN öşri olmasıdır. Öşri ARÂZİ ile ilgili Hanefîler farklı görüş beyan etmişlerdir.<sup>703</sup>

Muhammed'e göre Arap toprakları Üzeyb'den Mekke'ye ve Aden-Abyen'den Yemen'in en uzak köşesindeki Mahra'ya kadar olan yerlerdir.<sup>704</sup>

Kerhî'ye göre Arap toprakları Hicaz, Tihâme, Yemen, Mekke,, Taif ve Beriyye topraklarıdır ve buralar sadece öşür ARÂZİLERİ olmuştur. Nitekim Peygamber (s.a.v) ve Raşid Halifeler, Arap topraklarından haraç almamışlar ve bu da o yerlerin öşri olduğunu göstermektedir. Çünkü bu topraklar iki haktan birinden (öşür veya haraç) yoksun olmadığı gibi; haraç da ganimete benzediğinden, Araplar hakkında hükmü sabit olmadığı gibi, onların topraklarında da haraç hükmü olmaz.<sup>705</sup>

<sup>698</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/169.

<sup>699</sup> İmrânî, *el-Beyân*, 3/146.

<sup>700</sup> Kevkeb 'Ubeyd, *Fıkhu'l- 'ibâdât*, 282.

<sup>701</sup> İmrânî, *el-Beyân*, 3/147.

<sup>702</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/68.

<sup>703</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 2/57.

<sup>704</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 2/57.

<sup>705</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/271; İbni Nüceym, 2/258.

Mâlikîlere göre<sup>706</sup> Öşri aRâzîler, haraci toprakların dışında olup ahalisi Müslüman olan barış toprakları ve ölü aRâzîlerdir.

Şâfiîlere göre<sup>707</sup> öşri aRâzîler, ganimeti kazananların elinde kalan veya ahalisi Müslüman olan topraklar ile ölü aRâzîlerdir.

Hanbelîlere göre ise<sup>708</sup> Medine şehri gibi ahalisinin Müslüman olduğu sahipli topraklar; Basra gibi Müslümanların ihya ettiği ve sınırlarını belirlediği yerler; Yemen gibi ahalisiyle anlaşma sonucu haraca bağlanılan yerler; Raşid Halifelerin iktâ olarak belirlediği yerler ve zorla fethedilen ve bölüştürülen yerlerdir.

Sonuç olarak Kerhî öşri aRâzîler için belli bölgeler belirlemişken, bunun hakkında birçok görüş beyan edilmiştir. Fakihlerin çoğunluğu ise buna bir sınır belirlememişler sadece ahalisi Müslüman olan veya ganimeti kazananların elinde kalan topraklar olarak zikretmişlerdir.

#### 2.4.12. Vakıf Sadakası

Hanefiler farz olan zekat ile öşür, kefarete, nezir ve fitir sadakası gibi vacip olan şeylerin zenginlere harcanmasının caiz olmadığı<sup>709</sup> ve bir yakınlık veya sevap elde etme amacı olmadığından vakfın sadece zenginlere verilmesinin caiz olmadığı konusunda görüş birliğine varmışlardır.<sup>710</sup> Ancak vakfın sadakaları hakkında farklı görüşte bulunmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre şayet vakıf sadakası zenginlere vakfedilmişse onlara sarfedilmesi caizdir. Nafile sadakalar da aynı şekildedir.<sup>711</sup>

Kerhî'ye göre ise, vakıf yapan kişi eğer zenginlere vakfettiğini belirtmişse bu sadakaların onlara verilmesi caizken, isim belirtilmemesi halinde vacip sadaka gibi caiz olmaz.<sup>712</sup>

---

<sup>706</sup> Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, 1/609.

<sup>707</sup> Ensârî, *el-Guraru'l-behiyye*, 2/146.

<sup>708</sup> Heccâvî, *el-İkna'*, 1/265.

<sup>709</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/263.

<sup>710</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/46.

<sup>711</sup> İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 2/273.

<sup>712</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 2/47; 'Aynî, *el-Binâye*, 3/471.

## 2.5. HAC

Haccın İslâm'ın şartlarından biri olduğuna dair Hanefiler görüş birliğine varmış, ancak haccın, fevren (bir an önce eda) mi yoksa terâhî (başka zamana erteleme) üzere mi farz olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.<sup>713</sup>

Ebû Hanîfe'nin bir görüşüne ve Muhammed'e göre terâhî şeklinde farzdır. Çünkü hac, ömür süresini ilgilendiren bir vazife olduğundan ömrün onunla ilişkisi, vaktin namaz ile ilişkisi gibi olur. Dolayısıyla namazın vaktin sonuna kadar kılınması caiz olduğu gibi haccın da ömrün sonuna kadar hac aylarında eda edilmesi caizdir.<sup>714</sup>

Kerhî'ye göre, imkan bulduğu ilk vakitten itibaren ertelemekle günaha gireceği âna kadar fevren edası gerekir. Bu süre, farziyet şartlarını bir araya getirebildiği ilk senedir. Bu, Ebû Yûsuf'un görüşü olup, Ebû Hanîfe'den nakledilen iki görüşten en doğru olanıdır.<sup>715</sup>

Bu ihtilafın semeresi, imkan bulduğu ilk yılda haccı erteleyen kimsenin günahkar olup olmayacağıdır. İhtilafın olmadığı husus ise, haccı erteleyip bir sonraki yıl yerine getirdiğinde bunun eda olduğu; ayrıca hac zamanını kaçırap da sonradan onu eda ettiğinde, edası kaçırılan vakitli ibadetlerin kaza hükmü almasının aksine icmâen bunda kaza olmadığıdır.<sup>716</sup>

Mâlikî<sup>717</sup> ve Hanbelîlere<sup>718</sup> göre Müslüman, hür, mükellef ve güç yetirebilen herkesin ömründe bir kez fevren haccetmesi gerekir.

Şâfîlilere göre<sup>719</sup> hac fevren farz değildir.

Sonuç olarak Mâlikî ve Hanbelîler, Kerhî'nin "haccın fevren yapılmasının farz olduğu" şeklindeki görüşü ile aynı görüşte olmuşlar ancak onun "imkan bulanın ilk senede haccı erteleme sebebiyle günahkar olacağı" şeklindeki görüşüne

<sup>713</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/2; Kâsânî, *Bedâi' u 'sanâi'*, 2/119; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 2/420.

<sup>714</sup> Bâbertî, *El- 'Înâye*, 2/413.

<sup>715</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/333; Aynî, *el-Binâye*, 4/141.

<sup>716</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 1/380.

<sup>717</sup> İbn Şihâb, *İrşâdu's-Sâlik*, 41.

<sup>718</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/232.

<sup>719</sup> Cüveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, 4/161.

katılmamışlardır. İmam Şâfiî ise, “haccın terâhî üzere farz olduğu” görüşünü savunarak Ebû Hanîfe ve Muhammed ile aynı görüşte olmuştur.

İhtilafın sebebine gelince, güç yetirebilen mükellefe haccın farz olduğu ilk senenin hac vaktini, namazın ilk vaktine benzetenler, “Kişi, sonradan da haccını yapabilir” demişlerdir. İlk senenin hac vaktini namazın son vaktine benzetenler ise, “Kişi namazını vaktin sonunda da kılmadığında nasıl ki namazı kazaya kalıyorsa, ilk senenin hac vaktinde haccetmeyen haccı da kazaya kalmış olduğundan fevren eda etmesi gerekir” demişlerdir.<sup>720</sup>

### 2.5.1. Haccın Farz Olmasının Şartları

Hanefiler, hacdan dönünceye kadar çocuklarının mesken, nafaka ve zaruri ihtiyaçlarını temin etmekten ayrı olarak azık ve bineğe güç yetirebildiği takdirde hür, ergen, akıllı ve sağlıklı her bireye haccın farz olduğu hususunda görüş birliğine varmış,<sup>721</sup> ancak yolun güvenli olması hususunda farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre yolun güvenli olması şarttır. Çünkü bu olmadan hac gerçekleşmeyeceğinden azık ve binek şartı gibi olur.<sup>722</sup>

Ebu'l-Hasen Kerhî'ye çölde yaşayan Karmatilerden korktuğundan hacedemeyenin durumu sorulduğunda, “Çöl su kıtlığı, aşırı sıcaklık ve öldürücü rüzgar gibi afetlerden hâli olmaz ki” şeklinde cevap vermiştir.<sup>723</sup> Onun verdiği bu cevap, “Karmatilerin kötülüğünün genellikle hacılardan defedildiği” manasına hamledilir.<sup>724</sup>

Mâlikî<sup>725</sup>, Şâfiî<sup>726</sup> ve Hanbelîlere göre ise<sup>727</sup> yolun güvenli olması haccın farz olmasının şartlarından biridir.

Sonuç olarak İmam Kerhî. çölün korku ve tehlikelerden hâli olmadığını gerekçe göstererek hac için yol güvenliğinin şart olmadığını savunarak fakihlerin çoğunluğuna karşı görüşünde yalnız kalmıştır.

<sup>720</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, 2/86.

<sup>721</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/132; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/140.

<sup>722</sup> Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/4; Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm*, 1/216.

<sup>723</sup> Aynî, *el-Binâye*, 4/148; İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 2/463.

<sup>724</sup> *ed-Dürü'l-Muhtâr*, 2/463.

<sup>725</sup> *el-Fevâkih'd-Devâni*, 1/351.

<sup>726</sup> Rüyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 3/349.

<sup>727</sup> İbn Muflih, *El-Mubdi' fi Şerhi'l-Mukni'*, 3/92.

### 2.5.2. Arefe Günü Vakfesinin Yanlış Günde Yapılması

Arafat vakfesi yapacaklar bu vakfelerini yaptıkları zaman, bir grubun kendilerini kurban kesme gününde vakfe yaptıklarına tanıklık ettiği gün ise onların haccını istihsânen yeterli görmüşlerdir. Çünkü hatadan korunmak mümkün olmadığından hata ortaya çıktığında onu telafi etmek mümkün olmuyor. Bu sebeple tüm Müslümanları gözetmek amacıyla sorumluluğun kalkması gerekir.<sup>728</sup>

Kerhî'ye göre insanlar zilhicce ayının hilalinde kuşkuya düşüp, zilkade ayını otuz güne tamamlar da zilhiccenin dokuzuncu gününde vakfe yapsa ve daha sonra vakfeye durdukları günün sahih olduğu ortaya çıkarsa yaptıkları hac, kıyasa göre caiz olmasa da istihsanen tam hac olur.<sup>729</sup>

Mâlikî<sup>730</sup>, Şâfiî<sup>731</sup> ve Hanbelîlere göre ise<sup>732</sup> haccı yapanlara arefe vakfesini yanlışlıkla kurban gününde yaptıkları belli olduğunda artık bu amellerini yaptıklarından kurbanı ertesi gün keser, haccın tüm menasiki birer gün geç yapılır ve bu hac yeterli olur.

Sonuç olarak Kerhî, hilal insanlara karışık geldikten sonra kendi içtihatlarıyla zilhiccenin dokuzuncu gününü esas alarak vakfe yapsalar ve sonrasında içtihatlarının sahih olduğu ortaya çıktığında, bu haccın kıyasa aykırı olarak istihsanen tam olduğu görüşünde olmuştur.

### 2.5.3. Telbiyenin Bitiş Zamanı

Arafat vakfesini kaçırmaması sebebiyle haccı kaçıran kimsenin, dem gerekmezsiniz gelecek yıl haccetmek üzere umre yaparak ihramdan çıkacağına dair Hanefîler görüş birliğine varmış,<sup>733</sup> ancak telbiyenin sona erme vakti ile ilgili farklı görüşte olmuşlardır:

<sup>728</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/183; Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/92.

<sup>729</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 2/493.

<sup>730</sup> Kayravânî, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât*, 2/430.

<sup>731</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/264.

<sup>732</sup> Kermî, *Delilu't-Tâlib li Neyli'l-Metâlib*, s.108.

<sup>733</sup> Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, 2/82.

Hanefilerin çoğunluğuna göre haccı kaçıran kimse tavafta hacrû'l-esvedî selamlama esnasında telbiyeyi keser. Çünkü tavaf umrenin bir rûknü olduğundan daha umreye başlamadan telbiye kesilir.<sup>734</sup>

Kerhî'ye göre fasid hacda cemrenin ilk günü telbiyeyi keser.<sup>735</sup>

Mâlikîlere göre<sup>736</sup> haccı kaçıran kimse Haram'a girdiği zaman telbiyeyi keser.

Şâfî ve Hanbelî kitaplarında bu mesele hakkında bir şey bulamadım. Neticede burada Kerhî, "Hacı, fasid haccın kazasında telbiyeyi cemreye ilk taşı atma anında keser" diyerek Hanefîler'in "hacrû'l-esvedî selamladığı esnada keser" şeklindeki görüşüne muhalefet etmiştir. Mâlikîler ise Haram'a girdiği anda telbiyeyi keseceği görüşünde olmuşlardır.

Buradaki ihtilafın sebebi, kıyasın bir kısım sahabenin uygulamasıyla çelişmesidir. Fakihlerin çoğunluğu –söylediğimiz gibi- umre ihramında olan bir kimsenin hacca da niyet getirebilmesi hususunda hemfikirken, hac ihramında olan kimsenin umreye de niyet getirebilmesi hususunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>737</sup>

#### 2.5.4. Mina'dan Çıkış

Zevalden sonra Arafat'ta vakfeye durup daha sonra zeval vaktinde veya gün batımından önce Arafat'tan inerse veyahut vakfe yapmaksızın iki namazı kılar da Arafat'tan inerse bu yeterlidir. Eğer gün batımına kadar vakfeye devam etmez ve daha sonra gün batımından önce Arafat'tan inerse ona dem gerekir. Çünkü vakfenin kendisi bir rûkûn ve güneş batımına kadar devam etmesi ise vaciptir. Çünkü bunda Allah Resulü'nün (s.a.v) müşriklerin aksine yaptığı bir uygulama var ve bu şekilde emretmiştir. Dolayısıyla vacibin terki dem gerektirir.<sup>738</sup> İmamla birlikte Arafat'tan inene kadar gün batımından önce dönmesi halinde ise farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre ondan dem cezası düşmez. Çünkü vakfeye devam etme, onun gidişiyle sona ermiş olduğundan tekrar dönmesiyle vakfesi hâlâ devam

<sup>734</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/175; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzu'd-Dekâik*, 2/371.

<sup>735</sup> Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 4/224.

<sup>736</sup> İmâm Mâlik, *el-Müdevvene*, 1/397.

<sup>737</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktasid*, 2/105.

<sup>738</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/55.



eder hale dönüşmez. Hatta vakfe ile ilgili telafisi mümkün olmayan şeyler kaçırdığında dem cezası kendisinden düşmez.<sup>739</sup>

Kerhî'ye göre ondan dem cezası düşer. Çünkü ona gerekli olan şey güneş battıktan sonra imamla birlikte Arafat'tan inmesidir ki bunu vaktinde yapmıştır.<sup>740</sup>

Mâlikîlere göre<sup>741</sup> eğer döner ve fecrin doğuşundan önce Arafat'ta vakfe yaparsa hacca yetişmiş olur ve ceza kanı vermesi gerekmez.

Şâfiî<sup>742</sup> ve Hanbelîlere göre ise<sup>743</sup> kendisine vacip veya müstehap bir dem lazım geldiği zaman fecrin doğuşundan önce geceleyin Arafat'a dönerse – dönüşü ister gün batımından önce olsun isterse sonrasında fark etmez- dem ondan düşer.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu Kerhî'nin “Arafat'a döner ve imamla birlikte vakfederse dem ondan düşer” görüşü ile aynı görüşte olmuşken, Hanefîlerin çoğunluğu, ondan dem cezası düşmeyeceğini söylemiş ve böylece Kerhî, Hanefî mezhebine muhalefet ederek görüşünde yalnız kalmıştır.

Bu meseledeki ihtilaf henüz hac ayları gelmemişken hac ihramına girilip girilemediği hususundaki ihtilaflarına dayanmaktadır. Hac ayları gelmeden ihrama girmeyi caiz görmeyenler, hacca kaçırın kişinin gelecek yıla kadar ihramda kalmasını caiz görmemişlerdir. Caiz görenler ise ihramlı olarak kalmasını caiz görmüşlerdir.<sup>744</sup>

### 2.5.5. Ziyaret Tavafı

Tavaf çeşitleri dört olup bunlardan üçü hac, biri de umre ile ilgilidir. Hacla ilgili olanlardan birincisi “Selamlama tavafı” olup “Kudüm tavafı” ve “Kavuşma Tavafı” diye de adlandırılır. Hükmü ise sünnettir. İkincisi, “Ziyaret tavafı” olup haccın bir rüknüdür. Üçüncüsü ise “Sadr tavafı” olup hükmü vaciptir. Tavafın şartı, tayinde bulunmaksızın niyet getirmektir.<sup>745</sup> Niyetsiz tavafın sahihliği konusunda ise, farklı görüş beyan etmişlerdir.

<sup>739</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/56; Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi 'l-Bidâye*, 1/163.

<sup>740</sup> Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi 'l-Kitâb*, 1/209; İbn Âbidin, *Reddu 'l-Muhtâr*, 2/552.

<sup>741</sup> Kayravânî, *et-Tehzîb fî İhtisâri 'l-Müdevvene*, 1/544.

<sup>742</sup> Mâverdî, *el-Hâvi 'l-Kebîr*, 4/174.

<sup>743</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/371.

<sup>744</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetu 'l-Müctehid*, 2/135.

<sup>745</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/34; İbn Âbidin, *Reddu 'l-Muhtâr*, 2/523.

Tahâvî'ye göre ihrama girme esnasında hacca niyet etmek yeterli olduğundan tavaf esnasında tavafa niyet etmek kesinlikle şart değildir. Haccın diğer menasikleri ve namaz fiillerinde olduğu gibi ayrı bir niyete gerek yoktur.<sup>746</sup>

Kerhî'ye göre tavaf esnasında niyet etmeksizin yapılan tavaf sahih değildir.<sup>747</sup>

Buradaki farkın sebebi Kudûrî'nin dediği gibi "vakfe, zıttı olan şeylerin olmayışı sebebiyle ihramlı halde vaki olan bir rükündür. Dolayısıyla ayrı bir niyet gerekmediğinden önceki niyeti olan hac niyeti yeterlidir.<sup>748</sup>

Mâlikîler<sup>749</sup>, Şâfiîler bir görüşünde<sup>750</sup> ve Hanbelîlere<sup>751</sup> göre niyetsiz tavaf sahih değildir.

Şâfiîler'de sahih olan görüşe göre ise<sup>752</sup> niyet olmadan da tavaf sahihtir.

Sonuç olarak Şâfiîler, niyet olmaksızın yapılan tavafın sahih olduğunu söyleyen Tahâvî ile aynı görüşte olmuşken, Hanefîlerin çoğunluğu niyet olmadan yapılan tavafın sahih olmayacağını söyleyen Kerhî ile aynı görüşte olmuştur.

Ziyaret tavafına hacrû'l-esvedin sağından başlamanın, onun cevaz şartlarından biri olmadığına dair Hanefîler arasında ihtilaf yoktur. Hatta tavafa tersten yani hacrû'l-esvedin solundan başlansa bile bu caizdir.<sup>753</sup> Ancak bunlar, sağdan başlamanın vücubiyeti hakkında farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefîlerin çoğunluğuna göre ziyaret tavafına sağdan başlamak vaciptir. Çünkü Yüce Allah'ın "*O Beyt-i Atîk'i tavaf etsinler*" ayeti (Hac:29) ile Resulullah (s.a.v)'in uygulaması vücuba hamledilir ki bu tavafı terk eden kimse Mekke'de olduğu sürece yeniden yapması gerekir aksi halde vatanına dönerse artık dem cezası gerekir.<sup>754</sup>

Kerhî'ye göre onun sünnet olduğuna işaret eden şey, bu tavafın mekruh olmakla birlikte yeterli olduğunu söylemesidir ve bu da onun sünnet olduğuna bir işarettir.<sup>755</sup>

<sup>746</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 2/128.

<sup>747</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/380.

<sup>748</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/380

<sup>749</sup> İbn Abdilberr, *el-Kâfi fi Fikhi Ehli'l-Medîne*, 1/407.

<sup>750</sup> Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, 8/16.

<sup>751</sup> İbn Üseymîn, *eş-Şerhu'l-Mümti' alâ Zâdi'l-Müstekni'*, 7/404.

<sup>752</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/16.

<sup>753</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 2/130; Zebîdî, *el-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/153.

<sup>754</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 2/131; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/154.

<sup>755</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 2/131.

Mâlikî<sup>756</sup>, Şâfiî<sup>757</sup> ve Hanbelîlere<sup>758</sup> göre en güzeli, sol kolu hacerü'l-esvedin sağ hizasına gelecek şekilde taşın sağından gelmektir.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu Kerhî'nin sağdan başlamanın vacip olmayıp sünnet olduğu şeklindeki görüşünde muvafık olmuş, Kerhî de Hanefî mezhebinin görüşüne muhalefet etmiştir.

Hanefîlerin çoğunluğuna göre Ramazan'da cünüp veya abdestsiz tavaf yaptıktan sonra Şevval ayında onu yeniden yapsa da temettu' yapmış olmaz. Çünkü abdestsiz tavafı geçerli olsa da yeniden yapması daha faziletlidir. Eğer yeniden yapmazsa dem gerekir. Cünübün tavafı ise, kesinlikle geçerli değildir ve yeniden yapması icab eder.<sup>759</sup>

Kerhî'ye göre cünübün tavafı geçerlidir. Hac ayları içinde bulunmamış da yeniden tavaf yaparsa farz olan, ilk tavaf olur.<sup>760</sup>

Mâlikîlere göre<sup>761</sup> cünübün tavafı geçerlidir. Şâfiîlere göre<sup>762</sup> cünüp olarak tavaf yaptıktan sonra ülkesinden olduğu yerde dönmesi gerekirse bu kişinin bedene (deve) vermesi gerekir. Hanbelîlere<sup>763</sup> göre ise cünübün tavafı geçerli değildir.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu cünübün tavafının geçersiz olduğu ve yeniden yapması gerektiğini savunmuşken, Mâlikîler Kerhî'nin cünübün tavafının geçerli olduğu şeklindeki görüşünde birleşmiştir.

## 2.5.6. Hacda Yapılan Harcama

Haccettikten sonra Mekke'de kalan kimsenin bu ikameti eğer mutat bir durum ise harcamalar âmirin (yerine hac yaptığı kişi) malından olur. Fakat sıradan bir ikamet değilse harcamalar memurun (kendisi) malından olur. Şayet önce mutat süreden fazla Mekke'de kalmaya niyetlenip daha sonra oradan çıkmaya niyetlenirse nafaka âmirin malından yapılır.<sup>764</sup> Âmirin malından harcamaları kesilinceye dek on beş gün veya daha fazla kalmaya niyet ederse daha sonra bundan dönerse harcamaları âmirin

<sup>756</sup> Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl*, 3/67.

<sup>757</sup> Rüyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 3/474.

<sup>758</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/344.

<sup>759</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/38; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 2/462.

<sup>760</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/395.

<sup>761</sup> İmam Mâlik, *el-Müdevvene*, 1/427.

<sup>762</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 2/195; Rüyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 3/484.

<sup>763</sup> *Mesâilu'l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Râhuveyh*, 5/2139.

<sup>764</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 2/478; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/69.

malından yapılır mı?<sup>765</sup>

Ebû Yûsuf'a göre âmirin malından yapılmaz.<sup>766</sup> Kerhî'ye göre âmirin malından yapılır ve bu, görüş Zahiru'r-Rivaye'de geçtiği üzere Muhammed'in görüşüdür.

Diğer üç mezhebin kitaplarında bu mesele ile ilgili bir şey bulmadım. Sonuç olarak burada Kerhî, Zahiru'r-Rivaye'deki görüş ile muvafık olmakla birlikte Ebû Yûsuf'a muhalefet etmiştir. Hanefî kitaplarında Ebû Hanîfe'nin görüşü ile ilgili ise bir şey zikredilmemiştir.

### 2.5.7. Haccı Vasiyet Etme

Kişi, evindeyken kendisi yerine hac yapmayı vasiyet ettiği zaman eğer bir mekan belirlemişse icmâen o mekandan itibaren masraflar hesap edilerek onun yerine hac yapılır. Ama bir mekan belirlememişse onun vatanından hesaplanarak onun yerine hac yapılır.<sup>767</sup> Vasiyeti yapan kişi “Malımın üçte biri tutarınca yerime haccet” der ve bu pay ile birden fazla hac yapılabilir:

Kerhî'ye göre bu durumda onun yerine birden fazla hac yapar. Çünkü üçte bir mal çok olduğundan bu pay bitene kadar onun yerine tutarı kadar çok sayıda hac yapar.<sup>768</sup>

Tahâvî'ye göre malının üçte biri mukabilinde yerine haccetmesini vasiyet eder de bu miktar fazla sayıda hacca bedel ise onun yerine vatanından hesaplayarak sadece bir tane farz hac eda eder. Ancak üçte bir malın *tümü* mukabilinde hac yapmayı vasiyet ederse bu durumda ona bedel olacak sayıda çok hac yapar.<sup>769</sup>

Kâsânî demiştir ki: “En uygunu Kerhî'nin dediği şekildedir. Çünkü üçte bir ile üçte birin tümü şeklinde vasiyet etmesi aynı şeydir. Nitekim üçte bir, bu birlik kısmın tümüne verilen bir isimdir. Daha sonra vasiyeti alan kişi dilerse onun yerine bir yılda birden fazla, dilerse de her sene bir hac şeklinde yapar. En faziletli olanı ise bir yılda çok sayıda hac yapmasıdır. Çünkü bunda vasiyeti bir an önce yerine getirme vardır ve bu konuda acele etmek ertelemekten daha hayırlıdır.”<sup>770</sup>

<sup>765</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/69.

<sup>766</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 2/216.

<sup>767</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 2/482.

<sup>768</sup> İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 6/663.

<sup>769</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 2/223.

<sup>770</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 2/223.

Sonuç olarak burada Kâsânî'nin Kerhî ile ilgili görüşü tercihe şayandır. Hanefî kitaplarında Kerhî ve Tahâvî'nin görüşleri dışında diğer Hanefî fakihlerinin görüşlerini bulamadım. Ayrıca bu meseleyi diğer üç mezhep kitaplarında bulamadım.

### 2.5.8. Mahrem'in Manası

Hanefîler ittifakla, kadının -genç veya yaşlı olması fark etmez- Mekke ile arasında üç günlük yürüyüş mesafesi olduğunda yanında bir mahreminin olmasını şart koşarlar.<sup>771</sup> Ancak mahremin açıklamasında ihtilaf etmişlerdir:

Hanefîler'e göre kendisiyle nikahlanması ebediyen haram olan her bir kimsedir. Bu ister akrabalık, hısımlık veya emzirme yoluyla olsun isterse hür, köle veya zımmilik yoluyla olsun değişmez.<sup>772</sup>

Kerhî "En sahih kavle göre nikah veya zina sebebiyle oluşan akrabalık, emzirme veya hısımlık yoluyla nikahlanması ebediyen haram olan güvenilir, akıl sahibi ve ergen kimsedir" demiştir.<sup>773</sup>

Mâlikî<sup>774</sup>, Şâfiî<sup>775</sup> ve Hanbelîlere<sup>776</sup> göre mübah bir sebeple nikahlanması ebediyen haram olan kimselerdir.

Sonuç olarak Kerhî mahremin, nikah veya zina sebebiyle oluşan haramlık olduğunu söyleyerek fakihlerin çoğunluğuna ve Hanefî mezhebine muhalefet ederek görüşünde yalnız kalmıştır.

### 2.5.9. Tefes Kelimesinin Açıklaması

Hanefîler, saçları kısaltmanın veya dipten kesilmesinin hacılar için vacip olduğuna dair görüş birliğine varmışlar,<sup>777</sup> ancak tefes kelimesinin açıklamasında farklı görüşte olmuşlardır:

Kerhî'ye göre tefes<sup>778</sup> yapmak "saçı kısaltmak veya dipten kesmek, tırnakları

<sup>771</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 2/419.

<sup>772</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 2/419; Zebîdî, *el-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/149.

<sup>773</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/339.

<sup>774</sup> Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl*, 2/523.

<sup>775</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 5/450.

<sup>776</sup> Hırakî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 3/37.

<sup>777</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 2/140.

<sup>778</sup> Tefes kelimesi aslen, "uzayan saç ve tırnaktaki kir ve bakımsızlık" demek olup, bunların giderilmesi tefes'i ortadan kaldırır. Zeccâc der ki: "Dilciler "tefes" in anlamını ancak tefsirden bilirler. Bunun

kesmek, koltuk altı ve avret yerlerini traş etmek” demektir. Tefes’in “uzayan saç ve tırnakta biriken kir ve bu kirin giderilmesi” anlamında olduğu da söylenmiştir.<sup>779</sup>

Kâsânî der ki: “Tefes lügatte “kir” demek olup, bir kadın kötü kokulu olduğunda “İmraetun Tefisetun” denilir.”<sup>780</sup>

Mâlikî<sup>781</sup> ve Şâfiîlere<sup>782</sup> göre şeytan taşlaması sebebiyle hacıya yasakları helal kılan her bir şeydir.

Hanbelîlere göre ise<sup>783</sup> bundan kastedilen başı dipten kesmektir. Tefes’in “şeytan taşlama vb. diğer hac menasikleri” anlamında olduğu da söylenilir.

Sonuç olarak aralarındaki ihtilaf lafzî olduğundan Hanbelîler tefes kavramını, mutemed olan görüşte sadece “saçı dipten kesme” ile sınırlandırmışken, cumhur fukaha “tüm kirleri giderme” anlamında kullanmışlardır.

### 2.5.10. Hacda İşlenen Suçlar

Zâhiru’r-Rivâye’de geçtiğine göre ihramlı kişi, yırtıcı vb. eti yenilen av hayvanını öldürdüğünde ceza olarak bu tür yırtıcının değerini aşmayan veya eti yenilmeyen yırtıcının kıymeti bir koyunun kıymetini aşmayan bir ceza vermesi gerekir.<sup>784</sup>

Bunun delili, yırtıcı hayvan pençeli olduğundan ne onda ve benzerinde ne de başka bir yırtıcıda koyundan daha fazlası yoktur. Ebû Yûsuf “Doğan, güvercin ve yabani güvercin gibi hayvanlar hakkında ise onlara denk olan şeylerin kıymeti verilir” demiştir.<sup>785</sup>

Züfer’e göre kıymeti, eti yenilen hayvanın kıymeti dikkate alınarak değer biçilmesi gerekir.<sup>786</sup>

---

anlamı ihramdan çıkıp helalleri yapmadır. Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *‘Umdetü’l-kârî fî şerhi Şahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 10/56.

<sup>779</sup> Zebîdî, *el-Cevheretu’n-Neyyire*, 1/152; Aynî, *el-Binâye*, 4/341.

<sup>780</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 2/140.

<sup>781</sup> *el-Kâfî fî Fıkhî Ehli’l-Medîne*, 1/363.

<sup>782</sup> *el-Hâvi’l-Kebîr*, 4/186.

<sup>783</sup> *Şerhu’z-Zerkeşî*, 3/264.

<sup>784</sup> Merginânî, *Bidâyetu’l-Mübtedî*, 53; Aynî, *el-Binâye*, 4/399.

<sup>785</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, 2/439.

<sup>786</sup> *el-‘Înâye Şerhu’l-Bidâye*, 3/87.

Kerhî'ye göre dem kurbanından az olur.<sup>787</sup>

Mâlikî<sup>788</sup>, Şâfî<sup>789</sup> ve Hanbelîlere göre ise<sup>790</sup> ihramlı kişinin öldürdüğü her hayvana karşılık ceza da aynısı olur.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu, Hanefîlerin aksine cezanın değerini koyun ile sınırlamamış ve onu aşmanın caiz olup olmadığını sınırlamamıştır.

İhtilafın sebebi mislide, “öldürülen hayvana karşılık benzer bir hayvandır” denildiği gibi “onun kıymette benzeridir” de denilmiş olmasındandır. Fakat benzerlik manasında olduğunu söyleyenlerin delili daha kuvvetlidir. Çünkü bu kelimenin Arap dilinde bu manaya delaleti daha zahir ve daha meşhurdur. Bununla beraber kıymet manasında olduğuna inananları da haklı gösteren birtakım deliller vardır ve bu da onlardandır: Yoksullara yemek vermek ve oruç tutmak kefaretlerinde birinci manadadır. Çünkü yemek ile oruç, avın dengidirler, benzeri değildir.<sup>791</sup>

### 2.5.11. Abdestsiz Tavaf Yapmak

Hanefîler'e göre umre ve aynı şekilde Kudüm tavafını abdestsiz yapıp daha sonra bayram günü sa'y yapan kimseye tavafı abdestsiz yaptığından dolayı dem cezası gerekir. Çünkü abdestsiz tavafı geçerli olmakla birlikte onu iade etmesi daha faziletliken iade etmemesi halinde dem gerekir. Buna göre Ziyaret tavafını cünüp yapan kimse bununla ihramdan çıkmış hükmünde olur ve bize göre onu iade etmesi gerekir. Ama iade etmeden ailesinin yanına dönerse ceza olarak bedene vermesi gerekir.<sup>792</sup> Ancak onun yaptığı birinci tavaf mı muteberdir yoksa ikincisi mi? hususunda fakihler farklı görüş belirtmişlerdir:

Hanefîlerin çoğunluğuna göre ikinci tavaf sebebiyle ilki bozulacağından geçerli olan ikincisidir. Onların delili şudur: “Ziyaret tavafını kurban günlerinde cünüp bir şekilde yaptıktan sonra bunu teşrik günlerinden sonra iade ederse, Ziyaret tavafını vaktinden sonrasına bıraktığından dolayı ona dem gerekir. Şayet birinci tavafı geçerli olursa ertelemeye bağlı dem gerekmez. Çünkü birincisini vaktinde eda etmiş olur.”<sup>793</sup>

<sup>787</sup> Bâbertî, *el- 'Înâye*, 3/87.

<sup>788</sup> İbn Rüşd, *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*, 1/393.

<sup>789</sup> İmrânî, *el-Beyân*, 11/487.

<sup>790</sup> *Muhtasaru'l-Hirakî*, 62.

<sup>791</sup> *Bidâyetu'l-Müctehid*, 2/124.

<sup>792</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/38; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 2/462.

<sup>793</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/39.

Kerhî'ye göre birincisi geçerlidir. İkincisi ise, ihtiyaten bir destektir. Delili şudur: “Ramazan’da cünüp bir şekilde umre için tavaf yaptıktan sonra bu tavafını hac aylarında iade etse ve o yıl da haccetse, temettü haccı yapmış sayılmaz. Ama eğer ikinci tavafı geçerli olsa o zaman temettü yapmış olur.”<sup>794</sup>

Onun delili ise şudur: “Geçerli olan tavaf, kendisiyle ihramdan çıkmayı (tahallül) gerektiren şeydir. Tahallül ise birinci tavafla hasıl olduğundan geçerli olmuştur. İkinci tavaf ise onda bulunan eksikliği bedene ile gidermek için bir destektir. Aynî, ‘fikhen en uygun olan budur’ demiştir.”<sup>795</sup>

Mâlikîlere göre<sup>796</sup> cünüp kimse temiz haldeyken Kabe’yi tavaf etmiş ve iki rekât namaz kılmışsa, Safa ile Merve arasında sa’y yapması yeterlidir.

Şâfiî<sup>797</sup> ve Hanbelîlere göre ise<sup>798</sup> şayet cünüp, abdestsiz, çıplak, hayızlı olma hallerinden biri sebebiyle tavaf yapmışsa Mekke’den ayrılmadığı sürece onu iade etmesi gerekir. Aksi halde abdestsiz yaptığı tavaf için bir dem, cinayet (hac suçları) yapma haliyle yaptığı tavaf için ise bir bedene yeterli olur.

Sonuç olarak Kerhî cünübün tavafının sahîh ve geçerli olduğunu söyleyerek Hanefîlerin “ikinci tavafı geçerli olur” görüşüne muhalefet etmiştir. Fukahanın çoğunluğu ise birinci veya ikinci tavafın hangisinin geçerli olduğuna dair tartışmamış, Mâlikîlerin “tavafı temiz, sa’y’ı cünüp yapmışsa sahîh olur” şeklindeki görüşü hakkında da tavafı iade edeceğini gerekli görmüşlerdir.

### 2.5.12. Vekalet Yoluyla Hac

Hanefîler, mali ibadetlerde güç yetiremeyen kimsenin, yerine birini vekil tayin etmesinin yeterli olup, bedeni ibadetlerde ise hiçbir şekilde olmayacağına ittifak etmişlerdir.<sup>799</sup> Vekaleten hac, nafîle hacda mutlak şekilde caizken, farz hacda ise müvekkilin ölene dek iyileşemeyecek bir acziyeti varsa caizdir.<sup>800</sup> İki kişiyi yerine vekil tutan kimse, bu ikisinden birine hac için diğerine de umre için vekalet vermesi hakkında ise fakihler farklı görüşte olmuşlardır:

<sup>794</sup>Serahsî, *el-Mebsût*, 4/39; Hüsrev, *Düreru’l-Hukkâm*, 1/242.

<sup>795</sup>Aynî, *el-Binâye*, 4/358.

<sup>796</sup>İmam Mâlik, *el-Müdevvene*, 1/427.

<sup>797</sup>Râfiî, *Fethu’l-Azîz*, 7/288.

<sup>798</sup>*Mesâilu’l-İmâm Ahmed*, 5/2320.

<sup>799</sup>İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 3/64.

<sup>800</sup>*Tuhfetu’l-Mülûk*, s.177.



Eğer birisine hac diğerine de umre yapmayı emreder de ikisini birleştirme hali olan Kıran haccı şeklinde izin verirse ve o da birleştirirse bu caizdir. Çünkü bu, bir kısmı hacca diğer kısmı da umreye bakan bir sefere ilişkin emir olduğundan bu şekilde yaptığında aksi davranmış olmaz. Ancak müvekkil, ikisini birleştirmeye izin vermediği halde o birleştirirse:<sup>801</sup>Bu durumda Kerhî'ye göre bu caizdir ve Ebû Yûsuf'un görüşü budur.

Kudûrî, “Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre bu şekilde caiz değildir. Çünkü bu sefer tümüyle hacca yönelik bir emir olduğundan vekil kişi aykırı davranmış, hac ve umreye yönelik bir sefer haline çevirmiştir.”<sup>802</sup>

Şâfîlilere göre<sup>803</sup> bir kimse iki kişiden birisini kendi yerine haccetmesi, diğerini de umre yapması için ücretle tutarsa her ikisine temettü'ye dair izin vermiş olur. Arkadaşlarımızdan “O iki vekile yarımşar dem gerekir. Çünkü temettü hem hac ve hem de umrenin rüknüdür. Oysa müvekkil, bu hususta ikisine izin verdiğinden dem ikisine ortaklaşa gerekli olur. Sahih olan ise dem'in yalnızca hacca ilişkin bir emir olmasıdır” şeklinde söyleyenler vardır.

Hanbelîlere göre ise<sup>804</sup> birisine hac diğerine umre vekaleti verir de bunu Kıran haccı yapması şeklinde izin verirse ve o da böyle yaparsa bu caizdir. Çünkü bu meşru bir ibadettir. Yalnız müvekkilden izinsiz hac ve umreyi birleştirirse bu sahih olur ve yerine gelir.

Sonuç olarak Şâfî ve Hanbelîler, Kerhî'nin benimsediği “iki kişiyi hac ve umreyi birleştirme şeklinde yapmak için vekil tutmanın caiz olması” şeklindeki Ebû Yûsuf'a ait olan görüşte hemfikir olmuşken, Ebû Hanîfe bunun caiz olmadığı görüşünde olmuştur.

Mâlikî kitaplarında araştırdığım kadarıyla bu mesele ile ilgili bir şey bulamadım.

### **2.5.13. İhramlının Ölü Hayvan Eti Yemesi**

Hanefiler, ihramda olmayan birinin Harem bölgesinde avı boğazlayıp cezasını

---

<sup>801</sup>Aynî, *ell-Binâye*, 4/476.

<sup>802</sup>Kâsânî, *Bedâi 'u 's-Sanâi'*, 2/215.

<sup>803</sup>Rûyânî, *Bahru 'l-Mezheb*, 3/401.

<sup>804</sup>İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 3/228.

ödersen onun etinden yemesinin helal olmayacağına dair görüş birliğine varmışlardır.<sup>805</sup> Ancak ihramlı biri zorda kaldığında başkasına ait bir yiyecek veya leş bulunduğunda ne yapması gerektiği hakkında alimler farklı görüşte olmuşlardır:

Başkasına ait bir yiyeceği bulan kimsenin leş yemesi mübah değildir. Aynı şekilde gasp, leşten evlâdır. Tahavî de bunu esas almış ve Kerhî bunun tercihe şayan olduğunu söylemiştir.<sup>806</sup>

Bu mesele, “İki mefsedet çatıştığında zarar yönünden hafif olanı yapılarak büyük olandan kurtulma çaresine bakılır” aslı kaideye binaen tesis edilir.<sup>807</sup> Zeylaî de bunu şöyle açıklamıştır: “Bu meselede aslı olan aynı seviyedeki iki sıkıntı ile karşılaşan kimse bunlardan dilediğini seçmesidir, fakat ikisi farklı seviyede olduğunda zararı daha az olanı seçmesidir. Çünkü haramı uygulama ancak zaruret halinde caiz olur ve zaruret, sınırı aşan fazla şeylerde olmaz.”<sup>808</sup>

Mâlikîlere göre<sup>809</sup> zorda kalan kimse leş ve başkasına ait hurma, ekin, koyun cinsinden sahibini zorda bırakmayacak şeylerden yiyecek bulursa bu durumda başkasına ait yiyeceği leş yemeğe yeğler.

Şâfîlilere göre<sup>810</sup> leş ile başkasına ait yiyecek arasında kaldığı zaman, yiyecek için kendisine izin verilirse leşi yemesi haram olurken, izin verilmediğinde ise leşi yemesi helal olur.

Hanbelîlere göre ise<sup>811</sup> leş ve başkasına ait yiyecek bulup da leş yemek hoşuna giderse evlâ olanın leşi yemesidir. Çünkü leşin mübah kılınması nas ile sabit olduğundan bu, içtihat ile sabit olandan evlâ olmaktadır. Şayet leş yemek hoşuna gitmezse zorda kaldığından başkasına ait yiyeceği yiyebilir.

Sonuç olarak bir kısım Hanefiler ve Mâlikîler zorda kalanın başkasına ait yiyeceği leşe yeğlemesi gerektiği görüşünde olmuşken, Şâfîliler bunu izin şartına bağlamış, Hanbelîler ise leşi başkasına ait yiyeceğe öncelemişlerdir. Kerhî ise zorda kalanın bu ikisi arasında tercih yapmakta serbest olduğunu söyleyerek görüşünde yalnız

---

<sup>805</sup> *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/177.

<sup>806</sup> *Ed-Dürri'l-Muhtâr*, 2/563.

<sup>807</sup> İbn Nüceym, *El-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s.76.

<sup>808</sup> *Tebyînu'l-Hakâyik*, 1/98.

<sup>809</sup> Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halil*, 3/30.

<sup>810</sup> *el-Hâvi'l-Kebîr*, 15/177.

<sup>811</sup> *el-Kâfi fi Fıkhi'l-İmâm Ahmed*, 1/560.

kalmıştır.

#### 2.5.14. İhramsız Kimsenin Avı Boğazlaması

İhramlı kişinin boğazladığı avın leş hükmü alacağı ve ondan yemesinin helal olmayacağına dair Hanefiler arasında görüş birliği bulunmaktadır.<sup>812</sup> Ayrıca ihramsızın Harem’de avı kesip cezasını ödedikten sonra ondan yemesinde ona bir günah olmadığına da aralarında ittifak bulunmaktadır.<sup>813</sup> Ancak ihramsızın Harem’de avı boğazlaması konusunda farklı görüşte bulunmuşlardır:

Ebû Hanîfe’nin arkadaşlarının bu hususta farklı görüşte olmaları sebebiyle Kerhî bunun “leş” olduğunu, başkası ise “mübah” olduğunu söylemiştir.<sup>814</sup>

Mâlikîlere göre<sup>815</sup> ihramsız kişinin, güvercini Hill’den avlayarak getirip Harem’de boğazlaması mekruh olmamakla birlikte caizdir.

Şâfîlilere göre<sup>816</sup> ondan yemesi helal değildir.

Hanbelîler’in sahih görüşüne göre ise<sup>817</sup> Hill’de bulunan ava aynı bölgeden silahı fırlatır da Harem’de onu öldürürse ceza vermesi gerekir.

Sonuç olarak Şâfîliler Kerhî’nin ihramsız kişinin boğazladığı avın leş hükmünde olduğu şeklindeki görüşüyle aynı görüşte olmuşken, bir kısım Hanefiler ve Mâlikîler bu boğazlamayı caiz görmüşlerdir.

---

<sup>812</sup> *el-‘Înâye*, 3/90.

<sup>813</sup> *el-Bahru’r-râik*, 3/40.

<sup>814</sup> *ed-Dürri’l-Muhtâr*, 2/571.

<sup>815</sup> *Mevâhibu’l-Celîl*, 3/178.

<sup>816</sup> *el-Mecmû’*, 7/442.

<sup>817</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/319.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İMAM KERHÎ'NİN KURBAN, AV VE NEZİR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

#### 3.1. KURBAN

##### 3.1.1. Zilhicce Hilalinin Sübutu

Hanefilerin çoğunluğuna göre Zilhicce hilali, Şevval hilalinde olduğu gibi havanın bulutlu olmasından dolayı tespit edilmediğinde ancak iki erkek veya bir erkek ile iki kadının şahitliğiyle sabit olur. Hava açık olursa da kadın-erkek hepsi eşittir ve daha fazla şahidin olması gerekir. Bu yalnızca Ramazan dışındaki hilali gibi olur. Çünkü bunda kulların hakkı ile ilişki vardır ki bu da kurban etleri sebebiyle zaman genişliğidir. İşte bu, mezhebin zahir görüşü olup, zahir rivayet budur ve en doğrusudur.<sup>1</sup>

Hanefilerin tek kişinin tanıklığı ile ilgili sözü, hava açık olup bu tek kişinin şehirde olan birisi olması halinde böyledir. Ama bu kişi şehirden olmadığına ise farklı görüşte olmuşlardır:

Sadece bir kişi, şehir dışından veya şehirdeki en yüksek yerden geldiğinde Tahâvî ve Kerhî, bunun tanıklığının kabul edileceğini söylemişlerdir. Kudûrî'nin eserinde ise "Zahiru'r-Rivaye'de bunun tanıklığının kabul edilemeyeceği, Kerhî'ye göre kabul edileceği" zikredilmiştir.<sup>2</sup>

Mâlikîlere göre<sup>3</sup> şehir büyük olsa da bulutlu günde iki erkeğin tanıklığıyla yetinilmesi sahihtir. Hava açık olması halinde iki kişinin tanıklığı ise sadece küçük şehirler hakkında sahihtir. Ancak havanın açık ve şehrin büyük olması halinde ihtilaf edilmiş, İmam Malik ve arkadaşlarının zahir kavline göre bunda da caizdir ki bu Müdevvene'de geçen zahir görüştür.

<sup>1</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/290.

<sup>2</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/290

<sup>3</sup> Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 3/151.

Şâfîilerin sahih görüşüne göre<sup>4</sup> adil bir kişinin görmesiyle hilal sabit olur.

Şâfîilerde bir görüşe göre ise<sup>5</sup> ancak adil iki kişinin tanıklığıyla sabit olur.

Hanbelîlere göre<sup>6</sup> hakim, bir kişinin tanıklığını kabul ederse onunla amel etmek gerekir. Zahir görüşe göre havanın bulutlu ve açık olması ile kişinin şehirli veya şehir dışından biri olması arasında fark yoktur.

Sonuç olarak sahih görüşünde Şâfîiler ve Hanbelîler, hilalin sübutu için adil bir kişinin tanıklığının kabul edilebileceği görüşünde olan Kerhî ile aynı görüşte olmuşken, Mâlikîler ve bir görüşünde Şâfîiler, iki erkeğin tanıklığını şart koşmuşlardır.

### 3.1.2. Kurban Kesme Vakti

Hanefîler, kurbanın şehir, köy ve çölde yaşayan Arap ve Türkmenlere vacip olduğu,<sup>7</sup> kurban kesme vaktinin Kurban Bayramının birinci günü fecrin doğuşuyla girdiği hususunda görüş birliği içindedir. Ancak şehir halkının bayram namazından önce kurbanlarını kesmeyeceğini söylerler. Çünkü Peygamber (s.a.v) “*Bayram namazından önce kurban kesen kimse bunu ancak kendisi için kesmiş, namazdan sonra kesen ise kurban ibadetini yerine getirmiş ve Müslümanların yoluna uymuştur*”<sup>8</sup> demiştir. Bu şart, üzerine namazın vacip olduğu kimseler içindir. Kırsalda yaşayanlar gibi üzerine namaz vacip olmayanlar ise fecirden sonra kurban kesmeleri caizdir. Çünkü şehirde veya şehir dışı yerlerde bulunmakla ibadetin vakti değişmez.<sup>9</sup> İmamın namazından sonra kurban kesilmesi konusunda ise farklı görüşte olmuşlardır:

Şayet kişi musalladaki cemaatin bayram namazından önce ve camide kılanların namazından sonra kurban keserse<sup>10</sup> kıyasen caiz olmaz. Çünkü kurbanı, geçerli olan namazdan önce kesmiştir. Geçerli bir namazdan sonra kesmesi sebebiyle istihsanen caiz olup bununla yetinilmesi caizdir. Eğer camide kılanların namazından önce ve musallada kılanların namazından sonra kurban keserse bu durumda Kerhî’ye göre bu da caiz değildir. Musalladakilerin namazı asıl, diğerlerinki ise mazeretten dolayı

<sup>4</sup> *Hilyetu'l-Ulemâ' fî Ma'rifeti Mezâhibi'l-Fukahâ'*, 3/151.

<sup>5</sup> *Hilyetu'l-Ulemâ'*, 3/151.

<sup>6</sup> *El-Mubdi'*, 3/8.

<sup>7</sup> *Semerkindî, Tuhfetu'l-Fukahâ'*, 3/81.

<sup>8</sup> Buhârî Sahihî'nde bu hadisi tahrir etmiştir. *Bâbu Sünneti'l-Udhiyye*, No. 5546, 7/99.

<sup>9</sup> Mevslî, *El-İhtiyâr*, 5/19.

<sup>10</sup> Cebbâne, Sahrada bulunan geniş namazgah demektir. *Muttarrizî, El-Mağrib fî Tertibi'l-Mu'rab*, s.74.

olduğundan “Her türlü caizdir” denilmiştir. Bu ikisi için “Hiçbir şekilde caiz değildir” de denilmiştir.<sup>11</sup>

Şehirde camide yer darlığı sebebiyle imam, birisini onlara namaz kıldırmak için görevlendirip cemaatin bir kısmıyla da musallaya çıkarmak suretiyle iki yerde namaz kılınırsa; Kerhî’ye göre iki mescitten herhangi birinin cemaati namazı kılınırsa kurbanlar kesilebilir. Asl adlı eserde “Camideki cemaat namazı kıldıkları zaman kıyasen kurban kesmek caiz olmamakla birlikte istihsanen caiz olur” demiştir.<sup>12</sup>

Mâlikîlere göre<sup>13</sup> çöl halkı, kendilerine en yakın köy ve şehirleri araştırır ve onların imamının kurbanı kesmesinden sonra onlar da kurbanlarını keserler. Şayet araştırır da namazdan sonra ama imamın kurban kesmesinden önce keserlerse bundan kurtulmuş olurlar ve bu yeterli olur.

Hanbelîlere göre<sup>14</sup> imam camide yerine birini vekil bırakıp kendisi musallada kıldığı zaman, bu iki yerden hangisinin halkı namazı kılsa kurban kesme caiz olur. Şayet imam bir özre veya başka bir şeye binaen şehirde kıldırmazsa zeval vakti girmedikçe kesilmesi caiz olmaz. Çünkü o an, bayram namazının vakti çıkar.

Sonuç olarak cumhur fukaha, bir kısım Hanefîlerin aksine “Müslümanlar iki yerin birinde namaz kıldığı zaman imamın kurban kesiminden önce olsa dahi kurban kesmeleri caizdir. Çünkü kıyas namaza sebebiyle olup imamın kurban kesmesine bağlı değildir” şeklindeki Kerhî’nin görüşü ile aynı görüşte olmuşlardır.

### 3.1.3. Kurban Kesme Yeri

Hanefîler, kurban kesme hususunda kurban sahibinin bulunduğu yerin değil, kurbanın bulunduğu yerin dikkate alınması gerektiğine dair aynı görüşte olmuşlardır.<sup>15</sup> Ancak bir kimsenin yolculuğa çıktığı zaman şehirde kalan ailesine kendisinin yerine kurban kesmesini emretmesi halinde farklı görüş serdetmişlerdir:

Hanefîlerin çoğunluğuna göre kişi şehirde olup koyun da kırsalda olsa ve fecrin doğuşundan sonra onun emriyle ailesi onun yerine keserse caizdir. Eğer adam kırsalda,

<sup>11</sup> Mevsîlî, *El-İhtiyâr*, 5/19.

<sup>12</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 5/73.

<sup>13</sup> *El-Kâfî fî Fıkhi Ehli’l-Medîne*, 1/423.

<sup>14</sup> *Şerhu’z-Zerkeşî*, 7/36.

<sup>15</sup> Mevsîlî, *El-İhtiyâr*, 5/20.

koyun da şehirde olursa bu durumda ancak bayram namazından sonra kesilebilir.<sup>16</sup>

Kerhî “Muhtasar”ında “Şayet kişi kırsalda yaşayan biri olup namaz için şehre girse ve ailesine kurbanı kendi yerine kesmelerini emrettiği takdirde fecirden sonra kesmeleri caiz olur.<sup>17</sup>

Bu meseleyi araştırdığım kadarıyla diğer fakihlerin kitaplarında bulamadım.

### 3.1.4. Kurbanın Boğazlanması Gereken Yeri

Hanefiler, eti yenilen kara hayvanlarını yemenin helal olmasında boğazlamanın şart olduğu, aksi takdirde bunun helal olmayacağına dair görüş birliğine varmışlardır.<sup>18</sup> Hayvanın nereden boğazlanacağı hakkında ise farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre boğazlama yeri, boğaz ile göğüs arası olup, nefes borusu, yemek borusu ve iki boyun damarının kesilmesi şeklindedir.<sup>19</sup>

Kerhî’ye göre boğazlama nefes borusu, yemek borusu ve ikisinin arasındaki iki damar şeklinde dört damar ile ilgilidir.<sup>20</sup>

Muhammed el-Câmiu’s-Sağîr’de “Boğazın alt, orta ve üst kısımlarının tümünün kesilmesinde bir sakınca yoktur” demiştir.<sup>21</sup>

Aynî ise, “Bize göre muteber olan damarların çoğu kısmının kesilmesidir ve sahih olan budur. Çünkü düğümün üst veya alttan olması dikkate alınmaz” demiştir.<sup>22</sup>

Mâlikîlere göre<sup>23</sup> boğazlama, nefes borusu ile iki damarın kesilmesidir.

Şâfiî<sup>24</sup> ve Hanbelîlere göre ise<sup>25</sup> boğazlama, boğaz ile göğüs arasındaki yer olup, bu kısım kesildiğinde hayvan canlı kalmaz. Boğazlamanın en ideali nefes borusu, yemek borusu ve iki damarı kesme şeklindedir. Bunun asgari kifayet miktarı ise, nefes ve yemek borusunun kesilmesidir.

Sonuç olarak boğazlamanın yapılacağı kısım hakkında fakihlerin görüşleri

<sup>16</sup> Aynî, *El-Binâye*, 12/24.

<sup>17</sup> Aynî, *El-Binâye*, 12/24; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/4.

<sup>18</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 5/40.

<sup>19</sup> *Tuhfetu'l-Mulûk*, s.218.

<sup>20</sup> Mevsilî, *El-İhtiyâr*, 5/11.

<sup>21</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/290.

<sup>22</sup> Aynî, *El-Binâye*, 11/550.

<sup>23</sup> *el-Kâfi fî Fıkhî Ehli'l-Medîne*, 1/427.

<sup>24</sup> *Muhtasaru'l-Müzenî*, 8/391.

<sup>25</sup> *el-Kâfi fî Fıkhî'l-İmâm Ahmed*, 1/550.

arasında büyük farklılık görememekteyiz. Hepsinin ortak noktası nefes borusu, yemek borusu ve iki damarın kesilmesi olmuştur.

İhtilafın sebebi ise, bu konuda nakledilmiş bir şartın olmamasıdır. Bu konuda yalnızca iki rivayet gelmiştir. Birincisi, sadece kanın akıtılmasının gerekliliği; diğeri de kanın akıtılmasıyla birlikte damarların kesilmesidir.<sup>26</sup> Râfi‘ b. Hadîc hadisinde Peygamber (s.a.v) **“Üzerine Allah’ın adı anularak kanı akıtılan hayvanı ye!”** buyurmuştur.<sup>27</sup> Ebû Ümâme ise Peygamber’den (s.a.v) şu hadisi rivayet etmiştir **“Diş ve tırnakla kesme hariç damarları kesen her keskin alet (helal kılar).”**<sup>28</sup>

### 3.1.5. Üzerine Besmele Getirilmeyen Hayvanın Yenmesi

Hanefiler, Müslüman ve Ehl-i Kitap’ın kestiklerinin helal olduğu hususunda ittifak etmiştir.<sup>29</sup> Ayrıca kasten besmele getirilmeksizin boğazlanan hayvanın, eti yenilmeyen leş hükmünde olacağı ve unutulmuş besmele getirilmeyen hayvanın etinden ise yenilebileceğine dair görüş birliğine varmışlardır.<sup>30</sup> Ancak Ehl-i Kitap hakkında farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre besmeleyi getirmemenin hükmü hususunda Müslüman ile Ehl-i Kitap eşittir.<sup>31</sup>

Kerhî’ye göre Ehl-i Kitap’tan biri, kasten besmeleyi terk ettiği zaman kestiği yenilmez, fakat unutulmuş kestiğinde Müslümanınkindinde olduğu gibi yenilir.<sup>32</sup>

Mâlikîlere göre<sup>33</sup> Ehl-i Kitap hakkında niyet şartı aranır ama besmele şartı aranmaz.

Şâfiîlere göre<sup>34</sup> Ehl-i Kitap’ın kestiği her mübah hayvan, helaldir.

Hanbelîlere göre<sup>35</sup> Müslüman ve Ehl-i Kitap’tan olanlar besmeleyi getirdiği veya unuttuğu takdirde kestikleri helal olur.

---

<sup>26</sup>*Bidâyetu’l-Müctehid*, 2/208.

<sup>27</sup> Buhârî Sahihî’nde bu hadisi tahrir etmiştir. *Bâbu Kısmeti’l-Ğanem*, No. 2488, 3/138.

<sup>28</sup> *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, 91810, 4/253.

<sup>29</sup> *Tuhfetu’l-Mulûk*, s.216; İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 8/191.

<sup>30</sup> *Mergînânî, El-Hidâye*, 4/347.

<sup>31</sup> *Mergînânî, Bidâyetu’l-Mübedî*, s.218; Aynî, *El-Binâye*, 11/535.

<sup>32</sup> Aynî, *El-Binâye*, 11/535.

<sup>33</sup> Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halil*, 3/15.

<sup>34</sup> *El-Hâvi’l-Kebîr*, 15/24.

<sup>35</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 9/402.



Sonuç olarak cumhur fukaha Ehl-i Kitab'ın boğazlama esnasında besmele getirmesini şart koşmamışken, Kerhî Ehl-i Kitab'ın kasten besmele getirmediği taktirde kestiğinin yenilmeyeceğini söyleyerek kendi görüşünde yalnız kalmıştır.

İhtilafın sebebi, bu konuda Kur'an'dan iki ayetin umumları arasında bulunan çelişmedir. Çünkü “*Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helaldir*” (Maide:5) ayeti, “*Allah'tan başkası adına boğazlananlar size haram kılınmıştır*” (Maide:3) ayetinin muhassısı olabildiği gibi, ikinci ayet (Maide:5) de birinci ayetin (Maide:3) muhassısı olabilir. Çünkü bu ayetlerden her birini diğerinden istisna etmek sahihtir.<sup>36</sup>

### 3.2. AV ve AVLANMA

#### 3.2.1. İhramlıya Avlaması Haram Olan Hayvanlar

Av hayvanının öldürülmesi karşılığında vacip olan mislin, onun benzer olanını ve olmayanını kapsayan bir misliyyet olduğu konusunda ihtilafa yer yoktur. Benzer olmayan misil, mana yönünden bir misliyyet olup yaratılış ve biçim bakımından benzerlik taşımayan “kıymet” hususudur.<sup>37</sup> Av ister eti yenilen bir hayvan olsun isterse yenilmeyen olsun kefaret günlerinin tümü için oruç tutmak ve bu orucu peşpeşe veya ayrı günlerde tutmak ihtilafsız caizdir.<sup>38</sup> İhramlıya deniz avı helal olmakla birlikte kara avı haram kılınmıştır.<sup>39</sup> İhramlı kimse avı öldürür veya öldürdüğüne delalet eden bir şey varsa ona ceza gerekir.<sup>40</sup> Ancak ihramlının eti yenilenlerden bir şey öldürmesi hususunda farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre Zahiru'r-Rivaye'de geçtiği üzere ihramlı kimse rahatsızlık veren hayvanlar dışında bir şeyi öldürdüğünde eğer bu, eti yenilen bir hayvansa kıymetine bakılır. Çünkü Yüce Allah “*Ey iman enler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder.*” (Maide: 95) diye buyurmuştur. Yalnız bunun bir dem miktarını aşmaması halinde olur.<sup>41</sup>

Buna göre şayet avın kıymeti iki hedy kurbanına ulaşırsa, bu durumda dilerse

<sup>36</sup>Bidâyetu'l-Müctehid, 2/213.

<sup>37</sup> Mevsilî, El-İhtiyâr, 1/167.

<sup>38</sup> Kâsânî, Bedâi'u's-Sanâi', 2/201.

<sup>39</sup> Mergînânî, El-Hidâye, 1/165.

<sup>40</sup> Mergînânî, El-Hidâye, 1/165.

<sup>41</sup> Semerkandî, Tuhfetu'l-Fukahâ', 1/422.

ikisini ceza olarak keser, dilerse hepsini sadece yiyecek olarak tasadduk eder, dilerse her yarım sa‘ yiyeceğe mukabil birer gün oruç tutar, dilerse de iki hayvandan birini keser diğerinin yerine de yemek yedirir ve oruç tutar. Böylece her üç çeşidi birleştirerek kıymeti öder veya kıymeti kadar dirhem-dinar tasadduk eder.<sup>42</sup>

Kerhî’ye göre şayet kıymeti bir hedy’e ulaşırsa, dilerse bu kıymete karşılı bir hedy alır ve onu Harem’de keser, dilerse bedel olarak yiyecek alır ve her bir fakire buğdaydan yarım sa‘ olacak şekilde tasadduk eder, dilerse de bu her yarım sa‘ karşılığı birer gün oruç tutar.<sup>43</sup>

Bununla beraber Kerhî’ye göre av, bir dem’e ulaşmayacak, hatta eti yenilenlerin aksine onlardan daha az olacaktır. Kıymeti her ne kadar iki hedy veya daha fazlasına ulaşsa da sadece bir dem’e ulaşacak kadar kıymetinin ödenmesi gerekir.<sup>44</sup>

Mâlikî<sup>45</sup>, Şâfiî<sup>46</sup> ve Hanbelîlere göre<sup>47</sup> Şâri’in belirledikleri dışında eti yenilen veya yenilmeyen kara hayvanını öldüren kimse fakih Müslümanlardan adil iki kişinin hükmedeceği şekilde onun mislini ceza olarak öder. Misliyyet ise, şekilde ve ölçü ve yakınlıkta eşit olmasıyla olur.

Sonuç olarak Hanefilerin çoğunluğu, ihramlının kıymet veya misilde muhayyer olduğu görüşünde olmuşken, Kerhî bunu eti yenilen av hayvanının hedy’in kıymetini aşmaması şartına bağlamıştır. Fakihlerin çoğunluğu ise, misli olarak ödenmesi gerektiğini savunmuştur.

İhtilafın sebebi olarak “Cezada takdir edilecek şey, av hayvanıdır” diyenler, “Çünkü benzeri bulunmadığında yiyecek takdir edilerek ceza ödenir” demişler; “Mukadder olan vacip olan kurbanlık türü hayvandır” diyenler ise, “Çünkü bir şeyin kıymeti, ancak benzeri yani şebîh’i<sup>48</sup> takdir edilmediği zaman takdir edilir” demişlerdir. Nitekim cumhur fukahaya göre vacip olan ceza misli olması iken, Ebû Hanîfe’ye göre ise avın kıymeti ile misli arasında muhayyerlik olmasıdır.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 3/34.

<sup>43</sup> Semerkandî, *Tuhfetu’l-Fukahâ*, 1/422.

<sup>44</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi*, 2/201.

<sup>45</sup> *Es-Semeru’d-Dânî*, s. 387.

<sup>46</sup> *Nihâyetu’l-Matlab*, 4/399.

<sup>47</sup> *Şerhu’z-Zerkeşi*, 3/342.

<sup>48</sup> *Bidâyetu’l-Müctehid*, 2/125.

<sup>49</sup> *Bidâyetu’l-Müctehid*, 2/123.

### 3.2.2. Avcı Hayvanı Salma Esnasında Besmele Getirmek

Hanefiler eğitilmiş köpek, pars, doğan vs. eğitilmiş avcı hayvanlarla avlanmanın caiz olduğu hususunda görüş birliğine varmıştır.<sup>50</sup> Avcı oku ava fırlattıktan sonra henüz av sağken yetiştiğinde onu boğazlayabileceği, kesmemesi halinde ise bunun haram olacağı konusunda yine aynı görüşte olmuşlardır.<sup>51</sup> Yalnız kesilecek hayvanda bir hayat emaresi olması halinde farklı görüşte olmuşlardır:

Şayet avı yakalar da boğazlama olmaksızın kesilecek hayvanda olduğu gibi onda hayat emaresi varsa onlardan bir kısmına göre helal olur. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre onu boğazlayamamışsa helal olur. Mezhebin zahir görüşüne göre boğazlama olmadıkça kesinlikle helal olmaz. Tıpkı kesemediği veya kesilecek hayvandakinden daha fazla hayat emaresi bulunması gibi.<sup>52</sup>

Kerhî Muhtasar'ında "Şayet avı yakalamaksızın yetişir de onu boğazlayacak kadar bir zaman varsa onu yiyemez. Fakat onu yakaladıktan sonra boğazlayacak vakit olmazsa onu yer. Çünkü eller boğazlamayı yapmamış ve boğazlamaya fırsat olmamıştır."<sup>53</sup>

Sonuç olarak burada Kerhî, Hanefî mezhebinin avın boğazlanmasının mümkün olmaması halinde onu yemenin helal olacağı şeklindeki zahir görüşüne muhalefet etmiş ve bu, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşüne daha yakındır. Bir kısım Hanefiler ise bunu şartsız helal görmüştür.

İhtilafın sebebi Adiy b. Hatem'in hadisine dair rivayetlerin biri hakkındaki anlayışa döner. Peygamber (s.a.v) kendisine "**Şayet daha canlı iken ona yetişirsen onu kes ama yetiştiğinde ölmüş ve av köpeği ondan yememişse o zaman yiyebilirsin.**"<sup>54</sup> İbrahim en-Nehâî "**Daha canlı iken ona yetiştiğin zaman eğer sende bıçak yoksa onu öldürene kadar köpekleri sal!**" demiştir ki, Hasen Basrî de "**Sizin için tuttuklarından yiyin**" (Maide:4) ayetinin umumundan dolayı bu görüştedir.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Mergînânî, *Bidâyetü'l-Mübtedî*, s.227.

<sup>51</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/57.

<sup>52</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 6/470.

<sup>53</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru'r-râik*, 8/254.

<sup>54</sup> Müslim Sahihi'nde bu hadisi tahrir etmiştir. *Bâbu's-Sayd fi'l-Kelâmi'l-Mualleme*, No. 1929, 3/1531.

<sup>55</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/11.

### 3.2.3. İhramlının Ölü Et Yemesi

İhramlı kişi av hayvanını öldürmek zorunda kalır da öldürdüğünde ceza ödemesi gerektiği konusunda Hanefiler görüş birliğine varmış,<sup>56</sup> ancak zorda kalan ihramlının leş ile av hayvanı arasında hangisini yiyeceği konusunda farklı görüşte olmuşlardır:

Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre bu kişi avı bırakıp leşi yer, Ebû Yûsuf'a göre ise avı yer ve kefarecini öder.<sup>57</sup>

Kerhî'ye göre ihramlı, ikisi arasında muhayyerdir.<sup>58</sup>

Hanefiler'den bazılarına göre av ve insan etini bulduğunda insan etini yemez. Eğer av ve köpek etini bulursa köpek etini yer.<sup>59</sup>

Şayet bir müslümanın malı ile sağ olan av hayvanı arasında kalırsa avı yer. Çünkü av, Allah hakkından dolayı haramken; mal, kul hakkından dolayı haramdır. Dolayısıyla kul hakkından sakınma tercih edilir.<sup>60</sup>

Kerhî'ye göre bir müslümanın malı ile ölü hayvan eti arasında zorda kalırsa onun malını yer. Çünkü tazmin etmek şartıyla zaruret halinde başkasının malını almak mübah olduğu gibi zaruret durumlarında leş yemek de mübahtır.<sup>61</sup>

Mâlikîlere göre<sup>62</sup> zorda kalan ihramlı, açlıktan öleceğinden korkarsa avlamaksızın leş yer.

Şâfiîlere göre<sup>63</sup> ihramlı zorda kalır da avı kestikten sonra yerse tazmin eder.

Hanbelîlere göre<sup>64</sup> ihramlı zorda kalır da hem av hem de leş bulursa, leşi yer.

Sonuç olarak Mâlikî ve Hanbelîler, "ihramlı kimse avlamaksızın leşi yer" şeklindeki Hanefilerin çoğunluğunun görüşünde muvafık olmuşken, Kerhî ihramlıyı ikisi arasında muhayyer bırakmıştır.

<sup>56</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/68.

<sup>57</sup> Zebîdî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/176.

<sup>58</sup> Aynî, *El-Binâye*, 4/401.

<sup>59</sup> Zebîdî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/176.

<sup>60</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru'r-râik*, 3/39.

<sup>61</sup> Zebîdî, *el-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/176.

<sup>62</sup> *El-Kâfi fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*, 1/391.

<sup>63</sup> *Tuhfetu'l-Muhtâc*, 4/185.

<sup>64</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 3/293.

### 3.2.4. İhramlının Fevâsık Diye Tabir Edilen Hayvanları Öldürmesi

Kişi ihramlı olsun veya olmasın Harem’de yılan, fare, akrep, çaylak ve kuduz/saldırgan köpeği öldürmesi halinde bir ceza ödemeyeceğine dair Hanefiler aynı görüşte olmuşlardır. Çünkü bunların öldürülmesi mutlak olarak mübahtır.<sup>65</sup> Ancak kuduz köpek hakkında farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefiler’den bazılarına göre kuduz köpek demek insanlara saldıran, onları ısırın ve insanlardan neredeyse kaçmayan hayvan demektir. Aslan, kurt, pars ve kaplan da bu manaya girer. Dolayısıyla nas ile varid olanların hükmü, delalet yoluyla varid olanlar için de geçerlidir ki bu Kerhî’nin görüşüdür.<sup>66</sup>

İmam Tahavî ise, ikisini ayırt ederek kurdu fevasık’tan (zarar vericiler) saymamış, kuduz olan ve olmayan hayvan evcil veya vahşilik yönünden fark etmemekle birlikte hadise uyarak köpeği saldırganlıkla kayıtlamıştır. Çünkü kuduz olmayanı av olmadığından herhangi bir ceza gerekmez.<sup>67</sup>

Etrâzî “Kurt, hadis kitaplarındaki sahih rivayetlerde zikredilmediğinden Tahavî’nin rivayetine göre olursa onun öldürülmesi mübah olmaz, Kerhî’ninkine göre ise mübah olur” demiştir.<sup>68</sup>

Mâlikîler<sup>69</sup> aslan, kaplan, pars gibi saldırgan ve yırtıcıları, Resulullah (s.a.v)’in Hill ve Harem’de öldürülmesini mübah kıldığı “kuduz köpek” türünden saymıştır.

Şâfiîlere göre<sup>70</sup> ihramlı kimse yılan, akrep, fare, çaylak, karga, saldırgan köpek ve yırtıcılardan küçük veya büyük ona benzeyen kaplan, pars ve kurdu öldürmesinde ceza yoktur.

Hanbelîlere göre<sup>71</sup> aslan, kaplan, kurt ve genellikle kuş yiyen ve tencere deviren kedi, saldırgan köpek hükmündedir.

Sonuç olarak Kerhî’ye göre kuduz köpek kavramından anlaşılan şey insanlara saldıran hayvanlardır. Cumhur fukaha da aynı görüşte olmuştur. Hanefiler’den bazıları

<sup>65</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/90; İbn Mâze, *El-Muhîtu’l-Burhânî*, 2/437.

<sup>66</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 2/197; İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 3/36.

<sup>67</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 3/36.

<sup>68</sup> Aynî, *El-Binâye*, 4/391.

<sup>69</sup> *El-Beyân ve’t-Tahsîl*, 4/15.

<sup>70</sup> *Muhtasarü’l-Müzenî*, 8/169.

<sup>71</sup> *El-Mubdi’*, 5/51.

ise örneğin kurt gibi bazı yırtıcı hayvanları bu kavramın dışında tutmuşlardır.

İhtilafın sebebi ise, ilgili hadisin hass olup onunla hass kastedilmesi veya hass olup kendisiyle âmm kastedilmesidir.<sup>72</sup>

### 3.2.5. İhramlının Kirpi Öldürmesi

Hanefiler, ihramlının fare, yılan, akrep, böcek, kertenkele, cırcır böceği, hamam böceği vb. yerdeki zararlı hayvanları öldürmesinde bir sakınca olmadığına dair aynı görüşte olmuşlardır. Çünkü bunlar av değil aksine yeryüzü haşereleridir.<sup>73</sup> Kirpi hakkında ise farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefiler'den bazılarına göre kirpi zararlı sürüngen olduğundan öldürülmesinde bir sakınca yoktur. Hatta Ebû Yûsuf "Gelincik, yırtıcı sürüngenlerdendir" demiştir. Sürüngenler insanlardan ayrı yaşamadıklarından ceza gerektiren av değildir.<sup>74</sup>

Ebû Yûsuf bir görüşünde "Kirpi, eziyeti ilk başlatan olmadığı halde vahşi türden olduğundan öldürülmesi halinde ceza vardır."<sup>75</sup>

Kerhî, Muhtasar'ında "Kirpi ve böcek gibi yer hayvanları av hükmünde olmadığından bunlarda ihramlı için bir ceza yoktur. Arap tavşanı ve kedi ise av hayvanı olduklarından bunlar rahatsızlık vermeyi başlatmadıkça kefarete verilir. Kurt, tilki, fil, domuz ve maymun da aynı şekildedir."<sup>76</sup>

Mâlikî<sup>77</sup> ve Şâfîliler, ihramlının kirpiyi öldürmesi ile ilgili hükmü zikretmeleri hariç kirpinin yenilmesinde bir sakınca görmezler.

Hanbelîler<sup>78</sup> ise, ihramlının kirpiyi öldürmesini mübah görmekte-dirler.

Sonuç olarak Hanbelîler, Ebû Yûsuf'un aksine Kerhî'nin ihramlının kirpiyi öldürmesinin mübah olması şeklindeki görüşüne katılmıştır.

<sup>72</sup> *Bidâyetu'l-Müctehid*, 2/128.

<sup>73</sup> *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/175.

<sup>74</sup> *Serahsî, el-Mebsût*, 4/93.

<sup>75</sup> *Kâsânî, Bedâi'u's-Sanâi'*, 2/196; *Aynî, El-Binâye*, 4/394.

<sup>76</sup> *İbn Mâze, El-Muhîtu'l-Burhânî*, 2/438.

<sup>77</sup> *El-Müdevvene*, 1/450.

<sup>78</sup> *El-Udde Şerhu'l-Umde*, s.488.

### 3.2.6. İhramsız Kimsenin Avı Boğazlaması

Hanefiler, ihramsız kimsenin Hill’de avı yakalayıp kestiğinde ihramlının ondan yemesinde bir sakınca olmadığı konusunda görüş birliğine varmış<sup>79</sup> ve ayrıca ihramsızın Harem’e ait bir avı kesmesi halinde kıymetini ödemesi gerektiği ve ceza olarak oruç tutamayacağına dair yine aynı görüşte olmuşlardır.<sup>80</sup> Ancak ihramsızın Harem’de bulunan avı kesmesi hususunda farklı görüşte olmuşlardır:

Kerhî “İhramsızın kestiği bu av, leştir” demişken, bir başkası bunun “mübah” olduğunu söylemiştir.<sup>81</sup>

Kâdihân bu etin yenilmesinin tenzihen mekruh olduğunu, Cürçânî ise haram olmadığını söylemiştir.<sup>82</sup>

Mâlikîlere göre<sup>83</sup> ihramsızın Harem’de kestiği caizdir.

Şâfiîlere göre<sup>84</sup> eğer Harem’e ait avlardan birini kesmişse ondan yemesi helal değildir.

Sonuç olarak Şâfiîler, Kerhî’nin ihramsızın Harem’deki avı kesmesi halinde ondan yemesinin helal olamayacağı şeklinde görüşü ile muvafikken, Mâlikîler ile bir kısım Hanefiler ondan yemesinin caiz olacağı görüşünde olmuşlardır.

İhtilafın sebebi yemenin yasaklanması öldürme şartından dolayı mı yoksa yasak her birisi sebebiyle midir? “*O, ancak Allah’ın sizi rızıklandığı bir yiyecektir*”<sup>85</sup> şeklindeki Ebu Katâde hadisini esas alanlar “Bu yasak, öldürme ile beraber onu yemeye ilişkindir” demişlerdir. İbn Abbas hadisi olan “*Peygamber (s.a.v) Ebvâ veya Veddân’da iken kendisine yabani bir eşek hediye ettiğinde onu geri çevirdi ve ‘Onu yalnızca ihramlı olduğumuz için kabul etmedik’ buyurdu*”<sup>86</sup> şeklindeki hadisi esas alanlar ise “Yasak, ayrı ayrı her ikisine ilişkindir” demişlerdir.<sup>87</sup>

<sup>79</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu’l-Burhânî*, 2/442.

<sup>80</sup> Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/68.

<sup>81</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 3/40.

<sup>82</sup> İbn Âbidin, *Reddu’l-Muhtâr*, 2/571.

<sup>83</sup> *Eş-Şerhu’l-kebir*, 2/79.

<sup>84</sup> Şirazi, *El-Mühezzeb*, 1/399.

<sup>85</sup> Buhârî bu hadisi Sahihî’nde tahrir etmiştir. *Bâbu Mâ Kile fi’r-Rimâh*, No. 2914, 4/41.

<sup>86</sup> Buhârî bu hadisi Sahihî’nde tahrir etmiştir. *Bâbu Kabûlu Hediyyeti’s-Sayd*, No. 2573, 3/155.

<sup>87</sup> *Bidâyetu’l-Müctehid*, 2/96.

### 3.3. YEMİN VE ADAK

#### 3.3.1. Yemin Çeşitleri

Hanefiler, Allah adına yemin etmenin Kitap, Sünnet ve icma ile sabit olduğuna dair aynı görüşte olmuşlar,<sup>88</sup> ancak yeminin çeşitleri konusunda farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre Allah adına yemin şer‘î örfte üç çeşit olup bunlar: Gâmus, lağv ve münakid yemindir.<sup>89</sup>

Kerhî’ye göre yeminler geçmiş ve gelecek şeklinde ikidir. Kâsânî ise “Bu ayırım sahih değildir. Çünkü kendisiyle yemin edilen şeyin tüm cüzlerini kapsaması, yeminin sıhhat şartındandır.<sup>90</sup>

Mâlikîlere göre<sup>91</sup> Allah adıyla yemin etme üç çeşit olup bunlardan lağv ve gamus yemininde kefarete gerekmezken, gelecek ile ilgili işler hakkında yapılan münakid yemininde ise kefarete gerekmektedir.

Şâfîlilere göre<sup>92</sup> yemin iki çeşit olup birincisi geçmiş hakkında yapılan, diğeri de gelecek hakkında yapılan davranışlar üzere yapılan yemindir.

Hanbelîlere göre<sup>93</sup> yemin, münakid ve gayr-ı münakid şeklinde iki kısımdır.

Sonuç olarak Şâfîliler, Kerhî’nin yemini geçmiş ve gelecek şeklinde yaptığı ayırımında muvafikken, Mâlikî ve Hanefiler yemini üçe ayırmışlardır.

#### 3.3.2. Yeminin Tekrarı

Üzerine yemin edilen şey zikredilmeksizin Yüce Allah’ın adı zikredilip sonrasında ikisinin birlikte zikri tekrarlandığı zaman, eğer iki isim arasına atıf harfi girmemişse –ihtilafsız- bu, sadece bir yemin olur.<sup>94</sup> Ancak kişi yemini zikredip atıf harfiyle yemini tekrar etmesi hususunda farklı görüşte olmuşlardır:

<sup>88</sup> Zeylaî, *Tebyînü ’l-hakâik*, 3/107.

<sup>89</sup> Zebîdî, *El-Cevheretu ’n-Neyyire*, 2/191.

<sup>90</sup> Kâsânî, *Bedâi ’u’s-Sanâi*, 3/3.

<sup>91</sup> *El-Kâfî fî Fikhi Ehli ’l-Medîne*, 1/446.

<sup>92</sup> Rüyânî, *Bahru ’l-Mezheb*, 10/370.

<sup>93</sup> *El-Hidâye alâ Mezhebi ’l-Îmâm Ahmed*, s.556.

<sup>94</sup> Kâsânî, *Bedâi ’u’s-Sanâi*, 3/9.



Hanefilerin çoğunluğuna göre her iki yemini zikredip ardından atıf harfini kullanarak كذا والرحمن لا أفعل كذا “Allah’a yemin olsun ki bunu yapmayacağım, Rahman’a yemin olsun ki bunu yapmayacağım” şeklinde tekrar ettiğinde veya atıf harfi kullanmadan كذا والله لا أفعل كذا والله لا أفعل كذا şeklinde tekrar ettiğinde kesin olarak bu iki yemindir. Bunu ister iki mecliste isterse bir mecliste söylemiş olsun, iki kefarete öder.<sup>95</sup>

Şayet bir kimse والله لا أفعل كذا “Vallahi bunu yapmayacağım” veya والله لا أفعل كذا der ve “İkinci yeminle birincisinden haber vermeyi kastettim” derse Kerhî’ye göre bu kişi tasdik edilir. Çünkü Yüce Allah’ın adı ile olan yeminle ilgili hüküm, kefarete gerektirir, kişi ile Allah arasında olan bir iştir ve yemin lafzı cümlelerde değişik anlamlara hamledilir. Şayet zahirin aksine olursa bu durumda kişi ile Allah arasındaki işlerde bu kişi tasdik olunur.<sup>96</sup>

Ebû Hanîfe’nin her bir yemin için kefareti gerekli görmediğini, bir ve farklı mecliste edilen yemini sadece bir yemin saydığı rivayet edilmiştir. Eğer bir kimse için “ikinci yeminle birincisini kastetmiştir” derse Allah adına yaptığı yemin kabul edilmez.<sup>97</sup>

Mâlikî<sup>98</sup>, Şâfiî<sup>99</sup> ve Hanbelîlere göre<sup>100</sup> bir kimse “Vallahi Vallahi Vallahi filanca ile konuşmayacağım” deyip de sonra onunla konuşursa sadece bir kefarete gerekir. Şayet “Vallahi bunu yapmayacağım” deyip daha sonra başka bir mecliste olsa dahi “Vallahi bunu yapmayacağım” der ve bunu defalarca yapsa ona yalnızca bir kefarete lazım gelir.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu Kerhî’nin bir kişinin sadece bir iş hakkında ister bir mecliste isterse birçok mecliste defalarca yemin etmesi halinde sadece bir kefarete ödemesi gerektiği ile ilgili görüşünde hemfikir olmuşken, Hanefilerin çoğunluğu bu kişinin iki kefarete ödemesi gerektiği görüşünde olmuştur.

İhtilafın sebebi atıf vav’ındaki ortaklık olup, bazı şeyler arasında tertibi belirtmek için onunla atıf yapılırken bazen de tertip ifade etmeyen durumlar için de onunla atıf yapılır. Bu, Arap dilinde istikra bulmuş bir gerçektir. Bu yüzden

<sup>95</sup> Zeylaî, *Tebyînü ’l-hakâik*, 3/109.

<sup>96</sup> Kâsânî, *Bedâi ’u’s-Sanâi*, 3/10.

<sup>97</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu ’l-Burhânî*, 4/211.

<sup>98</sup> *El-Müdevvene*, 2/60; Hıraşî, *Şerhu Muhtasari Halil*, 3/65.

<sup>99</sup> Rûyânî, *Bahru ’l-Mezheb*, 10/359..

<sup>100</sup> *El-Kâfi fi Fıkhi ’l-İmâm Ahmed*, 4/195.

dilbilimciler bu konuda ikiye ayrılmıştır. Basra dilbilimcilerine göre atıf vav'ı ne nesak ne de tertip için olup yalnızca cem'/bir araya getirme içindir. Kufelilere göre ise nesak ve tertip içindir.<sup>101</sup>

### 3.3.3. Yeminde Şart Lafızlarının Kullanılması

Dilbilimcilerin zikrettiği şekilde şart edatları *إن وإذا، وإذ ما، ومتى، ومتى ما ومهما* olup bunlar yalnızca şart koşmada kullanılırken, geri kalan edatlar ise hem şart hem de onun dışında zaman anlamıyla kullanılır. Bu da, asıl ve tabiiyet alametidir.<sup>102</sup>

Kerhî bu edatlarla birlikte *كلما* kullema harfini de şart edatlarından saymakta, oysa hakikatte şart için değildir. Çünkü dilciler bunu şart edatlarından saymamakla birlikte şart manasında almışlardır. Nitekim *كل امرأة أتزوجها فهي طالق* “Evleneceğim her kadın boş olsun” ve *كل عبد اشتريته فهو حر* “Satın aldığım her köle hürdür” sözlerinde boşama ve hürriyet, şarta bağlı kılma şeklinde olmaksızın evlilik ve satın almayla ilişkilendirilmiştir. Çünkü talak, evlilik ile vasıf bulmuş kadında; hürriyet ise satın alma ile vasıf bulmuş kölede gerçekleşir.<sup>103</sup>

### 3.3.4. Yeminin Kefareti

Yeminini bozan kişinin Yüce Allah'ın ***“Bu durumda yeminin kefareti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on yoksulu yedirmek, yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir”*** sözünden dolayı yedirme, giydirme ve azat etme arasında muhayyer olduğu konusunda Hanefiler arasında ihtilaf yoktur.<sup>104</sup> Ancak asgari giydirmenin ölçüsü hakkında ise farklı görüşte olmuşlardır:

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre asgari giydirme bedenini örten elbisedir. Yani on yoksulun bedenini örten elbise demektir.<sup>105</sup>

Ebû Hanîfe “Eğer sarığın ölçüsü yaygın izar veya gömlek ölçüsünde olursa yeterlidir aksi halde yeterli olmaz” demiştir.<sup>106</sup>

Muhammed'e göre asgari ölçüsü kendisiyle namazın caiz olduğu ölçüdür ki bu

<sup>101</sup> *Bidâyetu'l-Müctehid*, 1/23.

<sup>102</sup> *Kâsânî, Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/21.

<sup>103</sup> *Kâsânî, Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/21.

<sup>104</sup> *Semerkindî, Tuhfetu'l-Fukahâ'*, 2/341.

<sup>105</sup> *İbn Nuceym, El-Bahru'r-râik*, 4/314.

<sup>106</sup> *Aynî, El-Binâye*, 6/136.

da pantolondur.<sup>107</sup>

Kerhî Muhtasar'ında “bunda sarık, takke ve pantolon yeterli değildir” demiştir.<sup>108</sup>

Zebidî ise “Pantolon sahih görüşe göre yeterli değildir. Çünkü elbisenin avret ile bedeninin diğer yerlerini örtmesi gerekir” demiştir.<sup>109</sup>

Mâlikî<sup>110</sup> ve Hanbelîlere göre<sup>111</sup> erkek için namazına kafi olacak bir elbise, kadın için ise uzun bir elbise ve başörtüsü olmalıdır.

Şâfîlilere göre<sup>112</sup> gömlek, pantolon, izar/peştamal, ridâ'/üstlük, peçe ve başörtüsü gibi kendisine elbise adı verilen şeylerdir. Çünkü nasta bir ölçü belirtilmeksizin mutlak şekilde varid olduğundan örfte elbise olarak tanımlanan şeylere hamledilir.

Sonuç olarak Mâlikî ve Hanbelîler, elbisenin “namaz için yetecek ölçüde isimlendirilen şey” olduğu şeklindeki Kerhî'nin görüşüyle aynı görüşte olmuş; Sahibeyn, elbise “bedenin tümünü örten şey” görüşünde olmuş; Şâfîliler ise elbise olarak isimlendirilen şeylerde örfü dikkate almış ki bu, Kerhî'nin “takke ve pantolon yeterli değildir” şeklindeki görüşüne daha yakındır.

İhtilafın sebebi onların, ayetteki “...*on yoksulu yedirmek*” (Maide, 90) sözü anlama şekliyle ilgilidir. Ayette giyim, yoksullara izafe edildiğinden onların durumu dikkate alınır. Lahmî “Kefareti ödeyen kişi kendi giydiğinin veya şehir halkının giydiğinin aynısını giydirmek zorunda değildir. Çünkü giydirme, ayette yedirmenin aksine mutlak ifadeyle kullanılmıştır” demiştir.<sup>113</sup>

### 3.3.5. Konuşmaya Dair Edilen Yemin

Bir kimse, filanca ile ebediyen konuşmayacağına dair yemin ederse, bunda kesinlikle ebedilik anlamı var ve bunu belirli kılmıştır.<sup>114</sup> Ancak uzunca bir süre konuşmama hakkında farklı görüşte olmuşlardır:

<sup>107</sup> Mergînânî, *El-Hidâye*, 2/319.

<sup>108</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/112.

<sup>109</sup> Zebidî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 2/195.

<sup>110</sup> Hıraşî, *Şerhu Muhtasari Halil*, 3/59.

<sup>111</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 9/545.

<sup>112</sup> Şirâzî, *El-Mühezzeb*, 3/116.

<sup>113</sup> Karâfî, *Ez-Zehîre*, 4/64.

<sup>114</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/47.

Hanefilerin çoğunluğuna göre eğer birisiyle uzun bir süre konuşmayacağına dair yemin eder de bununla bir şey kastetmişse niyetine göre yemin olur, aksi halde bir ay ve daha fazlası bir süre üzere yapılan bir yemin olur.<sup>115</sup>

Kerhî'ye göre şayet “Vallahi uzun bir süre senden uzaklaşacağım” derse bu, bir ay ve daha fazlası anlamındadır. Yargılamalarda eğer bununla daha azına niyet etmişse kabul edilmez. Çünkü ayette “*Uzun bir süre benden uzaklaş*” (Meryem: 46) şeklinde gelmiş ve bu, bir aydan fazlasını gerektirir.<sup>116</sup>

Bu meseleyi araştırdığım kadarıyla diğer fakihlerin kitaplarında bulamadım.

### 3.3.6. Yemeğe Dair Edilen Yemin

Hanefiler bir kimsenin yememe veya içmemeye dair yemin ettikten sonra sadece tatmasıyla yemininin bozulmayacağında;<sup>117</sup> bir yiyecek yemeyeceğine dair yemin ettiğinde ekmek, et, meyve ve ekmekle yapılan katık şeklinde yenilen şeylerle yemininin bozulacağında görüş birliğine varmışlardır.<sup>118</sup> Ancak yemek yemeyeceğine dair yemini hakkında farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre yemek, kendisiyle genellikle tokluk kastedilen yiyecekten ibaret olup bir veya iki lokma yenildiğinde yarı tokluk miktarını geçmedikçe bir şey ifade etmez ve her beldenin örfüne göre hareket edilir. Şayet bir kimse yemek yemeyeceğine dair yemin edip sonra süt içtiğinde; şehirliyse yemini bozulmaz, bedeviyse örfüne göre yemini bozulur.<sup>119</sup>

Kerhî'ye göre bir yemek yemeyeceğine dair yemin ettiğinde doyana kadar kuru hurma veya pirinç veyahut başka bir şey yerse yemini bozulmaz ve ekmek yemedikçe bunlar gıda değildir. Aynı şekilde ekmeksiz et yerse örfüne göre yemini bozulmaz.<sup>120</sup>

Zahir olan ise yemekten anlaşılan, çoğunlukla örfte gıda olarak addedilen şeylerdir.<sup>121</sup>

Bu, onun kaidelerinden birisine dayanmaktadır ki o kaide de şudur: “Bu sorunun

<sup>115</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/16; İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 3/838.

<sup>116</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru'r-râik*, 4/396.

<sup>117</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 2/317.

<sup>118</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 2/317.

<sup>119</sup> Mevsilî, *El-İhtiyâr*, 4/66.

<sup>120</sup> Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/563.

<sup>121</sup> *Ed-Dürü'l-Muhtâr*, 3/781.

cevabı her bir topluluğun kendi bölgesinde bildiği şeye göre olur.” Demiştir ki: “Bu meseleden olarak yemek yemeyeceğine dair yemin eden kişi sadece süt içerse Arap ülkelerinde olursa yeminini bozmuş olur.”<sup>122</sup>

Şâfîlilere göre<sup>123</sup> yemek yemeyeceğine dair yemin eden kimsenin birkaç lokma yemesiyle yemini bozulmaz. Normal olarak yediğinin yarısı kadar fazla yemesiyle yemini bozulur. Yani zaman ve mekanın değişikliği sebebiyle farklılık oluşan şeylerde yediği zaman bu böyledir. Çünkü oradaki husus, örf'e dayandığından bu kişinin öğlen veya akşam yemeği yediği tasdik edilir.

Hanbelîlere göre<sup>124</sup> yemek yemeyeceğine dair yemin eden kimse bununla yemeğin kendisini kastederse yemini de buna has olur. Yemek de gerçekte zevalden önce olduğundan yemek yemeyeceğine dair yemin eder de ardından yerse yemini bozulmaz. Çünkü yemek (ğadâ') kelimesi öğlen vaktinden gelmektedir. Dolayısıyla güneş zevale girdiğinde 'işâ (akşam yemeği) diye adlandırılır.

Sonuç olarak Şâfîliler öğlen yemeğini kişinin yiyeceği miktarla ilişkilendirmiş; Hanbelîler zevalden önceki yeme vaktiyle ilişkilendirmiştir. Bu sebeple Kerhî yemeği, içinde ekmeğin mutlaka bulunması gerektiğini söyleyerek bunlardan farklı görüşte olmuştur.

Öyle görünüyor ki İmam Kerhî'nin bu görüşte olması, yaşadığı bölgedeki yaygın örf'e göre yemeğin içeriğinde ekmeğin ihtiva etmesi hasebiyledir.

### 3.3.7. Koku Almamaya Dair Edilen Yemin

Hanefîler, bir kimsenin reyhan koklamamaya yemin edip akabinde gül veya yasemin koklaması halinde yemininin bozulmayacağı hususunda görüş birliğine varmıştır.<sup>125</sup> Ancak menekşe satın almayacağına dair yemin eden hakkında farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefîlerin çoğunluğuna göre menekşe almayacağına dair yemin eden kimse onun yağını satın alırsa yemini bozulur. Eğer yapraklarını satın alırsa yemini bozulmaz. Çünkü menekşe ismi mutlak olarak kullanıldığında onunla yağ kastedilir

---

<sup>122</sup> *Te'sîsu'n-Nazar*, s.164.

<sup>123</sup> *Tuhfetu'l-Muhtâc*, 3/389.

<sup>124</sup> *El-Udde*, s. 514; *El-Furû' ve Tashîhu'l-Furû'*, 11/36.

<sup>125</sup> Mergînânî, *El-Hidâye*, 2/338.

ve o yağı satan kişiye de menekşe satıcısı denildiğinden onu satı alan da menekşeyi almış sayılır.<sup>126</sup>

Hanefilerin bir kısmına göre menekşe veya gül almayacağına dair yemin eden kimse o ikisinin yaprağını alırsa yemini bozulur ama yağını alırsa yemini bozulmaz. Çünkü örfе göre o ikisinin yağı değil de yaprağından dolayı yemin bozulur.<sup>127</sup>

Kerhî Muhtasar’ında “Menekşe yaprağını satın aldığında da yemini bozulur. Bu, örfе göre belirlenen bir şeydir. Kufelilerin örfünde ise menekşe yaprağı satan kimseye ‘menekşe satıcısı’ denilmez ancak ‘yağ satıcısı’ denilir.” Daha sonra Kerhî Bağdatlıların örfünü delil getirerek onların menekşe yaprağını satanlara da menekşe satıcısı dediklerinden bununla yeminin bozulacağını söylemiş ve “beldemizde de bu şekildedir” demiştir.<sup>128</sup>

Kerhî’nin o ikisiyle yeminin bozulmasına dair söylediği şeyler, örfi farklılığa dayanmaktadır.<sup>129</sup>

Şâfîlere göre<sup>130</sup> menekşe veya gül koklamayacağına dair yemin eden kişi bu ikisinin yağını koklarsa yemini bozulmaz.

Hanbelîlere göre<sup>131</sup> menekşe koklamayacağına dair yemin eden kişi onun yağını koklarsa yemini bozulur.

Sonuç olarak Şâfî ve Hanbelîler, menekşe satın almayacağına dair yemin eden hususu zikretmeyip sadece onu koklamamaya yemin eden ile ilgili hususu zikretmiştir. Hanefiler ise menekşe satın almayacağına dair yemin edip onun yaprağını satın alan ile ilgili hususu tartışmış ve dolayısıyla Kerhî’ye göre yemin bozulmuş ve bu mesele, onun yaprağını satana menekşe satıcısı denildiği şekilde insanların örfüne göre tesis edilmiştir. Hanefilerin çoğunluğu ise onun yapraklarının yemini bozmayacağı görüşünde olmuşlardır.

### 3.3.8. Et Yememeye Dair Edilen Yemin

Hanefilere göre et yememeye yemin eden kimse balık dışında her hangi bir

<sup>126</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/27; İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 4/402.

<sup>127</sup> Zeylâi, *Tebyînü’l-hakâik*, 3/162.

<sup>128</sup> Aynî, *El-Binâye*, 6/255.

<sup>129</sup> *Ed-Dürü’l-Muhtâr*, 3/846.

<sup>130</sup> Rûyânî, *Bahru’l-Mezheb*, 10/503.

<sup>131</sup> *El-Hidâye alâ Mezhebi’l-İmâm Ahmed*, s. 456.

hayvanın etini yediği takdirde ihtilafsız yemini bozulur.<sup>132</sup> Ancak iç organlarını yemesi hususunda farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre işkembe, karaciğer, dalak ve akciğer gibi içyağlar dışında karındaki bir şeyi yerse yemini bozulmaz. Bu, Kufelilerin örfüne göredir. Çünkü onlar bunları et ile birlikte satarlar. Fakat bunları genellikle et ile satmayan şehirlerde ise her halükarda yemin bozulmaz.<sup>133</sup>

Kerhî'ye göre işkembe, karaciğer, kalp, böbrek, akciğer, bağırsak ve dalak gibi içorganları yerse iç yağlar hariç bunların tümünde yemin bozulur. Bu cevap Ebû Hanîfe zamanındaki Kufelilerin örfüne ve et ile birlikte satılan bölgelerin örfüne göredir. Et ile satılmayan bölgelerde ise yemini bozmaz.<sup>134</sup>

Bu, onun kaidelerinden birisine dayanmaktadır ki o kaide de şudur: “Bu sorunun cevabı her bir topluluğun kendi bölgesinde bildiği şeye göre olur.” Demiştir ki: “Bu meseleden olarak yemek yemeyeceğine dair yemin eden kişi sadece süt içerse Arap ülkelerinde olursa yeminini bozmuş olur.”<sup>135</sup>

Mâlikîlere göre<sup>136</sup> et yememeye yemin eden kimsenin et veya iç yağları yemesiyle yemini bozulur.

Şâfiî<sup>137</sup> ve Hanbelîlere göre<sup>138</sup> et yememeye yemin eden kimse, iç yağları yemesiyle yemini bozulmaz.

Sonuç olarak Şâfiî ve Hanbelîler, Kerhî'nin iç yağları yiyenin yemininin bozulmayacağı şeklindeki görüşüyle muvafık iken, Mâlikîler bu kişinin ister et yesin isterse iç yağları yesin yemininin bozulacağını söyleyerek mutlak hüküm belirtmişlerdir.

İhtilafın sebebi kendisiyle yemin edilen lafızların delaletinde ortaya çıkan ihtilaflardır. Buna göre lafzın hakiki delaletini dikkate alanlar, “yemin bozulmaz” demişken; bir şeyin ismi bazen ondan tevellüd eden şeyler için de kullanılacağı

---

<sup>132</sup> *El-Asl*, 3/280.

<sup>133</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 8/176; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 2/320.

<sup>134</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 3/58.

<sup>135</sup> *Te'sîsu'n-Nazar*, s. 164.

<sup>136</sup> *En-Nevâdir ve'z-Ziyâdât*, 4/97.

<sup>137</sup> Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 10/504.

<sup>138</sup> *El-Mubdi*, 8/95.

görüşünde olanlar ise, “yemin bozulur” demişlerdir.<sup>139</sup>

### 3.3.9. Haram Kılmaya Dair Edilen Yemin

Hanefiler, bir kimse karısına “Sen bana haramsın” dediği zaman onun niyetine bakılacağı; eğer boşamayı niyet etmişse boşama, eğer yemin niyet etmişse yeminin gerçekleşeceği hususunda görüş birliğine varmışlardır.<sup>140</sup> Ancak iki karısına “İkiniz bana haramsınız” demesinde farklı görüşte olmuşlardır:

Ebû Hanîfe’ye göre iki karısına “İkiniz bana haramsınız” deyip de ikisinden biri hakkında üç ve diğeri hakkında ise bir talak niyet ederse bu niyet sahihtir ve fetva buna göredir.<sup>141</sup>

Şayet iki karısına “İkiniz bana haramsınız” deyip onlardan birisi hakkında üç, diğeri hakkında ise bir talak niyet etmişse her ikisinde de üçer talak vaki olur. Çünkü dediğimiz gibi Kerhî ve Ebû Yûsuf’a göre bir lafzı, iki manaya hamledilmeyeceğinden o ikisinden daha şiddetlisine hamledilir ki o da talaktır.<sup>142</sup>

İhtilafın sebebi, niyet mi lafzın örfi anlamından önce gelir yoksa lafzın örfi anlamı mı niyetten önce gelir? Baskın olan lafzın örfi anlamı olduğu zaman; sadece beynûnet ile evliliğin kopmasını mı, yoksa talak sayısını mı gerektirir? diye ihtilaf etmeleridir. Niyeti önceleyenler, “Mutlak kinaye ile kesin boşama vaki olmaz” demişlerdir. Zahir örfü önceleyenler ise, niyete bakmışlardır.<sup>143</sup>

Bu meseleyi araştırdığım kadarıyla diğer fakihlerin kitaplarında bulamadım.

### 3.3.10. Büsr (Ham Hurma) Yememeye Dair Edilen Yemin

Kuyruğundan ayrılmamış<sup>144</sup> ham hurmayı (busr)<sup>145</sup> veya olgun yaş hurmayı (rutab) yemeyeceğine dair yemin eden birinin olgun hurmanın beraberinde azcık ham hurma yemesiyle her ikisi hakkında da yemininin bozulacağına dair Hanefiler arasında

<sup>139</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, 2/179.

<sup>140</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/70.

<sup>141</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 4/75.

<sup>142</sup> Zebîdî, *el-Cevheretu'n-Neyyire*, 2/197.

<sup>143</sup> *Bidâyetu'l-Müctehid*, 3/98.

<sup>144</sup> Müzenneb, kuyruğundan ayrılmamış hurma demektir. Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/60

<sup>145</sup> Busr, olgunlaşma aşamalarına göre sırasıyla; tal', halâl, belah, busr, rutab, temr şeklindedir. Busr kelimesinin tekili “busratun- busuratun” olup çoğulu “busrâtun-busurâtun” şeklindedir. “Ebsera'n-nahlu” ise, hurmanın henüz tam olgunlaşmaması anlamında kullanılır. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa*, 2/589.



ihtilaf olmamış;<sup>146</sup> ancak ham hurma yemeyeceğine dair yemini hakkında ise farklı görüşte olmuşlardır:

Ham hurma yemeyeceğine dair yemin edip kuyruğundan ayrılmamış ham hurma yiyen kişinin yemini bozulur. Aynı şekilde olgun hurma yemeyeceğine dair yemin edip olgun hurmanın beraberinde biraz ham hurma yemesiyle de yemini bozulur. Çünkü üzerine yemin ettiği şeyi hem hakiki hem de örfi anlamda yemiştir. Şayet olgun hurma yemeyeceğine dair yemin edip kuyruğundan ayrılmamış ham hurma yerse Ebû Hanîfe ve Muhammed göre yemini bozulmuş, Ebû Yûsuf'a göre ise bozulmamıştır.<sup>147</sup>

Şayet kuru hurmaya (temr) niyeti olmaksızın onu yemeyeceğine dair yemin edip kasb<sup>148</sup> veya rutab yerse Kerhî'a göre niyeti bunları yemek olmadıkça yemini bozulmaz.<sup>149</sup>

Mâlikî<sup>150</sup>, Şâfiî<sup>151</sup> ve Hanbelîlere göre<sup>152</sup> ham hurma yemeyeceğine dair yemin edip saf olgun yaş hurmayı yerse kefarete gerekmez. Aynı şekilde kuru hurma yemeyeceğine dair yemin edip olgun yaş hurmayı yemesi de böyledir.

Sonuç olarak cumhur fukaha, Kerhî'nin bir kimsenin üzerine yemin ettiği şey aynı meyveden olsa dahi değişken ve farklılık arzeden bir şey yediği takdirde yeminin bozulmayacağı şeklindeki görüşü ile aynı görüşte olmuşlardır.

### 3.3.11. “Bu Eve Girmeyeceğim” Şeklindeki Yemin

Hanefîlerin ittifakıyla “Bu eve girmeyeceğim” diye yemin edip onun damında duran kimsenin yemini bozulur.<sup>153</sup> Ancak evin girişine girmesi durumunda farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefîlerin çoğunluğuna göre evin holüne girer de üzerine kapı kapanabilse, eve girmiş sayılır ve böylece yemini bozulur. Çünkü orası da evden sayılır aksi halde girmiş sayılmaz. Çünkü orası evden sayılmaz. Şayet sadece bir ayağını içeri koysa; dışarıyla içerisi eşit seviyede ise veya dışarıyı içerisine nispetle daha aşağı ise, yemini

<sup>146</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi'*, 3/60.

<sup>147</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 8/184.

<sup>148</sup> Kasb, ağızda dağılan kuru hurmaya denilir. Ferâhidî, *El-Ayn*, 5/84.

<sup>149</sup> Zebîdî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 2/201.

<sup>150</sup> Şerhu Muhtasari Halil, 3/74.

<sup>151</sup> Şâfiî, *El-Ümm*, 7/84.

<sup>152</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 9/599.

<sup>153</sup> Mergînânî, *El-Hidâye*, 2/322.

bozulmaz. Ama eğer içerisi dışarısına nispetle daha aşağı seviyede ise, yemini bozulur. Çünkü bedeninin tümünün ağırlığı, içerideki ayağının üzerine gelir ve böylece içeri girmiş sayılır.<sup>154</sup>

Kerhî'a göre şayet kapıdan girer de kapı kapanırsa yemini bozulur. Eğer bir ayağını içeri koyup diğerini koymazsa bu ev ister alçakta olsun isterse eşit seviyede olsun yemini bozulmaz. Kudûrî bunun sahih olduğunu söylemiştir.<sup>155</sup>

Şâfiîlere göre<sup>156</sup> hol, üzerine arkadan kapının kapandığı evden bir bölümdür ve oradan giren kimse artık eve girmiştir.

Hanbelîlere göre<sup>157</sup> bir eve girmeyeceğine dair yemin eden kimse, holden girerse yemini bozulmaz.

Sonuç olarak Şâfiîler ve Hanefiler, holün evden bir kısım olması halinde yeminin bozulacağı hususunda hemfikirken, Hanbelîler bunda aksi görüşte olmuştur. Kerhî ise, Hanefilerin çoğunluğunun aksine eve bir ayağını koyanın yemininin bozulmayacağı görüşünde olmuştur.

### 3.3.12. Karısının İzinsiz Dışarı Çıkmamasına Dair Edilen Yemin

Hanımı izni olmadan dışarı çıkmaması üzere yemin edip sonra karısına bir kez izin verir ve karısı da çıkıp daha sonra ikincisinde kocasından izinsiz çıkarsa yemini ihtilafsız bozulur.<sup>158</sup> Ancak kocanın sadece bir kez izin vermeyi niyetlenmesi konusunda farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre her bir çıkış için izin gerekli olur. Şayet bir kez izin vermeyi niyetlenmişse bu kişi kazâen değil de diyaneten tasdik edilir.<sup>159</sup>

Kerhî'ye göre bir kez izin vermeyi niyetlenmişse diyaneten veya kazâen tasdik edilir. Yeminin bozulmamasının çaresi ise "Sana her seferinde çıkmaya izin verim" veya "Her ne zaman çıkarsan sana izin verdim" demesidir.<sup>160</sup>

<sup>154</sup> Mevslî, *El-İhtiyâr*, 4/57; Şeyhîzâde, *Mecma 'u'l-Enhur*, 1/550.

<sup>155</sup> Zebidî, *El-Cevheretu 'n-Neyyire*, 2/203.

<sup>156</sup> *Nihâyetu 'l-Matlab*, 18/339.

<sup>157</sup> *el-Kâfi fî Fıkhi 'l-İmâm Ahmed*, 4/200.

<sup>158</sup> Merginânî, *El-Hidâye*, 2/323.

<sup>159</sup> Bâbertî, *El- 'Înâye*, 5/111.

<sup>160</sup> Zebidî, *El-Cevheretu 'n-Neyyire*, 2/207.

Mâlikilere göre<sup>161</sup> hanımı izni olmadan dışarı çıkmaması üzere yemin eden kimse bununla yolculuğu kastetmişse ona istediği zaman istediği şekilde çıkmasına izin vermiştir ve bir kez izin yeterli olur.

Şâfîlilere göre<sup>162</sup> bir kimse karısına “İznim olmadan ya da ben izin verinceye kadar evden çıkarsan sen boşsun” derse, bu bir kez içindir ve onun izniyle çıktığı zaman koca, sözünü tutmuş olur ve karısının ikinci defa çıkmasında yemini bozulmaz.

Hanbelîlere göre<sup>163</sup> bir kimse hanımına izni olmadan dışarı çıkmaması üzere yemin ederse, bununla bir kereyi niyet etmemişse her defasında izin vermiş olarak kabul edilir.

Sonuç olarak Mâlikî ve Şâfîliler, Kerhî'nin bir defa izin vermesinin yeterli olduğu şeklindeki görüşüne katılmışken, Hanefîlerin çoğunluğu ve Hanbelîler bir kerelik izni niyet etmediği taktirde bu iznin her defasında geçerli olduğu görüşünde olmuşlardır.

### 3.3.13. “Bu Evde Oturmayacağım” Şeklindeki Yemin

Bir kimse “Bu evde oturmayacağım” şeklinde yemin edip kendisi oradan çıkarır da ailesini orada bırakırsa yemininin bozulacağına dair Hanefîler arasında ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>164</sup> Ancak eşyaların nakledilmesi hususunda farklı görüşte olmuşlardır:

Kerhî şöyle demiştir: “Bir kimse ‘Bu evde oturmayacağım’ şeklinde yemin ettiği zaman kendisi, ailesi, onunla birlikte yaşayan çocukları ve eşyaları oradan nakletmedikçe sözünde durmuş olmaz. Eğer böyle yapmayı imkanı olduğu halde o an nakletmezse Ebû Hanîfe'ye göre yemini bozulur. Tüm eşyaları nakletmesi gerektiğinden bir kazık parçası bile evde kalırsa yemini bozulur.”<sup>165</sup>

Ebû Yûsuf “Eşyanın çoğu kısmı dikkate alınır. Çünkü tümünün nakledilmesi bazen mümkün olmamaktadır” demiştir.<sup>166</sup>

Muhammed'e göre ev mobilyası<sup>167</sup> gibi kendisiyle iş görülen şeylerin nakli

<sup>161</sup> *En-Nevâdir ve 'z-Ziyâdât*, 4/265.

<sup>162</sup> Rûyânî, *Bahru 'l-Mezheb*, 10/484.

<sup>163</sup> *Muhtasaru Hirakî*, s.152.

<sup>164</sup> Semerkandî, *Tuhfetu 'l-Fukahâ'*, 2/313.

<sup>165</sup> Zebidî, *El-Cevheretu 'n-Neyyire*, 2/208.

<sup>166</sup> Kâsânî, *Bedâi 'u's-Sanâi'*, 3/72.

<sup>167</sup> Kethudâ, Türkçe bir kelime olup vali yardımcısı veya vekili demektir. *El-Mu'cemu 'l-Vasît*, 2/775.

dikkate alınır. Çünkü bunun haricindeki şeyler barınaktan sayılmaz ve bu, insanlar için daha kolaydır.<sup>168</sup>

Mâlikîlere göre<sup>169</sup> “Bu evde oturmayacağım” şeklinde yemin eden kimse tüm ailesini ve eşyasını oradan götürmelidir. Eğer bir eşyası kalırsa yemini bozulur.

Şâfiîlere göre<sup>170</sup> “Bu evde oturmayacağım ve kalmayacağım” şeklinde yemin eden kimse yemin esnasında orada olsa ve mazeret olmaksızın bir süre kalsa yemini bozulmuş olur. Şayet beklese –ailesi ve eşyasını çıkarmış olsun veya olmasın- yemini bozulur. Çünkü ailesi ve eşyası hakkında değil, kendisinin orada kalmayacağına dair yemin etmiştir.. Dolayısıyla kendisi çıkıp ailesi ve eşyasını orada bırakması halinde yemini bozulmaz.

Hanbelîlere göre<sup>171</sup> bu evde kalmayacağına, kesinlikle çıkacağına veya oradan göçeceğine dair yemin eden kimse kendisi, ailesi ve eşyasını oradan çıkarması gerekir. Şayet oradan normal çıkabilecek kadar bir süreden fazla kalırsa ve çıkmamışsa yemini bozulmuş olur.

Sonuç olarak Şâfiî ve Hanbelîler, İmam Kerhî'nin yemin eden kişinin yeminden sonra bir sürse beklemesi durumunda yemininin bozulacağına dair görüşü ile aynı görüşte olmuşlar; Mâlikîler ise, Ebû Hanîfe'nin tüm eşyalarını nakletmesi gerektiği şeklindeki görüşüyle aynı görüşte olmuştur. Ebû Yûsuf ve Muhammed ise, insanlarla kolaylığı sağlamak amacıyla tüm eşyanın naklinin şart olmadığı görüşünde olmuşlardır.

### 3.3.14. İmkansız Şeyler Yapmaya Dair Edilen Yemin

Bir kimse “Vallahi göğeye dokunacağım” veya “Vallahi göğeye çıkacağım” veyahut “Vallahi bu taşı altına çevireceğim” derse mezhebimizin her üç imamına göre buna inanırız.<sup>172</sup>

Bu söz gerçekten tasavvur edilebilir. Çünkü göğeye çıkmak imkansız olmayıp, peygamberler ve melekler de göğeye çıkmıştır. Yalnız onlardan başkasının gücü eksik

---

<sup>168</sup> Mevsilî, *El-İhtiyâr*, 4/58.

<sup>169</sup> *Et-Tâc ve'l-İklîl*, 4/470.

<sup>170</sup> *Ravdatu't-Tâlibîn*, 11/30.

<sup>171</sup> *Delîlu't-Tâlib*, s.339.

<sup>172</sup> *Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/11.

olur.<sup>173</sup>

Züfer'e göre buna inanılmaz. Çünkü bu, genellikle imkansız olduğundan imkansız olan şey, gerçeğe benzetilmiştir.<sup>174</sup> Kerhî'ye göre kişi "Vallahi göğe çıkacağım" şeklinde gücü yetmeyeceği bir şeyi yapmaya yemin ettiği zaman günahkar olur.<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 2/208.

<sup>174</sup> *El-Bahru'r-râik*, 4/359.

<sup>175</sup> *Ed-Dürü'l-Muhtâr*, 3/790.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### İMAM KERHÎ'NİN MUÂMELÂT İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

#### 4.1. BÜYÛ' (ALİŞVERİŞ) BAHSİ

##### 4.1.1. Alışveriş Şartları<sup>1</sup>

Gebe veya sağmal olmak üzere bir koyunu satın alan kimsenin yaptığı akdin fasit olduğuna dair Hanefiler görüş birliğine varmış,<sup>2</sup> ancak onun “sağmal veya memeli olma şartı” hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir:

Kerhî'ye göre şu şu kadar ölçüde sağmal olmasını şart koşarsa, bu süt ister ayrı bir malın fazlalığı olsun isterse ondan ayrı olmayan bir özellik olsun fark etmez, bu fazlalık belirsiz olduğundan tıpkı gebe olması şartıyla satın alınan hayvan gibi olur.<sup>3</sup>

Bunun sebebi, sağmalın manası, sütü bu miktarda olan veya bundan daha fazla olan ölçü şeklinde olduğunda çekişmeye sebep olduğu için bunun caiz olmamasıdır.<sup>4</sup>

Tahâvî, “Eğer koyunun sağmal olmasını şart koşarsa bu akit caizdir” görüşü ile ilgili olarak bu, arzulanan bir vasıf olduğundan satın alınacak kölede katip veya fırıncı olma şartının aranması gibi bu şekilde yapılan akdin fasit olmayacağını ve bunun şart değil de vasfı açıklama yoluyla söylenen bir ifade olduğunu söylemiştir.<sup>5</sup>

Şeyhzâde ise şöyle demiştir: “Bu, İmam Ebû Hanîfe'den nakledilen bir rivayet olup fakih Ebü'l-Leys ve Sadru's-Şehîd bu görüşü esas almış ve fetvayı buna göre vermişlerdir. Biz bunun daha uygun olduğunu belirledik. Çünkü Zâhiru'r-Rivâye'de geçtiği üzere bir sebepten dolayı geri verme mümkün olmadığında alıcı satıcıya noksanlıkla birlikte rücu eder ki en doğru olan görüş budur.”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> **Bey'**: Malın mal karşılığında karşılıklı rızaya dayanarak değişimidir. İbn Nuceym, *El-Bahru'r-râik*, 5/277.

<sup>2</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 13/19; Zebidî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/194.

<sup>3</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 13/20.

<sup>4</sup> Kemâl İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6/452.

<sup>5</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/396; Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/23.

<sup>6</sup> Şeyhzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 2/34.

Biz bu görüşü kabul ederiz fakat süte o kadar vakıf olmak ve bir şekilde bilmek satıcının elinde olmayan bir belirsizlik olduğundan bir köleyi fırıncı veya katip olması şartıyla satın alan kimse gibi olmaz. Çünkü alıcı, köleye ekmek pişirme ve yazı yazma için emrettiğinde onun durumu hemen kendini belli eder. Ama hayvanın karnının şişmesi bazen koku/gazdan dolayı olabiliyor (bu şişkinlik illa süttür ve şu kadar litredir denilemez).<sup>7</sup>

Mâlikîler<sup>8</sup> ve bir görüşe göre Şâfiîler,<sup>9</sup> sağmal olması şartıyla bir koyun satın alındığında bu alışverişin caiz olmadığı görüşündedirler.

Diğer bir görüşe göre Şâfiîler<sup>10</sup> ve Hanbelîler,<sup>11</sup> “böyle bir alışveriş belirsiz bir şart taşıdığından sahih değildir” demişlerdir.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu koyunun sağmal olması şartıyla onun alınmasının caiz olacağını söylemişken, Hanbelîler ile iki görüşünden birinde Şâfiîler, belirsiz bir vasıf taşıdığından böyle bir alışverişin caiz olmayacağı görüşünde olan İmam Kerhî ile görüş birliğine varmışlardır.

#### 4.1.2. Satın Alınan Malın Kabzedilmesi (Teslim Alınması)

Paranın ayn'ı (kendisi) karşılığında yine paranın ayn'ının alınması şeklinde alıcı ve satıcı alışveriş yaptığı ve aynı mecliste iki bedelden biri kabzedildiği zaman henüz diğeri kabzedilmeden ayrılırlarsa Kerhî'ye göre, bu durum akdi bozmaz. Çünkü iki taraf için kabzın (teslim alma) şart olması sarf (paraların alım-satımı) akdinin ilkelerinden biri olduğundan, burada ise sarf akdi olmadığından iki taraftan birinin kabzetmesi yeterlidir. Böylece kabzetmekle para borca karşılık borç olmaktan çıkar.<sup>12</sup>

Muhtasaru't-Tahâvî'nin bir şerhinde akdin batıl olmasının, onun sarf bahsi ile ilgili değil, bünyesinde riba'l-fadl'ın illetine giren iki vasfından biri olan “cins vasfı”nı bulundurduğu için burada nesâ' faizi oluşmasından dolayı olduğu söylenmiştir.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Bâbertî, *El-İnâye*, 6/333.

<sup>8</sup> *El-Müdevvene*, 3/309.

<sup>9</sup> *El-Mühezzeb*, 2/48.

<sup>10</sup> *El-Mecmû*, 12/92.

<sup>11</sup> *Keşşâfu'l-Kinâ*, 3/190.

<sup>12</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 5/237.

<sup>13</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 7/190.

Mâlikîlere göre<sup>14</sup> paranın para mukabilinde ölçüp biçilmeden, belli bir vakte kadar süre belirlenmeden, gelişi güzel alım-satımının yapılması uygun değildir.

Şâfiîlere göre<sup>15</sup> paralarda belli bir süreye kadar selef (ödünç/faizsiz borç vermek) yapmakta, faiz içeren bir husus bulunmadığından dolayı bir sakınca yoktur.

Hanbelîlere göre ise<sup>16</sup> paralarda selem (selef ile aynı) yapmak, sarf akdine benzediğinden sahih olmaz.

Sonuç olarak Mâlikî ve Hanbelîler selef ve belli bir süreye kadar yapılan karşılıklı para alışverişlerinin batıl olduğu görüşünde olmuşken, Şâfiîler paralarda selef yapmakla akdin bozulmayacağı hususunda Kerhî ile aynı görüşte olmuşlardır.

#### 4.1.3. Müşteri Tarafından İtiraz Edilen Ayıplar (Kusurlar)

Eğer kusur yalnızca doktor ve veterinerler tarafından bilinebilecek bir şey olursa, o zaman Yüce Allah'ın **“Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun!”** (Nahl: 43) sözüyle sabit olur ki onlar bu meselede yete belirtilen “bilenler” sınıfındadır ve onlara danışılır.<sup>17</sup> Peki bilenler sınıfı hususunda kişi sayısı şartı var mıdır?

Kerhî “Muhtasar”ında gerekli kişi sayısının şart olduğunu, bunun ancak tanıklığı şer‘an kabul edilenlerden iki kişinin sözüyle sabit olacağını söylemiştir. Kadı el-İsbîcâcî de Muhtasarı't-Tahâvî şerhinde aynı şekilde söylemiştir. İmam Semerkandî ise bir eserinde sayının şart olmayıp içlerinden adil olan Müslüman birinin sözüyle de bunun sabit olacağını ifade etmiş ve Şeyh İmam Zâhid Ebû'-Maîn de el-Câmi‘u'l-Kebîr adlı eserinde aynı şekilde söylemiştir.<sup>18</sup>

Birinci görüşün delili, genel tanıklıklarda sayının dikkate alınmasını gerektiren naslardır. Çünkü bu şahitlik, yargının gereklerinden olduğu için onsuz yargı olmaz. Düşünsene ayıp satıcı ve alıcının yanında ispat olunmadıkça hakim iadeye hükmetmez. Dolayısıyla şahitlik yargının gereklerinden olduğundan bunda sayı şartı aranır.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> *Et-Tehzib*, 3/88.

<sup>15</sup> Şâfiî, *El-Ümm*, 3/33.

<sup>16</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 5/14.

<sup>17</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ'*, 2/96.

<sup>18</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 13/110; Aynî, *El-Binâye*, 8/108.

<sup>19</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 5/278.



İkinci görüşün delili, bu tanıklık yargı ile ilgili olmayıp onunla sadece dava sahih olduğundan bu hususta sayı şartı aranmaz. Üstelik tanıklıkta kişi sayısı şartının aranması, gerekçesi akılla kavranılamayan taabbüdî nitelikte olduğu sabit olmuştur. Çünkü Müslümanın verdiği haberlerde doğrunun yalana üstünlüğü sayıya dayanmaz, aksine adalet vasfına sahip olmakla ispat edilir.<sup>20</sup>

Mâlikî,<sup>21</sup> Şâfiî<sup>22</sup> ve Hanbelîlere<sup>23</sup> göre sayı şart olmayıp, sadece doktorların bilebileceği ayıplarda bir doktorun olması yeterlidir.

Sonuç olarak Kerhî, alimlerin çoğunluğunun savunduğu sadece doktorların bilebileceği ayıplarda sayıyı şart koşmanın gerekli olduğu şeklindeki görüşe karşı kendi görüşünde yalnız kalmıştır.

#### 4.1.4. Görme Muhayyerliği

Müşteri, satın alacağı bir şeyi görmediği sürece kendisi için görme muhayyerliğinin meşru kılındığına dair fakihler arasında görüş birliği olduğundan böyle bir satın alma caizdir ve alıcı için muhayyerlik hakkı doğar.<sup>24</sup> Ancak bu muhayyerliğin her hangi bir süreyle sınırlı olup olmamasında farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefîlerin bir kısmı demiştir ki: “Malı gördükten sonraki görme muhayyerliği, onu ortadan kaldıran bir şey bulununcaya kadar ömür boyu devam eder. Böylece muhayyerlik bozulmadıkça olduğu gibi kalır ve akit feshedilemez. Bu, Kerhî'nin de tercih ettiği görüştür. Çünkü bu muhayyerliğin sübutunun sebebi, malın rıza olmaksızın kabul edilmesinin engellenmesi ve bu sebep kaldığı sürece muhayyerlik hükmünün de kalmasıdır.”<sup>25</sup>

Hanefîlerin diğer bir kısmı ise “Malı gördükten sonra onu feshedebilecek aşamaya kadar olan süre ile devam eder. Ancak müşteri malı gördükten sonra feshetmeye imkanı olsa ama feshetmezse, ortada muhayyerliği düşüren sebepler bulunmasa bile artık onun muhayyerliği düşer.” demiştir.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Kâsânî, *Bedâi 'u's-Sanâi'*, 5/278.

<sup>21</sup> Karâfî, *Ez-Zahîre*, 10/240.

<sup>22</sup> *Nihâyetu'l-Matlab*, 12/36.

<sup>23</sup> *Şerhu'z-Zerkeşi*, 7/396.

<sup>24</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ'*, 2/81.

<sup>25</sup> Kâsânî, *Bedâi 'u's-Sanâi'*, 5/295.

<sup>26</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ'*, 2/81.

Mâlikî<sup>27</sup> ve Şâfiilere<sup>28</sup> göre, görme muhayyerliği süresizdir.

Hanbelîlere göre ise<sup>29</sup> görme muhayyerliği hakkında hadisi şerif olduğundan dolayı o muhayyerlik fevren (bir an önce) olmalıdır. Onlardan bir görüşe göre de "Akdin gereği olarak var olan bir muhayyerlik olduğundan süresi akit meclisi ile sınırlıdır ve bu, tıpkı meclis muhayyerliği gibidir." denilmiştir.

Hanbelîler, görme muhayyerliğinin süreli olduğu görüşünü benimseyen bir kısım Hanefîlerle aynı görüşte olmuşken, Mâlikî ve Şâfiiler görme muhayyerliğinin süresiz olduğu görüşünde olan Kerhî ile aynı görüşte olmuşlardır.

Buradaki ihtilafın sebebi, kişinin vasıflarıyla bir şeyi bilmesinin, hissi (göz) ile gördüğü şeyi bilmesinden az olması, o şeyin satımında etki edecek (caiz kılmayacak) kadar o şey hakkında bilgisizlik sayılır mı, sayılmaz mı böylece o şeyin o kimseye satışı gararı çok olan satılardan olur mu, olmaz mı diye ihtilaf etmeleridir.<sup>30</sup>

#### 4.1.5. Satın Alınan Malın Değiştirilmesi

Görmediği bir şeyi satın alan kimsenin yaptığı alışveriş caizdir ve aldığı şeyi gördüğü anda muhayyerlik hakkı bulunduğundan dilerse tam bedeli ile o şeyi alır, dilerse de geri verir.<sup>31</sup> Fakihler, alıcının satın aldığı maldan bir şeyi değiştirmesi halinde ise farklı görüşte olmuşlardır:

Satın aldığı şey bir elbise ise ve eliyle onu daha kırmızı, sarı ve benzeri bir renge boyamışsa, Kerhî'ye göre satıcının mal üzerindeki hakkı kıymete dönüşür. İmam Muhammed'den gelen bir rivayette o, "Satıcı muhayyer olur ve dilerse malını o şekilde geri alır ve ona ilave edilen boyanın bedelini öder, dilerse de malın kıymetini öder ki sahih olan da budur. Çünkü fasit olan bir alışverişle malı kabzetmek, onu gasp ile kabzetmek gibidir." der.<sup>32</sup>

Mâlikîlere göre<sup>33</sup> alıcı satın aldığı mala boya, dikiş vb. işlerle kendi parasından kattığı bir şeyle o malda noksanlık oluşmadan artarsa; bu durumda ya ikisini bir sayıp

<sup>27</sup> *Hâşiyetu's-Sâvi*, 3/44.

<sup>28</sup> *el-Beyân*, 5/34.

<sup>29</sup> *El-Kâfi*, 2/9.

<sup>30</sup> *Bidâyetu'l-Müctehid*, 3/174.

<sup>31</sup> *Mergînânî*, *El-Hidâye*, 3/34.

<sup>32</sup> *Kâsânî*, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 5/303.

<sup>33</sup> *Hıraşî*, *Şerhu Muhtasari Halil*, 5/141.

eski kusurun bedelini satıcıdan alır ya da malı iade eder ve boyanmamış değerinin üzerine sonradan boyaması sebebiyle artan değerde satıcı ile ortak olur.

Şâfiîlere göre<sup>34</sup> alıcı satın aldığı malda -ki bu onardığı bir ev veya boyadığı bir elbise olabilir- kendi tarafından bir şey kattıktan sonra o malın kusurunu öğrenirse, bu durumda malı noksanlaştırmadan fazlalığı gidererek asli haline döndürebilecekse o fazlalığı çıkarır ve asli şekliyle satıcıya geri verir. Eğer bunu beceremezse, satıcı kendi malını geri almaya ve ziyade kısma ortak kalmaya razı olursa malını geri alır, ama o şekilde kabul etmezse de malı müşterinin elinde tutar ve müşteri fazlalığın bedelini alır.

Hanbelîlere göre ise<sup>35</sup> alıcı, kusurlu malın kusurunu henüz bilmeden onu boyar veya dokursa artık satıcıya iade etmeksizin ilave ettiği fazlalığın bedelini ondan alır. Çünkü aldığı malda kendi emeğiyle yaptığından bunda ortaklık iyi olmayacağından onu iade etmez.

Sonuç olarak Hanbelîler, müşterinin o malı iade etmeyeceği görüşünde olan Kerhî ile aynı görüşte olmuşken, Mâlikî ve Şâfiîler hem alıcı ve hem de satıcı için muhayyerlik hakkının olduğunda Muhammed ile aynı görüşte olmuşlardır.

#### 4.1.6. Satın Alınan Fasid Malın Kabzedilmesi

Hanefiler, alıcı fasid alışverişiyle satılan malı teslim aldığı anda ve onun her iki bedeli de mal olduğunda alıcının satılan malın kıymetine sahip olacağı hususunda görüş birliğine varmışlardır.<sup>36</sup> Ayrıca satıcının izninin olmaması veya alıcıyı ondan nehyetmesi suretiyle kabzın gerçekleşmeyeceğine dair görüş birliğine varmışlardır.<sup>37</sup> Ancak satıcının alıcıyı malı kabzetmekten nehyetmediği halde ona izin vermemesi ile ilgili farklı görüşte olmuşlardır:

Muhammed ez-Ziyâdât adlı eserinde “Alıcı alışverişin akabinde malı kabzettiği zaman satıcıdan da bir yasak bulunmazsa aynı şekilde mala sahip olur ve sanki izin, istihsânen sarîh bir şekilde verilmiş gibi mülkiyet sabit olur” demiştir.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> *El-Mecmû'*, 12/197.

<sup>35</sup> *Keşşâfu'l-Kinâ'*, 3/223.

<sup>36</sup> *Zeylâ'î, Tebyînü'l-hakâik*, 4/3.

<sup>37</sup> *Kâsânî, Bedâi'u's-Sanâi*, 5/304.

<sup>38</sup> *Zeylâ'î, Tebyînü'l-hakâik*, 4/61.

Kerhî, meşhur rivayette, mülkiyetin o şekilde gerçekleşmeyeceğini söylemiştir.<sup>39</sup>

ez-Ziyâdât'taki rivayetin delili şudur: Satıcı nehyetmeksizin alıcı, malı satıcının huzurunda kabzettğinde sabit olan akdin kabza izin vermeye delaleti olmasıyla birlikte bu, onun kabza izin verdiği anlamına gelmektedir.<sup>40</sup>

Meşhur rivayetin delili ise, kabzın izne bağlı olması ile ilgili ne bir nas bulunuyor ne de delalet yoluyla bir ispat. Çünkü biz şunu demiştik: “Bu kabzetmede fasitliği onaylama vardır ve kabzetmeye izin verilmesi beraberinde fasitliği onaylamaya izin olacağından delalet yoluyla bunun ispatı mümkün değildir.”<sup>41</sup>

Hanefî kitaplarında diğer Hanefî imamların görüşleri zikredilmemiş ve ben bu meseleyi -araştırdığım kadarıyla- diğer fakihlerin kitaplarında bulamadım.

#### 4.1.7. Fâsid Alışveriş<sup>42</sup>

Fasitlik şarap, domuz eti, Harem'de avlanan av, ihramlının avı gibi haram kılınan bir şey sebebiyle satılan mal ile ilgili olursa, bu alışveriş hiçbir mülkiyet ifade etmeyen batıl/geçersiz bir akit olur.<sup>43</sup> Fasid bir alışveriş yapan alıcının satın aldığı malda tasarruf yetkisinin olup olmaması ile farklı görüşler ileri sürülmüştür:

Irak alimlerine göre, fasid bir alışveriş yapan alıcının o malda tasarruf yetkisine sahip olması, malın ayn'ına (kendisine) sahip olmasından değil, satıcının ona izin verme/müsaade etmesinden dolayıdır. Buna delil olarak fasid akitle satın alınan cariyeye ilişkide bulunmanın caiz olmaması ve fasid akitle satın alınan yemeğin yenilmesinin helal olmamasını örneğini göstermişlerdir.<sup>44</sup>

Belh alimlerine göre, malın ayn'ına sahip olmasından dolayı o malda tasarrufta bulunması caizdir. Alıcı fasid akitle bir ev satın alıp onu kabzettikten sonra o evin hemen yanındaki başka bir ev satılığa çıkarıldığında alıcının şuf'a yoluyla diğer evi

<sup>39</sup> Aynî, *El-Binâye*, 8/201.

<sup>40</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi'*, 5/305.

<sup>41</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi'*, 5/305.

<sup>42</sup> Hanefîler demiştir ki: “Caiz alım-satımda muhayyerlik şartından hâli olduğu zaman sırf akitle mülkiyet gerçekleşir. Fasitte malın kabzı için satıcının izni olmadan sırf akitle mülkiyet gerçekleşmez. Batıl alım-satımda ise kabza izin verilse bile mülkiyet gerçekleşmez. Bkz: İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 1/200.

<sup>43</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi'*, 5/300.

<sup>44</sup> Aynî, *El-Binâye*, 8/141.

talep etme hakkının var olmasını buna delil göstermişlerdir.<sup>45</sup>

Kerhî'ye göre tüm bu tasarruflar mekruhtur. Çünkü şer'î hukuka binaen akdi feshetmesi gerekir ve bu tasarruflarda fesih hakkını iptal etmek veya ertelemek mekruhtur.<sup>46</sup> Bu, Kerhî'nin "Zimmetteki damânlar (zarar ve ziyana karşı kefalet) ancak ahz (alma) veya şart koşma durumlarından biriyle gerekir. Eğer bu ikisi yoksa damân gerekmez." şeklindeki usulüne göredir.<sup>47</sup>

Alimlerimizden kimisine göre de, mülkiyeti giderici tasarruflar, kendisi sebebiyle fesad yok olduğundan mekruh değildir. Fasid mülkiyeti onaylamayı gerektiren tasarruflar ise, mekruhtur. Sahih olan görüş ise ilkidir.<sup>48</sup>

Mâlikîlere göre<sup>49</sup> alıcıdan fasid yolla satın alınan şey, alınmaz. Yaptığı akid fesholunur, şuf'a yoluyla aldığı bir şey bile olsa yine fesholunur.

Şâfîlilere göre<sup>50</sup> alıcı alıveriş, hibe, azat etme gibi bir yolla malı kabzettikten sonra o malda tasarrufta bulunması batıl olur, geçersiz olur.

Hanbelîlere göre ise<sup>51</sup> birisi fasid akitle bir şey alıp daha sonra onda tasarrufta bulunursa, satıcı her ne kadar ona tasarrufta bulunma izni vermişse de onun yaptığı tasarruf geçersiz olur.

Sonuç olarak müşterinin satın aldığı fasid malda yapacağı tasarrufun geçersiz olması ile ilgili fakihlerin görüşleri birbirine yakın olmuş ve Kerhî'nin görüşüne de muvafıktır. Hanefîlerin çoğunluğu ise, fasid alışverişte tasarrufun geçerli olduğu görüşünde olmuşlardır.

İhtilafın sebebi damân'ın sebepleri ile ilgili ihtilafa dayanır. Onlardan kimisi bu tasarrufları, damândaki telef etme gibi,, fasid akdi de telef etmeye sebep olma gibi damânın sebeplerinden gibi görmüştür. Kimisi de fasid alışverişini damânın sebepleri gibi görmemiştir.<sup>52</sup>

---

<sup>45</sup> Aynî, *El-Binâye*, 8/141.

<sup>46</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 2/61.

<sup>47</sup> Debûsî, *Te'sîsu'n-Nazar*, 165.

<sup>48</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 2/61.

<sup>49</sup> Karâfî, *Ez-Zahîre*, 7/305.

<sup>50</sup> *El-Hâvi'l-Kebîr*, 5/316.

<sup>51</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 5/52.

<sup>52</sup> Karâfî, *Ez-Zahîre*, 6/210.

#### 4.1.8. Görme Muhayyerliği Konusu

Satılan mal elbise, binek hayvanı, karpuz, ayva, nar vb. gibi farklı büyüklükteki sayılabilir nesnelere iseler, görme muhayyerliği satın alınan malın tümünü görmedikçe ortadan kalkmaz. Çünkü bunlar farklı büyüklüktedir. Eğer satın alınan mal numune ile satışı sunulan ölçülebilir, tartılabilir şeylerdence ya da ceviz ve yumurta gibi benzer büyüklükte sayılabilen mallardansa; bunların bir kısmını görmek, tamamını görme muhayyerliğini ortadan kaldırır.<sup>53</sup> Yer altında saklı yetişen mallar hakkında ise farklı görüşlerde bulunmuşlardır:

Soğan gibi ölçülebilir satılan veya havuç ve sarımsak gibi tartı ile satılan mallardansa; Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre alıcının muhayyerliği batıl olur. İhtiyaç bunu gerektirdiğinden ve yaygın muamele bu şekilde olduğundan fetva da bu yöndedir. Ebû Hanîfe'ye göre ise, bu durumda alıcının muhayyerliği batıl olmaz.<sup>54</sup>

Kerhî burada ayrıntıya girmeden mutlak olarak şunu demiştir: “Müşteri havuç, soğan, sarımsak, safran soğanı ve buna benzer yeraltında saklı yetişen bir şeyi satın aldığı zaman onun tümünü gördüğünde muhayyerlik hakkı olur. Dolayısıyla o malın bir kısmını görmek muhayyerlik hakkını yok etmez ve şayet bir kısmını görmeye razı olursa kalan diğer kısmı için de muhayyerlik hakkı devam eder.<sup>55</sup>

Mâlikîlere göre<sup>56</sup> yeraltında saklı yetişen veya onun dışındaki malların satışında müşteri bir kısmına baktığı zaman; ev, binek hayvanı, köle ve diğer malların satışında ise satıcı malın vasfını alıcıya belirttiği zaman bu satışta bir sakınca yoktur.

Şâfiî<sup>57</sup> ve Hanbelîlere<sup>58</sup> göre ise havuç, turp, sarımsak ve soğan gibi yer altında yetişen malların satımı, yerde saklı yetişmesi sebebiyle muhayyerlik maksadını gizlediğinden caiz değildir.

Sonuç olarak Ebû Hanîfe ve Kerhî, satıcı için satılan malın bir kısmını gördükten sonra muhayyerlik hakkının olduğu görüşüyle, Şâfiî ve Hanbelîler görünmeyen malların satımı satıcıya gizli kaldığından bunu yasaklamıştır.

<sup>53</sup> Mevsîlî, *El-İhtiyâr*, 2/17.

<sup>54</sup> Mevsîlî, *El-İhtiyâr*, 2/17.

<sup>55</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 2/87.

<sup>56</sup> *El-Kâfi*, 2/678.

<sup>57</sup> *Esnâ'l-Metâlib*, 2/106.

<sup>58</sup> *El-Mubdi*, 4/161.

#### 4.1.9. Te‘âti (Lafız Olmadan Fiilî Mübadele Yoluyla Akit Kurma) Yoluyla Alışveriş

Hanefiler, te‘âti yoluyla yapılan satımın geçerli olduğuna dair görüş birliğine varmışlar,<sup>59</sup> ancak daha sonra alimler kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir:

Hanefilerin çoğunluğuna göre değerli-değersiz tüm eşyada te‘âti ile satış geçerlidir. El-Kitâb’da bu görüşe işaret eden meseleler bulunmakta ve İbni Mâze’nin dediği gibi sahih olan görüş budur.<sup>60</sup>

Kerhî ve Kudûrî’ye göre te‘âti ancak baklagil, nar, ekmek vb. değeri önemsiz şeylerde geçerli olup, değerli şeylerde te‘âti caiz değildir.<sup>61</sup>

Mâlikî<sup>62</sup> ve Hanbelîlere<sup>63</sup> göre te‘âti yoluyla yapılan alışveriş mutlak şekilde geçerlidir.

Şâfiîlerin azhar görüşüne göre<sup>64</sup> te‘âti yoluyla alım-satım ne az ne de çok şeyde caizdir.

Şâfiîlerin bir görüşüne göre ise<sup>65</sup> değersiz şeylerde caizdir.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu, değerli-değersiz ayırımı yapmaksızın mutlak olarak te‘âti yoluyla yapılan alışverişin geçerli olduğu görüşünde olmuşken, Kerhî ve Şâfiîler yalnızca değersiz şeylerde bu alışverişin geçerli olduğu görüşünde olmuştur.

#### 4.1.10. Satışı Caiz Olmayan Şeyler

Yer altında yetişen kamış, ot veya yonca, yer üstüne çıkmışsa (eğer satım anında zikredilmemişse) satışa girmez.<sup>66</sup> Söğüt ağacı dalları<sup>67</sup> ve hurma ağacı dalları<sup>68</sup> hakkında ihtilaf etmişlerdir:

<sup>59</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 19/61.

<sup>60</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu’l-Burhânî*, 6/273.

<sup>61</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 5134.

<sup>62</sup> İbn Hâcc, *El-Medhal*, 1/156.

<sup>63</sup> İbn Kudâme, *El-Muğni*, 3/481.

<sup>64</sup> *El-Mecmû’*, 9/162.

<sup>65</sup> *El-Mecmû’*, 9/162.

<sup>66</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 5/322.

<sup>67</sup> Hilâf ağacı: Söğüt ağacı olup müfredi hilafe’dir. Lâm harfinin şeddetsiz olduğunu söylemişler ve Es-Sîgânî halk dilinde hatalı olarak şeddeli okunduğunu ilave etmiştir. Bkz: *El-Misbâhu’l-Müinir*, 1/179.

<sup>68</sup> Sa’af: Hurma dalları olup daha çok kuruduğu zaman böyle denilir. Sa’afât kelimesi harekeli oluo sa’afa nın çoğuludur ve hurma dalları anlamına gelir. Kuru iken sa’afa, yaş iken şataba denilir. bkz: *El-Muhkem ve’l-Muhîtu’l-A’zam*, 1/498; *En-Nihâye*, 2/368.

Hanefilerin çoğunluğuna göre söğüt ağacı dalları satışa girmez. Çünkü bunlar, meyveden sayılmakta ve belli bir bitiş süresi bulunmaktadır.<sup>69</sup>

Kerhî, Muhtasar adlı eserinde “söğüt ağacı dallarının satışının caiz olduğunu, bu dalların sona erme süresinin aRâzî yapılarının farklı olmasına bağlı olarak çok fazla değişkenlik gösterdiğini ve dolayısıyla kıyasa en uygun olanın bunun meyveli ağaç konumunda olduğunu” söylemiştir.<sup>70</sup>

Şeyh İmam Ebûbekir Muhammed b. Fadl derdi ki: “Bana göre sahîh olan bu ağacın dallarının satımının caiz olmamasıdır. Şayet daha üst taraftan büyürse kopma yeri belirsiz olduğundan caiz değildir.<sup>71</sup>

Sonuç olarak Kerhî, Hanefilerin aksine hurma dallarının satışının caiz olduğunu söyleyerek görüşünde yalnız kalmıştır. Fakihlerin diğer kitaplarında söğüt ağacı dalları ve hurma ağacı dalları meselesi hakkında araştırma yaptım fakat bununla ilgili bir şey bulamadım.

#### 4.1.11. Satıcı ile Alıcı Arasında Çıkan Anlaşmazlıklar

Alıcı ile satıcı arasında mal ve bedel ile ilgili anlaşmazlık çıkarsa, hakim onlardan her birine diğerinin iddiasına karşı yemin ettirir.<sup>72</sup> Ancak alıcı ve satıcının karşılıklı olarak nasıl yemin edecekleri hususunda fakihler ihtilaf etmişlerdir:

Onlardan her biri diğerinin iddiasına karşı yemin ederken; satıcı “Allah’a yemin ederim ki alıcının iddia ettiği gibi ben ona bine satmadım” şeklinde, müşteri ise “Allah’a yemin ederim ki satıcının iddia ettiği gibi malı ondan iki bine satın almadım” şeklinde yemin eder. Kerhî bu şekilde zikretmiştir.<sup>73</sup>

İmam Muhammed’e göre onlardan her biri hem kendi hem de davalısının iddiasına karşı yemin eder. Satıcı “Allah’a yemin ederim ki alıcının iddia ettiği gibi ben ona bine satmadım, iddia ettiğim gibi iki bine sattım” şeklinde yemin eder. Alıcı ise “Allah’a yemin ederim ki satıcının iddia ettiği gibi malı ondan iki bine satın almadım, iddia ettiğim gibi ondan bine satın aldım.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 5/322.

<sup>70</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu’l-Burhânî*, 6/340.

<sup>71</sup> Aynî, *El-Binâye*, 8/149.

<sup>72</sup> Mergînânî, *El-Hidâye*, 3/160.

<sup>73</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu’l-Burhânî*, 6/442.

<sup>74</sup> Zeylâ’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 4/305.



Mâlikîlere göre<sup>75</sup> satıcı “malını şu şu fiyata satmadığına” veya “sadece şu fiyata sattığına” dair Allah’a yemin eder, daha sonra ise alıcı “malı şu fiyattan almadım” diye yemin eder.

Şâfîlilere göre<sup>76</sup> satıcı “Kendisinden başka ilah olmayan Allah’a yemin ederim ki malı şu fiyata satmadım, şu fiyata sattım” şeklinde olumlu ve olumsuz cümle şeklinde yemin eder. Daha sonra alıcıya “satıcı yemin etti ve sen onun üzerine yemin ettiği şeyi kabul ediyor musun?” denilir. Alıcı eğer kabul etmezse “Kendisinden başka ilah olmayan Allah’a yemin ederim ki malı şu fiyattan satın almadım” diye yemin eder. Şayet alıcı yemin etmekten çekinirse, satıcının yemin ettiği semen (fiyat) üzere alıcının aleyhine hükmedilir.

Hanbelîlerden gelen iki rivayetten birisine göre<sup>77</sup> şayet satılan malın kabzedilmesi ve ebediyet üzere yemin edilmesi hususunda anlaşmalığa düşerlerse bu durumda malda kusur olduğu halde satın aldığına veya yanında mala kusur meydana geldiğine dair yemin eder. Diğer rivayete göre ise,<sup>78</sup> “satıcının sözü yeminiyle birlikte kabul edilir” ki iki rivayetten en güçlü olanı budur.

Sonuç olarak Mâlikîler, Kerhî’nin onlardan her birinin diğerinin iddiasına karşı yemin etmesi gerektiği görüşünde hemfikir olmuşken; Şâfîliler, Muhammed b. Hasen’in onlardan her birinin hem kendi hem de davalısının iddiasına karşı yemin etmesi gerektiğine dair aynı görüşte olmuşlardır.

İhtilafın sebebi, İbni Mes‘ûd’un rivayet ettiği Resulullah’ın (s.a.v) **“Alışveriş yapan satıcı ile alıcı bir satış akdinden sonra anlaşmazlığa düşerlerse söz satıcının sözüdür, müşteri ise muhayyerdir.”**<sup>79</sup> şeklindeki hadisidir. Bu hadisi karşılıklı feshetmenin gerekliliğine ve umuma hamledenler, “Her halükarda satıcı ile alıcı karşılıklı yeminleşir ve satışı feshederler. Bunun sebebi ikisi de hem davacı, hem davalıdır” demişlerdir.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> *El-Beyân ve't-Tahsîl*, 7/501.

<sup>76</sup> *Rûyânî, Bahru'l-Mezheb*, 5/12.

<sup>77</sup> *El-Mubdi' fi Şerhi'l-Mukni'*, 4/98.

<sup>78</sup> *Şerhu'z-Zerkeşi*, 3/610.

<sup>79</sup> Sünen-i Tirmizî, *Bâbu Mâ câe izâ ihtalafe'l-beyyi'ân*, No.1270, 2/561.

<sup>80</sup> *Bidâyetu'l-Müctehid*, 3/207.

#### 4.1.12. Alışverişte Muhayyerlik

Alışverişte üç gün muhayyerlik müddetinin şart koşulması ittifakla caizdir.<sup>81</sup> Bu sürenin dört gün olarak şart koşulması caiz midir?: Ebû Hanîfe ve Züfer'e göre dört gün veya bir ay muhayyerlik şart koşulduğunda bu alışveriş akdi fasid olur.<sup>82</sup> Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre belli bir süre tayin edildikten sonra dört gün, beş gün veya daha fazlası için alıcı veya satıcı tarafından şart koşulan muhayyerlik caizdir.<sup>83</sup>

Kerhî'ye göre dört gün muhayyerlik, şart muhayyerliğine dahil olduğundan caiz değildir. Bundan hareketle muhayyerlik belli bir süre için olmadığında yapılan alışveriş caiz olmaz. Zaten şart muhayyerliği dört gün olarak belirlendiğinde Ebû Hanîfe'ye göre akit fasid olur. Bu muhayyerlik de aynı şekilde fasid olur. İbn Şucâ' ise, süreli muhayyerlik şart muhayyerliğine dahil olmadığı için bunun caiz olduğunu ve buna binaen her ne kadar süre belirlenmemiş olsa da dört gün muhayyerlik şartlı yapılan akdin caiz olduğunu söylerdi.<sup>84</sup>

Semerkandî demiştir ki: “Sahih olan Ebû Hanîfe'nin dediği gibidir. Çünkü biz şunu demiştik “Muhayyerlik üç gün süre olarak varid olduğundan, üç günden fazlası akdin ve dinin gereklerine aykırı bir şarttır ve bu ilave edilen süre kıyas ilkesi üzere kalır.”<sup>85</sup>

Mâlikîlere göre<sup>86</sup> mallarda muhayyerlik süresi farklılık gösteren malların seçiminde ihtiyaca göre belirlenen süre miktarınca olur, dört veya beş gün.

Şâfiî<sup>87</sup> ve Hanbelîlere göre ise<sup>88</sup> eğer muhayyerlik iki gün satıcı için, iki gün de alıcı için olmak üzere dört gün şart koşulursa; bu süre üç günden fazla olacağından iki gün geçtikten sonra caiz olmaz.

Sonuç olarak Ebû Yûsuf ve Muhammed muhayyerlik için bir süre şart koşmamışken; Şâfiî ve Hanbelîler, İmam Kerhî'nin muhayyerliğin üç günden fazla olmasının caiz olmayacağı şeklindeki görüşüne katılmışlardır. Kerhî süre muhayyerliğinin şart muhayyerliği kapsamında olduğunu savunarak burada

<sup>81</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/512.

<sup>82</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 2/66.

<sup>83</sup> Şeybânî, *El-Asl*, 5/124.

<sup>84</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/512.

<sup>85</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 2/66.

<sup>86</sup> *En-Nevâdir ve'z-Ziyâdât*, 6/385.

<sup>87</sup> *Rûyânî, Bahru'l-Mezheb*, 4/457.

<sup>88</sup> *Hâşiyetu'l-Büceyrimî alâ Şerhi'l-Menhec*, 2/238.

sahibeyn'in görüşüne itiraz etmiştir.

İhtilafın sebebi aslın, mefhumla çatışmasıdır. Şöyle ki: Asla göre muhayyerliğin caiz olmamasıdır. Caiz olan kısmı ise, İbn Ömer'in rivayet ettiği şu hadistir: "Resulullah (s.a.v), alışveriş esnasında aldatılan Munkız'a 'Alışveriş yaptığın zaman de ki: Aldatma/alданma yoktur' <sup>89</sup> Mefhuma göre ise, muhayyerlikten anlaşılan satın alınan malın seçilmesidir. Durum böyle olunca satılan malı seçmek için bunun belli bir süre ile sınırlandırılması gerekir. Bu da maldan mala değişiklik göstermektedir.<sup>90</sup>

İki elbiseden birini almak şartıyla on lira karşılığında ikisini satın alan kimse için üç gün muhayyerlik şartı olduğundan bu alışveriş caizdir.<sup>91</sup> Bu, Hanefilerin geneline göre böyledir.

İki elbiseden birini almak şartıyla ikisini satın alan kimse üç gün süreyle muhayyerdir. Hanefilerden kimisine göre, şart muhayyerliği zikredilmemişse akit, o iki elbiseden birisi için bağlayıcı olur, ikisini geri vermez. Şayet zikredilmişse akit o ikisinden birinde bağlayıcı olmaz, müşteri ikisini de geri verebilir. Kerhî'ye göre içinde şart muhayyerliği zikredilmediği zaman alıcı o ikisini geri verebilir. Çünkü ona göre bu muhayyerlik, bir nevi şart muhayyerliği olduğundan onda süre belirleme şarttır.<sup>92</sup>

Mâlikîlere göre<sup>93</sup> alıcıya "bu iki elbiseden birini sana sattım, dilediğini seç" demesi gibi bu satış akdinde muhayyerlik ister şart koşulsun isterse koşulmasın alıcının seçim yapmasında bir sakınca yoktur. İmam Şâfiî'ye göre muhayyerlik şartı koşsun veya koşmasın caiz değildir.

Bu söylemimizin delili, bunlardan biri üzere yapılan akdin sahih olduğu muayyen her bir cümle, bunlardan biri üzere yapılan akdin sahih olduğu gayrı muayyen cümle gibidir.<sup>94</sup>

Şâfiîlere göre<sup>95</sup> alıcı iki elbise satın aldığı anda muhayyerlik süresi içinde ikisinden dilediğini seçinceye kadar üç gün muhayyerlik şartıyla alışveriş yaparsa bu

<sup>89</sup> Buhârî Sahih'inde bunu tahrir etmiştir. *Bâbu Mâ Yukrehu mine 'l-Ğidâ' fi 'l-Bey'*, No. 2117, 3/65.

<sup>90</sup> *Bidâyetu 'l-Müctehid*, 3/226.

<sup>91</sup> Mergînânî, *El-Hidâye*, 3/32.

<sup>92</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu 'l-Burhânî*, 6/514.

<sup>93</sup> *El-Müntekâ*, 4/254.

<sup>94</sup> *El-Müntekâ*, 4/254.

<sup>95</sup> *Rûyânî, Bahru 'l-Mezheb*, 5/100.

sahih olmaz.

Hanbelîlere göre ise<sup>96</sup> tek safkada (pazarlığın bağlanması) iki şeyi satın alsa ve onların birisinde muayyen olana muhayyerliği şart koşarsa sahihtir. Ama müşteri, o ikisinden muayyen olmayanı için şart koşarsa veya alıcı ve satıcıdan birisi onu belirlememişse meçhul olduğundan akit sahih olmaz.

Sonuç olarak Mâlikî ve Hanbelîler, iki şey satın alınması hususunda muhayyerliği zikretmenin gerekli olduğu noktasında Hanefîlerle aynı görüşte olmuştur. Kerhî muhayyerlik zikredilmeksizin yapılan akdin sahih olduğunu ve satın alınan malı geri verme hakkının olduğu görüşünde olmuş, Şâfiîler ise bu alışverişi batıl görmüşlerdir.

#### 4.1.13. Kaçak Kölenin Satışı<sup>97</sup>

Satılan şeyin akit esnasında teslim edilebilir olması gerekir. Eğer teslimi mümkün değilse akit geçerli olmaz.<sup>98</sup> Kaçak kölenin satışı hakkında fakihler farklı görüş belirtmişlerdir:

İmam Muhammed, el-Asl adlı eserinde kaçak köle satışının caiz olmadığını, Peygamber'in (s.a.v) **“Resulullah (s.a.v) bey‘u‘l-hasâtu (taşı rastgele bir malın üstüne atarak üzerine düştüğü malı satmayı ve içinde garar (aldatma/aldanma) olan şeyleri satmayı yasakladı.”**<sup>99</sup> şeklindeki hadisinin bunu doğruladığını söylemiştir.

Çünkü alışverişin caiz olma şartının malın tesliminin mümkün olması iken, kaçak kölenin akit esnasında teslimi zordur.<sup>100</sup>

Şayet alıcı, kaçak köleyi tutabilecekse veya evinde yanında olursa caiz; eğer ancak hakimin huzurunda dava yoluyla elinde tutacaksa bu akit caiz olmaz.<sup>101</sup>

Kerhî'ye göre kaçak köle dönse ve sahibi onu müşteriye teslim etse bile akit geçerli olur ve yeni bir satış gerekmez.<sup>102</sup> Çünkü alışverişin sahih olması, teslim

<sup>96</sup> *El-Kâfi fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*, 2/27.

<sup>97</sup> El-Âbik: Manası “kaçan” demek olup, ابقاً فهو أبق و ابقاً فهو أبق babındandır. Ezherî demiştir ki: “el-Abk'ın manası kölenin efendisinden kaçmasıdır. El-İbâk (kesreli) tan el-Âbik ismi türetilir. Çoğulu Ubbâk olup Kâfir ve Kuffâr kalıbı gibidir.” Ba‘î, *El-Matla‘ alâ Elfazi'l-Mukni‘*, 275; Feyûmî, *El-Misbâhu'l-Münîr*, 1/2.

<sup>98</sup> Kâsânî, *Bedâi‘u's-Sanâi‘*, 5/147.

<sup>99</sup> Müslim Sahîh’inde bunu tahrir etmiştir. *Bâbu Butlânu Bey‘i'l-Hasât*, No. 1513, 3/1153.

<sup>100</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/344.

<sup>101</sup> Zebidî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/201.

<sup>102</sup> Kâsânî, *Bedâi‘u's-Sanâi‘*, 5/147.

edebilmeye bağlıdır ve feshedilmeden önce bulunmuştur.<sup>103</sup>

Kaçak köle döner ve sahibi onu alıcıya teslim ederse Muhammed'den gelen bir rivayete göre caizdir, Kerhî ve bir grup alimimiz bunu fetvada esas almıştır. Kadı el-İsbîcâcî de aynı şekilde kendi şerhinde "Kaçan köle döner ve sahibi onu alıcıya teslim ederse bu satış caizdir" demiştir.<sup>104</sup>

Mâlikî<sup>105</sup>, Şâfiî<sup>106</sup> ve Hanbelîlere göre ise<sup>107</sup> kaçak kölenin satımı caiz değildir.

Sonuç olarak İmam Kerhî, kaçak köle satış akdinin sahih olduğunu söyleyerek diğer fakihlere karşı görüşünde yalnız kalmıştır. İhtilaflarının sebebi bunun, alışverişte aşırı aldatmaya girip girmediği ile ilgilidir.<sup>108</sup>

#### 4.1.14. Havada Uçan Kuşun Satışı

İki bedelden biri veya her ikisi haram kılınan leş, kan, domuz eti ve şarap gibi şeylerden ise, bu alışveriş fasiddir.<sup>109</sup> Havada uçan kuşun satımı hakkında ise ihtilaf vardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre ele geçmeden önce mülkiyete geçemeyen türden olduğundan caiz değil ve akit batıl olur. Aynı şekilde kişi, kuşu elinden bırakıp saldıktan sonra satarsa bu teslim edilebilir olmadığından akit fasid olur. Şayet ondan sonra alıcıya teslim ederse Belh alimlerine göre caiz hükmüne dönmez.<sup>110</sup>

Ebû Hanîfe'ye göre kuşu saldıktan sonra satar ve ona teslim ederse akit sahihe döner. Kuşun mali değeri olduğundan akde konu olur ve satıcı onun teslim edemediğinden akit fasid olmakla birlikte geçerli olur. Kuş fesihten önce geri dönerse engel durum ortadan kalktığından sahihe döner. Böylece akdi yapanlar teslim etme ve teslim almaya zorlanılır. Kerhî ve bir grup arkadaşımız fetvada bunu esas almıştır. Ebu Abdillâh es-Selcî ve bir grup alimimiz ise birinci görüşle fetva verirdi.<sup>111</sup>

<sup>103</sup> Ed-Durru'l-Muhtâr, 5/71.

<sup>104</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/344.

<sup>105</sup> Mevâk, *Et-Tâc ve'l-İklîl*, 6/36.

<sup>106</sup> Nevevî, *El-Mecmû'*, 9/285.

<sup>107</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 4/151.

<sup>108</sup> *Bidâyetu'l-Müctehid*, 3/176.

<sup>109</sup> Merginânî, *El-Hidâye*, 3/42.

<sup>110</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru'r-râik*, 6/80.

<sup>111</sup> Zeylâ'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/50.

Mâlikî<sup>112</sup>, Şâfiî<sup>113</sup> ve Hanbelîlere göre ise<sup>114</sup> havada uçan kuşun satımı caiz değildir.

Sonuç olarak Hanefilerin çoğunluğu ve diğer mezhep imamları havada uçan kuşun satımını caiz görmemişken, İmam Kerhî, Ebû Hanîfe'nin "Kuşun mali değeri olduğundan havada olsa bile akde konu olur" şeklindeki görüşünü benimsemiştir.

#### 4.1.15. Bal Arısının Satışı

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre bal arısının satışı ancak kovanında bal olduğu zaman ikisi birlikte satılırsa akit geçerli olur.<sup>115</sup> Muhammed'e göre bal arısı fayda sağlayan bir hayvan olduğundan ele geçirildiğinde satımı caiz olur.<sup>116</sup>

Kudûrî şerhinde demiştir ki: "Eğer kovanında bal bulunur da alıcı içinde bal ve arı olduğu halde kovana satın alırsa<sup>117</sup> Ebû Hanîfe'ye göre caizdir ve bal arısı satışta bala tabi olmuş olur." Ebu'l-Hasen Kerhî bal arısının bal ile birlikte satımının caiz olduğunu kabul etmemiş ve demiştir ki: "Akitlerde bir şeyin başka bir şeye tabi olması için sulama hakkının yer ile birlikte olması gibi onun hukukundan olması gerekir. Burada ise böyle bir şey yoktur."<sup>118</sup>

Yani şayet kovana içinde bal ve bal arısı birlikteyken satarsa, arı bala tabi olarak caiz olur. Kerhî de bu şekilde söylemiştir.<sup>119</sup>

Mâlikîler<sup>120</sup>, bir görüşe göre Şâfiîler<sup>121</sup> ve Hanbelîlere göre ise<sup>122</sup> bal arısının hücre, kovan ve bunun dışındaki bir şey ile birlikte satımı caizdir. Çünkü buralara giriş-çıkışlarında miktarı bilinir. Bu, kovandan çıkıp uçmayacak şekilde kapalı tutulmuş zaman böyledir.<sup>123</sup>

<sup>112</sup> Hâşiyetu'l-Advî, 2/419.

<sup>113</sup> Nevevî, *El-Mecmû'*, 9/284.

<sup>114</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 4/151.

<sup>115</sup> Kuvvâre,

<sup>116</sup> Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/49;

<sup>117</sup> Bâbertî, *El-İnâye*, 6/419.

<sup>118</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/347.

<sup>119</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/347.

<sup>120</sup> *El-Fevâkih'd-Devânî*, 2/93.

<sup>121</sup> *Rûyânî, Bahru'l-Mezheb*, 5/48.

<sup>122</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 4/195.

<sup>123</sup> الكندوج fetha ile "mahzen'in benzeri şey" demektir. El-Misbâh'ta "Bu kelimedeki kâf, Arapça yapıya daha uygun olduğundan dammeli yapılır ve manası "küçük dolap" anlamında olur. (معرب كندو). *Tâcu'l-Arûs*, 6/176.

İmam Şâfiî, Sahîh adlı eserinde<sup>124</sup> bal arısının alım-satımının caiz olmadığını söylemiştir.

Sonuç olarak Kerhî bal arısını ancak kovanıyla birlikte satımını caiz görmüş, fakihlerin çoğunluğu ise bal arısını içinde bal bulunan kovanla birlikte satımını caiz görmüşlerdir.

#### 4.1.16. İncinin Satışı

Hanefiler, bir malın mütekavvim (şer'an mali değeri olan) ve teslim edilebilir olmasının alışverişin sıhhat şartlarından olduğuna dair görüş birliğine varmıştır.<sup>125</sup> İncinin satımı hakkında ise farklı görüşte olmuşlardır:

Ebû Yûsuf'tan rivayet edildiğine göre sedef içindeki incinin satımı caizdir. Çünkü sedef ancak yarıldığı zaman fayda sağladığından o yarılrsa bile inci zarar görmez.<sup>126</sup>

İmam Muhammed'e sedefin satışı hakkında sorulduğunda "Bu alışveriş caizdir ve inci olarak isimlendirilmedikçe satıcı bunu satabilir." şeklinde görüşünü belirtmiştir.<sup>127</sup>

Kerhî'ye göre sedef içindeki incinin satılması caiz değildir. Çünkü inci, ancak sedef yarıldıktan sonra teslimi mümkün olur. Ayrıca yapılan akdin ötesinde bir zarar olduğundan hükmü, tavandaki ağacın satışı gibi olur.<sup>128</sup>

Mâlikîlere göre<sup>129</sup> incinin satımı caizdir.

Şâfiîlere göre<sup>130</sup> mutemed olan görüşe göre balığın karnında bulunan inci satış hükmüne girmez. Aksine o avcınındır ancak onda delik/oyuk gibi mülkiyeti gösteren bir iz varsa ve bırakmamışsa bu durumda onun için buluntu mal hükmünde olur.

İçinde inci bulunan bir sedefî dinar karşılığında satın alan kimse, içinde inci bulursa o onun hakkıdır. Eğer bir inci bulmamışsa da alışveriş bağlayıcı olur.<sup>131</sup>

<sup>124</sup> Şîrazî, *El-Mühezzeb*, 2/18.

<sup>125</sup> Aynî, *El-Binâye*, 8/3.

<sup>126</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 5/168.

<sup>127</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/319.

<sup>128</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 5/168.

<sup>129</sup> *El-Beyân ve't-Tahsîl*, 12/18.

<sup>130</sup> *Hâşiyetu'l-Cumel alâ Şerhi'l-Menhec*, 3/195.

<sup>131</sup> Şâfiî, *El-Ümm*, 3/50.

Hanbelilere göre ise<sup>132</sup> vasfı munzabıt (değişmeyen/sabit) olmayan inci, yakut, firuze, zeberced, akik ve kristal gibi şeylerde selem sahih değildir. Çünkü bunların bedeli farklı ölçüde olmalarına göre çeşitlilik gösterir.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu incinin alım-satımını caiz görmüşken, Kerhî sahih olmadığını söylemiştir.

#### 4.1.17. Geçiş Hakkının Satışı

Yolun rakabesi/ayn'ı, yol hakkı, üst katın alt kattan bağımsız olarak tek başına satışının caiz olmadığı hususunda fakihler arasında görüş birliği bulunmaktadır.<sup>133</sup> Geçiş hakkının aRâzîye tabi olarak satışı ise, icmâen sahihtir.<sup>134</sup> Ancak geçiş hakkının tek başına satımı hususunda fakihler farklı görüşte olmuşlardır:

Ez-Ziyâdât'ın rivayetine göre bunda cehalet/bilinmezlik olduğundan caiz değildir ve Kerhî bunu fetvaya esas almıştır. Fakih Ebu Leys, bunun bir çeşit hak olduğunu ve hakların tek başına satışının caiz olmadığını söyleyerek bu görüşü doğrulamıştır. Kısmet Bölümü'nde geçen diğer rivayete göre ise, bunun caiz olduğudur ve alimlerin çoğunluğu bunu esas almıştır.<sup>135</sup>

Bu, Kerhî'nin "Aslolan bir şeyin teb'aa ve hükmen sabit olmasıdır, her ne kadar bazen kasdi olarak batıl olsa da. Yerin satışında sulama hakkı da aynı şekildedir. Şayet kasden kenarları, havayı ve suyu satarsa bu sahih olmaz" şeklindeki ilkesine göredir.<sup>136</sup>

Batıl olma yönü, bunun bir mal olmadığı; sahih olma yönü ise, buna ihtiyaç duyulmasıdır ki bu, kalıcı bir ayn'a bağlı olarak bilinen bir haktır.<sup>137</sup>

Mâlikîlerin sözünden anlaşılan, geçiş hakkının bedelinin caiz olmamasıdır. Çünkü onlar "Suyu geçirme ve akıtma hakkı, geçme hakkı ve tüm haklar mülkiyet ifade ettiğinden bunlardan amaçlanan şey te'bîd/kalıcılıktır." demişlerdir.<sup>138</sup>

Şâfîlilere göre<sup>139</sup> bir aRâzî veya yer ile birlikte geçiş hakkı, satış lafzı yoluyla kalıcı olarak temellükü ivaz (bedel) karşılığında caizdir. Bir ev veya aRâzînin geçiş

<sup>132</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 4/208.

<sup>133</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 7/350.

<sup>134</sup> Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm*, 2/173.

<sup>135</sup> Aynî, *El-Binâye*, 8/170; Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm*, 2/173.

<sup>136</sup> Debûsî, *Te'sisu'n-Nazar*, 166-167.

<sup>137</sup> Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 2/60.

<sup>138</sup> Karâfî, *Ez-Zahîre*, 6/186.

<sup>139</sup> *Tuhfetu'l-Muhtâc*, 4/240.



hakkı dahil olmadan satışı sahih değildir.

Hanbelîlerin sözünden anlaşıldığına göre geçiş hakkının tek başına ayrı olarak satılmasının caiz olmasıdır. Nitekim alışveriş konusunun şerhinde “Mutlak olarak mali değeri olan her bir ayn veya mübah bir menfaat, mübadeleye açıktır. Dolayısıyla kitabın kitap karşılığında veya bahçedeki geçiş karşılığında satılması, bahçedeki geçiş yerinin kitap karşılığında veya başka bir bahçenin geçiş yolu karşılığında satışı gibi durumları kapsar.” demişlerdir.<sup>140</sup>

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu geçiş hakkının aRâzîden bağımsız tek başına satılmasının caiz olduğu ve değer biçilen mali bir hak olması hasebiyle yerine bir ivaz (bedel) alınmasının caiz olduğu görüşünderken, Kerhî geçiş hakkının satımının caiz olmadığı görüşündedir.

## 4.2. İCÂRE (KİRA AKDİ)

### 4.2.1. Kiralanması Caiz Olmayan Şeyler<sup>141</sup>

Hakim, bir kişiyi hususi olarak hadleri veya kısasları uygulamak amacıyla kiralık tutar da bunun için belirlenen süreyi hatırlamadığında bu akit kesinlikle caiz olmaz. Fakat süreyi hatırladığı takdirde Ebu'l-Hasen Kerhî kitabında bunun caiz olacağını söylemiş, Halvanî ve Tavâvisî de “İcare Bölümünün Şerhi” kısmında bu görüşü tercih etmiştir.<sup>142</sup>

Bunlar yalnızca belirlenen sürenin hatırlanmaması halinde bunun caiz olmayacağını illeti hakkında ihtilafa düşmüşler. Böylece Kerhî ve ona uyanlar “Şayet belirlenen süreyi hatırlamazsa kesinlikle caiz olmaz. Çünkü akdin konusu iş olduğundan bunun ne kadar olacağı bilinemeyecek kadar belirsizdir ve bunda acaba sürenin içinde bu da var mıydı yok muydu? Denilecek kadar bilinmez bir tehlike vardır. İşte bu anlam, süreyi hatırladığı zamanki durum hakkında gerçekleşmez” demişken; Huvâherzade “Şayet belirlenen süreyi hatırlamazsa, bu yalnızca hadleri

<sup>140</sup> *Keşşâfu'l-Kinâ'*, 3/146; *Metâlibu Uli'n-Nuhâ*, 3/4.

<sup>141</sup> İcâre: menfaatin meydana gelişine göre an be an in'ikad eder mali bir bedel karşılığında menfaatlere sahip olma üzerine yapılan bir akittir. Mevsilî, *El-İhtiyâr*, 2/50; *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/259.

<sup>142</sup> Zeylâ'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 5/125; İbn Nuceym, *El-Bahru'r-râik*, 8/22.

uygulamada caiz olmaz. Çünkü burada bir itaat söz konusu olduğundan kiralama süresini hatırlasa bile itaat gerektiren hallerde adam kiralama caiz olmaz” demiştir.<sup>143</sup>

Mâlikî<sup>144</sup> ve Hanbelîlere<sup>145</sup> göre hadleri, ancak şehrin yöneticisi ve üst düzey hakimleri uygular.

Şâfiîlere göre<sup>146</sup> kısas ve hadlerde adam kiralama caizdir.

Sonuç olarak Şâfiîler, Kerhî'nin kiralama süresinin zikredilmesini şart koşması dışında hadleri uygulamak için adam kiralamanın caiz olduğu şeklindeki görüşüne katılmışken, fakihlerin çoğunluğu bunun caiz olmadığını ve bu işin yönetici ve hakimlere bırakılması gerektiğini savunmuşlardır.

#### 4.2.2. Bir Özur Sebebiyle Kirayı Feshetme

Hanefiler, bir özre binaen kira akdinin feshedilebileceği hususunda aynı görüşte olmuşlar,<sup>147</sup> ancak şehirde kendisine hizmet etmesi amacıyla hizmetçi kiraladıktan sonra onu kiralayan kişi yolculuğa çıkmak istemesi durumunda farklı görüşte olmuşlardır:

Eğer hizmetçi kiralayan kişi, hakime “O yolculuğa çıkmayı istemiyor fakat kirayı feshetmek istiyor” der ve kiralanan hizmetçi de “Ben yolculuğa çıkmayı istiyorum” derse, bu durumda hakim kiralanan kişi için “Kimle beraber yolculuğa çıkacak?” diye sorar. Eğer “Falan falan kişilerle” diye cevap verirse bu kez hakim onlara “Falan kişi sizinle beraber çıkacak mı? Çıkmak için hazırlık yaptı mı?” diye sorar. Şayet onlar “Evet” derlerse bu, özür olarak kabul edilir aksi halde kabul edilmez. Çünkü bir yere çıkmak, mutlaka hazırlık yapmayı gerektirir. Nitekim Yüce Allah **“Onlar eğer savaşa çıkmak isteselerdi, elbette bunun için bir hazırlık yaparlardı.”** (Tevbe:46) buyurmuştur.<sup>148</sup>

Bazı alimlerimiz demiştir ki: “Hakim, kıyafet ve görünüşe bakarak hükmeder. Şayet ellerinde yolculuğun meşakkati olmuşsa onu yolcudan sayar. Çünkü yaşadığı

<sup>143</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu 'l-Burhânî*, 7/491.

<sup>144</sup> *En-Nevâdir ve 'z-Ziyâdât*, 8/84.

<sup>145</sup> *Keşşâfu 'l-Kinâ'*, 6/78..

<sup>146</sup> *Tuhfetu 'l-Muhtac*, 6/135.

<sup>147</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 13/26.

<sup>148</sup> Aynî, *El-Binâye*, 10/352.

yerdeki örfe göre kıyafet ve görünüş, şüpheli durumlarda kendisiyle amel edilen bir delildir.”<sup>149</sup>

Onlardan bir kısmı “Kiralayan kişi yolculuğu inkar ettiği zaman bu durumda söz onundur” demişken diğer bir kısmı da “Hakim kiralanan kişiye ‘Vallahi sen yolculuğa azmettin’ şeklinde yemin ettirir” demiştir ki Kerhî ve Kudurî bu görüşü tercih etmiştir.<sup>150</sup>

Sonuç olarak Kerhî.onun yolculuğa çıkmayı istediğine dair kiralanan kişiye yemin ettirmesi ile ilgili görüşünde –ki bu Kudurî’nin de görüşüdür- Hanefî mezhebine muhalefet etmiştir. Hanefîlerden bazıları doğru söyleyeni ortaya çıkarmak için bu işi hakime havale etmişken, bir kısmı da kiralanan kişinin tasdik edilmesi gerektiği görüşünde olmuştur. Bu meseleyi diğer fakihlerin kitaplarında bulamadım.

#### 4.2.3. Fasit Kiralama<sup>151</sup>

Hanefîler, kiralama akdinin şer‘an caiz olan akitlerden biri olduğu konusunda görüş birliğine varmıştır.<sup>152</sup> Şart koşma alışverişi ifsat ettiği gibi kiralamayı da ifsad eder.<sup>153</sup> Bir kimse ölçmede kullanmak amacıyla bin dirhem kiraladığı zaman:

Hanefîlerin çoğunluğuna göre kişi, bin dirhemi ölçmek için bir günün akşamına kadar belirlenmiş bir ücretle kiraladığı zaman bu caizdir. Aynı şekilde bir günün akşamına kadar kendisiyle ölçü işlerinde ölçüm yapacak şekilde belirlenmiş buğday kiraladığı zaman bu caizdir. Kerhî ise Muhtasar’ında bunun caiz olmadığını söylemiştir. Denilmiş ki: “Kerhî’nin rivayet ettiği görüş, bir kimsenin buğdayı ölçüm amacıyla buğdayın ayn’ı dışındaki ölçülen şeyler için kiraladığı zamanki şeylere hamledilirken, El-Kitap’ta zikredilenler ise buğdayı ölçüm amacıyla kiraladığı zaman ayn’ı olmayacak türden ölçülebilir şeyleri ölçmek için kiraladığı zamanki şeylere hamledilir.”<sup>154</sup>

<sup>149</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 8/43.

<sup>150</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 4/198.

<sup>151</sup> Hanefî alimler demişler ki: “Akit ve tasarruflar sahih, batıl ve fasid şeklinde üçe ayrılır. Eğer eksiklik akdin aslında yani akdin sigası, akdin tarafları veya akdin konusu gibi bir rüknünde olursa, bu akit batıl olur ve hiçbir şer‘î sonuç doğurmaz. Eğer eksiklik akdin şartlarından olan bir vasıf ile ilgili olursa bu akit fasit olur ve bir kısım hükümler doğurur.” Emir Padişah, *Teysîru’t-Tahrîr*, 1/380; Hallâf, *İlmu Usûli’l-Fikh*, s.119.

<sup>152</sup> İbn Hubeyre, *İhtilâfu’l-Eimme*, 2/27.

<sup>153</sup> Merginânî, *El-Hidâye*, 3/237.

<sup>154</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 16/31.

Şayet dirhem veya buğdayı hangi amaçla kiraladığını belirtmeksizin mutlak olarak bir gün için kiralarsa Şeyhülislam Huvâherzade der ki: “Caiz olmaz diyen için akdin cevazına çözüm bulmak için ölçü yönünden o ikisiyle faydalanmaya hamledilir. Caiz olduğunu söyleyen de var ve Kerhî bu görüşü benimsemiştir. Çünkü biz her ne kadar o ikisini ölçü bakımından faydalanmaya hamlettiysek de Kerhî'nin görüşüne göre bu akit caiz olmaz.<sup>155</sup>

Bu, “Aslolan, fesat akdin aslına girmesi ile akdin vasıflarından birine girmesinin arası ayırt edilir” kaidesine dayanmaktadır.<sup>156</sup>

Bir görüşünde Mâlikîler<sup>157</sup>, meşhur görüşünde Şâfiîler<sup>158</sup> ve bir görüşünde Hanbelîlere<sup>159</sup> göre şayet kişi belli bir süre için dirhem veya dinar kiraladığı zaman bu caiz olmaz. Çünkü bundan maksat onların aynını tüketmek suretiyle onlardan faydalanmaktır.

Mâlikî<sup>160</sup>, Şâfiî<sup>161</sup> ve Hanbelîler bunların diğer bir görüşlerine göre ise<sup>162</sup> dirhem veya dinarın ölçü ve süs amacıyla belli bir süre için kiralınması caizdir. Çünkü mübah faydalanma bunların aynının sabit kalmasıyla mümkündür.

Sonuç olarak Kerhî, dirhem kiralınmasının caiz olmadığı görüşünde olmuş ve bir grup fakih onunla aynı görüşte olmuştur. Hanefîlerin çoğunluğu ve bir grup fakih ise bunun caiz olduğu görüşünde olmuştur.

İhtilafın sebebi para ve benzeri bizzat kendilerini harcamaktan başka menfaatleri kiralamanın cevazı için mütekavvim olmasını şart koşmaya dayanmaktadır.<sup>163</sup>

#### 4.2.4. İşçinin Ücreti

Ücretin kiralanan şeyin yerine getirilmesiyle hak edileceğine dair Hanefîler görüş birliğine varmış,<sup>164</sup> ancak kiralanan şeyin tamamlanmasından önce ücretin verilmesinde farklı görüşte olmuşlardır:

<sup>155</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 7/489.

<sup>156</sup> Debûsî, *Te'sîsu'n-Nazar*, s.165.

<sup>157</sup> *Bidâyetu'l-Müctehid*, 4/10.

<sup>158</sup> Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 7/181.

<sup>159</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 5/404.

<sup>160</sup> *Bidâyetu'l-Müctehid*, 4/10.

<sup>161</sup> Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 7/181.

<sup>162</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 5/404.

<sup>163</sup> *Bidâyetu'l-Müctehid*, 4/10.

<sup>164</sup> Mevsilî, *El-İhtiyâr*, 2/55.

İmam Ebû Hanîfe'den nakledilen bir rivayete göre istenilen şeyin meydana gelmesinden sonra ücretin teslim edilmesi gerekir. Şayet bir kimse elbise dikmek için iğne kiralasa onunla işi bitmedikçe ücreti ödemesi gerekmez. Züfer'in görüşü de böyledir.<sup>165</sup>

İmam Ebû Hanîfe'den nakledilen diğer bir rivayete göre ise katettiği her yürüyüşte onun için belli bir ücret tahakkuk eder ve onu bu sebepten alabilir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşü de böyledir. Çünkü ücretin teslimi ancak onun karşılığındaki işin teslimi anında gerekli olur.<sup>166</sup>

Ebû Yûsuf'tan nakledilen bir rivayette şöyle demiştir: “Yolun üçte birini yürüdüğü zaman ücretinden olan payını isteyebilir. Çünkü bu miktardaki yol, kişinin bazen bir hayvanı kiralayacağı kadar ki miktardır. Daha sonra diğer kısma intikal eder. Kerhî “Katettiği her bir merhalede ücretinin payını alır” derdi.<sup>167</sup>

Mâlikî<sup>168</sup> ve Hanbelîlere<sup>169</sup> göre ücretin ancak aynın tesliminden sonra verilmesi gerekmez. Eğer zimmette bulunan bir iş üzere olursa onun ücretinin ancak işi teslim etmesinden sonra verilmesi gerekir.

Şâfîlilere göre<sup>170</sup> ücret, akit sebebiyle oluşan temellük ve işin tam yapılmasından dolayı hak ediş halinin olmasıyla sabit olur.

Sonuç olarak Kerhî, ücretin işin bir kısmı yapıldıktan sonra hak edilebileceği görüşünde olmuş ve bu, İmam Ebû Hanîfe'den gelen bir görüşle aynı olmuş; Ebû Yûsuf ise işçinin, ücreti işin üçte birini tamamlaması esnasında hak edeceği görüşünde olmuştur. Fakihlerin çoğunluğu ise işçiye ücreti ancak işini bitirdikten sonra teslim edileceği görüşünde olmuştur.

Buradaki ihtilafın sebebi, işçinin, ücreti şunlardan hangi birisi sebebiyle hak ettiğine dayanmaktadır: İş yerine getirme, şart koşma ve ta'cil (peşinen alma).<sup>171</sup>

---

<sup>165</sup>Serahsî, *el-Mebsût*, 15/111.

<sup>166</sup>İbn Hümam, *Fethu'l-Kadîr*, 9/73.

<sup>167</sup>Zebîdî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/267.

<sup>168</sup>Karâfî, *Ez-Zahîre*, 5/386.

<sup>169</sup>Hırakî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 4/223.

<sup>170</sup>*El-Hâvi'l-Kebîr*, 7/395.

<sup>171</sup>Karâfî, *Ez-Zahîre*, 5/386.

#### 4.2.5. Kiraya Veren Hastanın Olması Hali

Hanefiler, kiralama akdinin şer‘an caiz olan akitlerden biri olduğuna dair görüş birliğine varmış,<sup>172</sup> ancak kiraya verenin hasta olup kalkamaz hale gelmesi halinde ise farklı görüşte olmuşlardır:

el-Asl’ın rivayetine göre şayet kiraya veren hasta olursa bu bir özür olmaz. Çünkü oturması ve işçisi veya hizmetçisiyle beraber binek hayvanını göndermesi mümkündür.<sup>173</sup>

Ebû Yûsuf “Kiraya veren hasta olur veya devesi hasta olursa aynıyla olduğu zaman feshedebilir. Devesi hastalandığı zaman onu hastalıklı haliyle kullanmak eziyettir ve sahibini zarara uğratmaktır. Zarar ise akde uygun olmadığından kişinin onu feshetme hakkı vardır.”<sup>174</sup>

Kerhî’ye göre bu, özür halidir ve azhar görüş budur. Çünkü bu, zarardan uzak olmaz ve başkasının kendi hayvanıyla çıkmasına razı olmayabilir.<sup>175</sup>

Şâfiîlere göre<sup>176</sup> şayet hayvanı aynî veya zimmetli şekilde kiralayan kişi hasta olursa veya eşyası telef olursa veya kiraya veren kişi hasta olur da hayvanla birlikte çıkamayacaksa veyahut benzeri bir özür oluşursa kira akdi geri kalan süre hakkında fesholunmaz.

Hanbelîlere göre ise<sup>177</sup> kiralayan kişi hasta olduğunda zimmetindeki zorunlu haktan kurtulmak için o an kendisi yerine bu işini yerine getirecek birisini getirmesi lazımdır.

Sonuç olarak Hanbelîler, şeklindeki Hanefilerin mutemed görüşüyle aynı görüşte olmuş, Ebû Yûsuf ise kiraya verenin hasta olmasının akdi feshetmeyi mübah kılan bir özür sayılacağı görüşünde olmuş ve Kerhî bu görüşü yeğlemiş fakat Şâfiîler bunda onunla hemfikir olmamıştır.

<sup>172</sup>İbn Hubeyre, *İhtilâfu'l-Eimme*, 2/27.

<sup>173</sup><sup>173</sup> Mergînânî, *El-Hidâye*, 3/248.

<sup>174</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 4/199.

<sup>175</sup>Zebîdî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/274.

<sup>176</sup> *Esnâ'l-Metâlib*, 2/430.

<sup>177</sup> *Şerhu'z-Zerkeşî*, 4/233.

### 4.3. GASP

#### 4.3.1. Gaspın Hükümü<sup>178</sup>

Misli olan bir şeyi gaspedip yanında helak olması halinde onun mislini tazmin etmesi gerekeceği, misli olmayan bir şey olması halinde ise gaspettiği gündeki kıymetini tazmin etmesi gerekeceği hususunda Hanefiler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır.<sup>179</sup> Bir kimse sac ağacı/hint çınarı ağacını<sup>180</sup> gaspeder de kıymeti evin kıymetinden fazlaysa o ağacın sahibinin onda mülkiyeti icmâen devam eder.<sup>181</sup> Ancak evin kıymeti sac ağacının kıymetinden fazla olursa bu hususta farklı görüş beyan etmişlerdir.

Hanefilerin çoğunluğuna göre bir kimse sac ağacını gaspeder de onunla ev inşa etse o sac sahibinin mülkiyeti onda düşer ve gaspeden kişinin onun kıymetini ödemesi gerekir.<sup>182</sup> En sahih olanı budur. Yani ister o ağacın üzerine ev yapsın isterse onun etrafına yapsın o ev yıkılmaz. Çünkü Peygamber (s.a.v) **“Zarar vermek, zarara zararlar karşılık vermek yoktur”**<sup>183</sup> buyurmuştur. Yapıyı kökten yıkmada zarar olduğundan zarar vermeksizin gasp edene kıymeti ödeterek iki tarafın hakkını korumak mümkün olur.<sup>184</sup>

Kerhî'ye göre Gaspeden kişi sac ağacının üzerine değil de etrafına ev inşa ettiği zaman artık sahibinin hakkı sona erer. Ama sacın bizzat üstüne inşa ettiğinde sahibinin mülkiyet hakkı yok olmaz aksine ev yıkılır ki fakih Ebu Cafer el-Hindvani'in tercihi budur. Çünkü bina, sacın bizzat üzerinde olmadığı zaman gasp eden kişi bina sebebiyle zulmedici sayılmaz ki o zulmün izalesi için yapı yıkılsın.<sup>185</sup>

---

<sup>178</sup> Gasp sözlükte “Bir şeyi kullanmak için başkasından zorla almak” demektir. Terim olarak ise “Mütekavvim ve sahipli olan bir malı sahibinden izinsiz olarak onun elinden çıkararak almak” anlamındadır. Mergînânî, *El-Hidâye*, 4/296.

<sup>179</sup> Meydânî, *El-Lübâb*, 2/188; Mevsilî, *El-İhtiyâr*, 3/59.

<sup>180</sup> Sâce: Hintten getirilen dört köşe halindeki tahta olup çoğulu “sâc”dır. Ferâhidî, *El-Ayn*, 6/160; İbn Seyyide, *El-Muhassıs*, 3/265.

<sup>181</sup> Aynî, *El-Binâye*, 11/214.

<sup>182</sup> Mergînânî, *El-Hidâye*, 4/300; İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 5/471.

<sup>183</sup> İbn Mace bu hadisi Sünen’inde tahrîç etmiştir. Bâbu men benâ fî hakkihî fîmâ yadurru bicârihi, No. 2341, 2/784. Hâkim “Bu hadisi Buhârî ve Müslim tahrîç etmedikleri halde Müslim’in şartına göre isnadı sahih bir hadistir” demiştir. İbn Abdulhadi de “Onun bu sözü tartışmaya açıktır. Meşhur olan, mürsel olduğudur. Nitekim Malik, Amr b. Yahyâ’dan o da babasından mürsel olarak çıkararak rivayet etmiştir” demiştir. Bkz: Hâkim, *El-Müstedrek*, 2/66; İbn Abdulhadi, *Tenkîhu't-Tahkîk*, 5/68.

<sup>184</sup> Zebidî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/342.

<sup>185</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/149.

Mâlikîlere göre<sup>186</sup> eğer sac ağacı veya sütun gasp ederse yıkılmış olsa bile onu alması ve mislini ödemesi lazımdır.

Şâfiî<sup>187</sup> ve Hanbelîlere<sup>188</sup> göre bir kimse sac ağacını gasp edip onu evin içine dercettiğinde bize göre o sac çıkarılır ve sahibine iade edilir. Şayet sacın çıkarılması evin yıkılmasına sebep olursa gasp eden ona bin lira harcar.

Sonuç olarak Kerhî, zararın zararla izale edilmemesi gerektiğine binaen sac ağacının kıymetinin evin kıymetinden az veya çok olması arasındaki görüşünü ayırmıştır. Fakihlerin çoğunluğu her halükarda sacın çıkarılması gerektiği görüşünde olmuştur. Bu sebeple Kerhî, Hanefîlerden farklı görüşte olmuş, yapının sacın etrafında veya üstünde olması hallerinin arasını ayırmıştır. Hanefîler ise ister sacın üstüne isterse etrafına yapı inşa edilsin o yapı yıkılmaz.

#### 4.3.2. Gasp edilen Şeyin Geri Alınması

Hanefîler, gaspın haram olduğu ve onun zorla ve baskıyla alınan şey olduğu hususunda görüş birliğine varmıştır.<sup>189</sup> Bir şeyi gasp edenin onu gasp ettiği yere iade etmesi gerekeceği; şayet misli olan bir şeyi helak etmişse onun mislini verir, misli olmayan bir şeyi helak etmişse onu gasp ettiği günkü kıymetini öder.<sup>190</sup> Şayet gasp edilen şeyi sahibinin sözü veya bir delil veya gasp edenin yeminden çekinmesi şeklinde tazmin etmiş de kıymetinin daha fazla olduğu ortaya çıkması halinde artık o şey, gasp edenin olur ve sahibi için muhayyerlik hakkı düşer. Şayet gasp edenin yemini sebebiyle tazmin etmişse bu durumda mal sahibi ya tazmini alır ya da gasp edilen malını alır ve bedeli geri verir.<sup>191</sup> Ancak gasp edilen malın kıymetinin tazmin ettiği şeyin kıymeti kadar veya daha az olduğu ortaya çıkması hususunda farklı görüşte olmuşlardır:

Zahiru'r-Rivaye'de geçtiğine göre onun için muhayyerlik hakkı doğar ki Zeylaî'nin dediği gibi en sahih olan görüş budur. Çünkü muhayyerliğin oluşması

---

<sup>186</sup> *Câmiu'l-Ümmehât*, s.412.

<sup>187</sup> *Nihâyetu'l-Matlab*, 7/273.

<sup>188</sup> *Eş-Şerhu'l-kebîr*, 5/392.

<sup>189</sup> İbn Hubeyre, *İhtilâfu'l-Eimme*, 2/12.

<sup>190</sup> Mevsilî, *El-İhtiyâr*, 2/12.

<sup>191</sup> Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, s.91.



rızanın elden kaçırılmasından dolayı olduğundan burada onun iddia ettiği şeylerin meydana gelmemesi sebebiyle rızaya yetişmemiştir.<sup>192</sup>

Kerhî'ye göre şayet gasp edilen şey ortaya çıktığında kıymeti tazmin ettiği şeyin kıymetinin aynısı veya ondan daha az çıkarsa, gasp edenin yeminiyle beraber sözü sebebiyle tazmin ettiği şeyde onun için muhayyerlik hakkı olmaz.<sup>193</sup>

Sonuç olarak Kerhî, gasp sahibine muhayyerlik hakkını düşürmede Hanefî mezhebinin görüşüne muhalefet etmiştir.

#### 4.3.3. Gasp edilen Şeyin İnkıtâ'ı/Piyasada Bulunmaması

Bir kimse misli olmayan bir şeyi gaspettiğinde, icmâen onu gaspettiği günkü kıymetiyle ödemek zorundadır.<sup>194</sup> Örneğin misli olan hurma gibi bir şeyi gaspeder de daha sonra insanların elinde bulunmazsa icmâen onun kıymetini ödemesi gerekir.<sup>195</sup> İnkıtâ' yani piyasada bulunmasının tarifinde görüş farklılığı oluşmuştur:

Etrâzî "En sahih olanın hurma örneğinde olduğu gibi bir şeyin hususi bir zamanda bulunup üzerinden zaman geçmesidir Bunun delili Kerhî'nin Muhtasar'ında 'bir zamanda bulunup başka bir zamanda bulunmayan bir şeyin gaspedilmesi' şeklindeki ifadesidir" demiştir.<sup>196</sup>

İnkıtâ'nın tanımını Ebû Bekir el-Belhî'nin dediği gibi satılan ilgili şeyin evde bulunsa bile pazarda bulunmamasıdır. Örneğin dirhemin pazardan kesilmesi böyledir.<sup>197</sup>

#### 4.3.4. Haram Kazancın Satın Alınması

Meselenin özü şudur: Birinin haram bir mal kazanıp daha sonra onu satmasıdır.

Kişi, gaspedilen veya emanet bırakılan bir mal üzerinde çalışıp kâr ettiği şeydir. Şayet muayyen şeylerdense onun kıymetini tazmin etmeden önce onu alması kendisine helal olmaz. Ancak kıymetin miktarının üzerinde olan şeyler ise kârdır ve kendisi için

<sup>192</sup> Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/231.

<sup>193</sup> Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, 2/465.

<sup>194</sup> Zebîdî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/339.

<sup>195</sup> Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/144.

<sup>196</sup> Aynî, *El-Binâye*, 11/184

<sup>197</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, 2/262.

hoş olmaz, onu tasadduk eder.<sup>198</sup> Muayyen olmayan şeylerden olması halinde ise farklı görüşte olmuşlardır:

Şayet bir kimse gaspedilmiş dirhemlerden bir şey satın alırsa ondan faydalanması helal olur mu veya tasadduk etmesi gerekir midir?

Ebû Yûsuf'a göre ondan hiçbir şeyi tasadduk edemez.<sup>199</sup> Kerhî bunun dört vecih üzere olduğunu söylemiş: İşaret edecek ve onu ondan ayırt ermiş olacak, işaret edecek ve onu başka bir şeyle temyiz edecek, başkasına işaret edecek ve onunla temyiz edecek veya mulak bırakıp onu ondan ayırt edecektir. Birinci durum hariç tüm bu haller mubahtır.<sup>200</sup>

Ebu Nasr es-Saffâr ve fakih Ebû'l-Leys onun tüm vecihlerde güzel olduğunu, Ebû Bekir es-İşkâf ise onun hiçbir vecihinde güzel olmadığını söylemiştir ve San'ânî'ye göre sahih olan da bu ikinci görüştür.<sup>201</sup>

Zamanımızda Haram'daki izdiham sebebiyle insanların işlerini kolaylaştırmak amacıyla fetvada Kerhî'nin görüşünü tercih eden alimlerimiz bulunmaktadır. Kitaplardaki cevap, ihtiyata daha uygundur. Allah en iyi bilendir.<sup>202</sup>

Onlardan bazısı “Onun hiçbir vecihinde güzel olmadığı” görüşünün tercihe şayan görüş olduğunu söylemiştir. İbni Abidin de “Fakat Haram'daki kalabalıktan oluşan zorluğu gidermek amacıyla günümüzde fetva Kerhî'nin görüşüne göredir” demiştir.<sup>203</sup>

Mâlikîlere göre<sup>204</sup> bir kimse dirhem veya dinar gaspedip onunla kâr elde etse bunda şu üç görüş bulunmaktadır: Malik ve İbn Kasım “tasarrufta bulunmadan dolayı üzerinde tazmin oluşması için anaparası hariç kendisi için bir şey yoktur” demiştir. İbn Habib “Eğer zengin olarak o paralarla ticaret yapsa tazmin zimmetini kabul etmesi sebebiyle kârı onundur veya fakir olarak ticaret yapsa onu kabul etmemesi gerekir” demiştir. İbn Sahnûn ise “şayet elinde olan bir şeyse ticaretini yaptığın şeyler senindir” demiştir.

Şâfîlilere göre<sup>205</sup> bir kimse dirhemleri gaspedip zimmetteki bir eşyayı satın alsın

<sup>198</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru'r-râik*, 8/129.

<sup>199</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru'r-râik*, 8/130.

<sup>200</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru'r-râik*, 8/130.

<sup>201</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/154.

<sup>202</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/155.

<sup>203</sup> İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 5/235.

<sup>204</sup> Karâfi, *Ez-Zahîre*, 8/317.

<sup>205</sup> *El-Mühezzeb*, 2/201.

ve dirhemleri onun karşılığında peşin ödese ve kâr etse, bu kâr hususunda iki görüş vardır: Kadim görüşe göre malı gaspedilen kişinin hakkıdır. Çünkü mülkiyetinin artması meyve ve çocukta hale dönüşür. Buna göre gaspeden kişi meyve ve çocukta olduğu gibi elindeki telef ettiğinde onu tazmin eder. Yeni görüşe göre gaspedenin hakkıdır. Çünkü onun malının bedeli onun olur.

Hanbelîlere göre<sup>206</sup> dirhemleri gaspedip onunla ticaret yapsa elde edilen kâr mal sahibininindir. Eğer zimmetindeki peşin verme niyetiyle satın alıp daha sonra onu peşin ödese aynı şekilde mal sahibinin hakkıdır. Ondan gelen bir görüşe göre ise, kâr müşterinin hakkıdır.

Sonuç olarak bu meselede her fakihin bağımsız bir görüşü ve detaylı açıklamasının olduğunu ve belli bir görüş etrafında birleşmediklerini görmekteyiz. Bu meselede bazı Hanefiler insanlara kolaylık sağlamak için Kerhî'nin görüşünü tercih etmiştir.

İhtilafın sebebi “gaspeden kişi gaspettiği şeyi gerir verir mi yoksa vermez mi?” şeklindeki farklılık ile Paygamber (s.a.v)'in “*Kazanç sorumluluğa göredir*”<sup>207</sup> ve “*Başkasının aRâzîsine izinsiz ağaç dikene hiçbir hak tanınmaz*”<sup>208</sup> hadislerindeki umumi kılma hakkındaki farklılığa dayanmaktadır.<sup>209</sup>

## 4.4. ÂRİYET

### 4.4.1. Âriyetin Mahiyeti

Âriyet, ariyye'den türetilmiş olup “bağış ve hediye” demektir. Âr kelimesine nispet edildiği söylenmiştir. Çünkü onu istemek utanç ve ayıp olduğundan şeddeli olarak âriyye denilir. Terim olarak âriyet, menfaatin bedelsiz olarak temlik edilmesidir.<sup>210</sup> Hanefiler, âriyetin şer‘an müstehap bir akit olduğu ve ona teşvik edildiği konusunda görüş birliğine varmalarına<sup>211</sup> rağmen onun mahiyeti hakkında farklı

<sup>206</sup> *El-Muharrer fi'l-Fıkh*, 1/362.

<sup>207</sup> Sünen-i İbn Mace, Bâbu El-Harâc bi'd-damân, No. 2243, 2/754. Tirmizi bu hadisi tashih etmiştir. Bkz: Sünen-i Tirmizî, 2/572.

<sup>208</sup> Sünen-i Ebî Dâvûd, Bâbu fi ihyâi'l-Mevât, No.3073, 3/178.

<sup>209</sup> *Bidâyetu'l-Müctehid*, 4/105.

<sup>210</sup> Âriyye: Ariyye'den türetilmiş olup “bağış ve hediye” demektir. Âr kelimesine nispet edildiği söylenmiştir. Çünkü onu istemek utanç ve ayıp olduğundan şeddeli olarak âriyye denilir. Terim olarak âriye, menfaatin bedelsiz olarak temlik edilmesidir. (Zebîdî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/350).

<sup>211</sup> Mevsilî, *El-İhtiyâr*, 3/55; İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-Eimme*, 2/3.

görüşler ortaya koymuşlardır.

Hanefilerin çoğunluğunun görüşüne göre âriyet, menfaatin bedelsiz olarak mülkiyete geçirilmesidir.<sup>212</sup>

Bunun şekli, ödünç alan kişi, ödünç almaya malik olur. Şayet ariyye, mübah kılma anlamında olursa, birisine yiyecek mübah kılındığı halde onu alıp başkası için mübah kılması caiz olmadığı gibi âriyeyi alıp başkasına iareyi mübah kılmak caiz değildir.<sup>213</sup>

Âriye, bağış anlamındaki ariye kelimesinden geldiğinden dolayı temlik ifade eder. Bu yüzden bu akit temlik lafzıyla kurulur. Ayrıca ibâhe lafzıyla da akit kurulur. Çünkü icâre akdi ibâha ifade eden lafızla kurulduğu gibi âriyet de bir eşyanın menfaatinin bedelsiz olarak temlik amacıyla ödünç alınmasıdır.<sup>214</sup>

Kerhî'ye göre ariye, menfaati başkasının mülkiyetine vermekle mübah kılmaktır.<sup>215</sup>

Kerhî'nin bu sözünün anlamı şudur: İcâre akdinde menfaatler temlik şeklinde olduğu zaman onu kiralayan kişinin bir başkasına da kiralamasının caiz olduğunu söylediğimiz gibi şayet âriye de temlik şeklinde olursa kişinin onu başkasına kiralaması caiz olur. Ancak biz, âriyeyi kiraya vermesinin caiz olmadığını söyledik. Çünkü menfaate sahip olmuyor ama bunun manası iâre veren, onu ariyenin menfaatine dilediği zamana kadar hakkı saklı kalmak üzere malik kılar. Dolayısıyla eğer onu kiraya vermesi caiz olsaydı istihkak, icare ile ilişkili olurdu ve iare verenin hakkı ondan kesilirdi. İşte bu anlamından dolayı ariyenin kiraya verilmesi caiz görülmemiştir.<sup>216</sup>

Fakat bu görüş, sahih değildir. (Anlaşılmıyor!) Çünkü onu sadece ödünç vermeye maliktir. Şayet ariye mübah kılma şeklinde olursa tıpkı yemeğin kendisine mübah kılınan birinin onu başkasına mübah kılmaya malik olmadığı gibi bunda da malik olamaz. Ayrıca onu kiraya vermeye malik değildir. Çünkü kiralama bağlayıcı bir akit iken ariye teberru akdidir. Dolayısıyla bağlayıcı olan şeye ona nasıl sahip olabilsin ki meşru kılınan şeyi değiştirmeye sevk etsin? (Anlaşılmıyor!)<sup>217</sup>

---

<sup>212</sup> Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm*, 2/241.

<sup>213</sup> Zebîdî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/350.

<sup>214</sup> Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 2/346.

<sup>215</sup> Meydânî, *El-Lübâb*, 2/201.

<sup>216</sup> Zebîdî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/350.

<sup>217</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ'*, 3/177.

Mâlikîlere göre<sup>218</sup> âriyet, bir ayn'ın menfaatinin bedelsiz olarak temlikidir. Şâfiîlere<sup>219</sup> ve Hanbelîlere<sup>220</sup> göre âriyet, bir aynın menfaatinin mübah kılınmasıdır. Âriyetin mahiyeti hakkında rakabenin mülkiyetini tamamlamayla birlikte menfaatin hibe edilmesidir de denilmiştir. (Anlaşılmıyor!)

Sonuç olarak Şâfiîler ve Hanbelîler, Kerhî'nin âriyetin tarifinde “menfaatleri mübah kılmadır” şeklindeki görüşüne sahip olmuşken Mâlikîler, Hanefîlerin çoğunluğunun savunduğu “menfaatlerin temlikidir” şeklindeki görüşü tercih etmişlerdir.

#### 4.4.2. Müsteîrin Âriyet Malı Emanet Bırakması

Hanefîler, vedîa'nın sırf emanet türü mal olduğu, yapılması teşvik edilen ve korunmasında sevap kazanılan bir akit olduğu görüşündedirler.<sup>221</sup> Ayrıca tazminin müstevdîin üzerine ancak bir kusur veya haddi aşma yoluyla gerektiği, telef anında müdîin sözünün geçerli sayılacağı ve yeminiyle birlikte mutlak olarak reddedileceği hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>222</sup> Ancak müsteîrin âriyet malı emanet bırakması hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Kerhî'nin de içinde olduğu bir gruba göre müsteîr, âriyet malı emanet bırakamaz. Bâkîllânî bu görüşün daha doğru olduğunu söylemiş ve Irak alimleri, Ebü'l-Leys, Ebü Bekir Muhammed b. Fadl ve Burhânüleimme Zahîruddîn “fetva buna göredir” demişlerdir.<sup>223</sup>

Bazı âlimler ise “Onu emanet bırakabilir. Çünkü ödünç alan kişinin o malı, kendisiyle faydalanmada insanların farklılık arzetmediği şeylerde başkasına iare verebilir. İârede ise emanet bırakma ve fazlalık vardır. Ancak birincisi daha doğrudur. Çünkü müsteîr bize göre menfaate malik olduğundan onu başkasına iare vermesi sahip olunan şeyde –yani menfaatte- tasarruf hakkı vardır. Daha sonra onun ayna teslim edilmesi hükmen geçişle olur ki kendi mülkünde tasarruf yapabilsin ve böylece onu tazmine gerekli kılmazın” demiştir. (Anlaşılmıyor!)<sup>224</sup>

<sup>218</sup> *Câmi 'u'l-Ümmehât*, s.407.

<sup>219</sup> Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 6/391.

<sup>220</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 5/163.

<sup>221</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 3/171.

<sup>222</sup> İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-Eimme*, 2/5.

<sup>223</sup> Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 2/349.

<sup>224</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/114.

Bâkılânî, “Bu görüş daha doğrudur. Çünkü emanet bırakma, ayn olan başkasının mülkünde onun izni olmaksızın bilerek tasarrufta bulunmaktır ve böylece iârenin aksine caiz değildir” demiştir.<sup>225</sup>

Mâlikîlere<sup>226</sup>, sahih görüşlerinde Şâfiîlere<sup>227</sup> ve Hanbelîlere<sup>228</sup> göre müsteîrin âriyeti başkasına ödünç vermesi caiz değildir. Şâfiîlerin diğer görüşüne<sup>229</sup> göre başkasına ödünç verebilir.

Sonuç olarak Hanefîlerin çoğunluğu ile bir görüşlerinde Şâfiîler, müsteîrin âriyeti başkasına ödünç verebileceği görüşünde iken, Kerhî ve cumhur fukaha ödünç veremeyeceği görüşündedirler.

#### 4.5. RİBÂ

Ribâ, alışverişte şart koşulan bedelsiz fazlalıktır.<sup>230</sup> Hanefîler, Allah’ın haram kıldığı faizin ziyade (fazlalık) ve nesâ (vade) şeklinde iki türü olduğu;<sup>231</sup> haram kılınan faizin nasta belirtilen altı mal dışındaki şeylerde de meydana geleceği ve bunlara mülhak olan her bir şeyin faize konu olacağı görüşündedirler.<sup>232</sup> Ancak faizin illeti konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Hanefîlerin çoğunluğuna göre faiz hükmünün diğer mallarda olmasının gerekçesi cins ve kadr/miktar birliğidir. Cins, Peygamber (s.a.v)’in “**Altın altınla, gümüş gümüşle...**”<sup>233</sup> şeklindeki sözüyle; kadr ise, onun “**misli misline...**” sözüyle belirlenmiştir. Kadr ile kastedilen ölçülebilen şeylerde ölçü, tartılabilen şeylerde tartıdır.<sup>234</sup>

Kerhî’ye göre cinsle birlikte illet, kadr üzerindeki fazlalıktır. Serahsî demiştir ki: “Fakat bu, kuvvetli görüş değildir. Çünkü bir kafiz<sup>235</sup> buğdayın bir kafiz arpa içinde teslimi caiz olmaz ve nesâ faizinin haramlığı ancak iki vasıftan birinin var olmasıyla

<sup>225</sup> Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 5/87.

<sup>226</sup> Şeyh Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 3/433.

<sup>227</sup> Râfiû, *Fethu’l-Azîz*, 11/211.

<sup>228</sup> *el-Mubdi’ fî Şerhi’l-Mukni’*, 5/11.

<sup>229</sup> Râfiû, *Fethu’l-Azîz*, 11/211.

<sup>230</sup> Bâbertî, *el-’Înâye*, 7/3.

<sup>231</sup> Semerkandî, *Tuhfetu’l-Fukahâ*, 2/25; İbn Hübeyre, *İhtilâfu’l-Eimme*, 1/357.

<sup>232</sup> İbn Hübeyre, *İhtilâfu’l-Eimme*, 1/365.

<sup>233</sup> Buhârî, *Bâbu Bey’i’z-zeheb bi’z-zeheb*, No. 2175, 3/74; Müslim, *Bâbu’s-Sarf ve Bey’i’z-zeheb bi’l-veriki nakden*, No. 1587, 3/1211. (Hadislerin gösterimi için İSNAD atuf sistemine göz atılmalı!)

<sup>234</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/113.

<sup>235</sup> Kafiz ile ilgili kaynaklardan bilgi verilmeli!

gerçekleşir. Şayet illet, fazlalık yönüyle olursa burada fazlalık olmadığından nesâ faizi oluşmaz. Böylece illetin cins ile miktar olduğunu anladık.’’<sup>236</sup>

Mâlikîlere<sup>237</sup> göre faiz yenilen ve gıda olarak saklanabilen veya gıda olmaya elverişli şeylerdeki cins birliğiyle oluşur. Onlardan bir kısmı illetin vasıfları hakkında “genellikle geçim sağlayan şeyler” maddesini ilave etmiştir. Şâfîîlere<sup>238</sup> göre hadiste geçen dört şeydeki faizin illetin tu‘miyyettir ve illetin konusu da cins birliğidir. Hadiste geçen paralardaki faizin illeti ise paranın kendisi ve illet konusu cins birliğidir. Hanbelîlere<sup>239</sup> göre paralardaki faizin illeti tartıda cins birliği, diğer mallarda ise ölçüde cins birliğinin olmasıdır. Dolayısıyla yenilebilir olsun veya olmasın ölçü ve tartıya giren cinslerde faiz cereyan eder.

Sonuç olarak fakihlerin faizin illetini açıklama hususunda görüşleri farklı olmuş ve bunlardan hiçbir grubun görüşü Kerhî’ninkiyle aynı yönde olmamıştır. Buradaki görüş çeşitliliğinin sebebi, hadiste dikkat çekilen altı vasıfta vaki olan umumi manadaki farklılıktır.<sup>240</sup> (Anlaşılmıyor!)

#### 4.6. SARF AKDİ

Sarf akdi, paraların bir kısmının bir kısmıyla karşılıklı satışıdır. Bu da altının altınla, gümüşün gümüşle veya bunlardan birinin diğeriyle tek veya toplu olarak mübadelesidir.<sup>241</sup> Hanefîler dirhem ve dinar zimmette oldukları zaman bunların tayin ile belirlenemeyeceği,<sup>242</sup> bunların gasp, emanet ve vekalet konularında tayin ile belirlenebileceği görüşündedirler.<sup>243</sup> Ancak ivazlı akitlerde bunların tayin ile belirlenmesine dair farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefîlerin çoğunluğuna göre dirhem ve dinar gerek borç olsun gerekse aynî olsun muavaza akitlerinde tayin ile belirlenmezler.<sup>244</sup> Bunların açıklaması şöyledir: dirhem ve dinar devamlı surette paradır. Çünkü bunlar, aslen eşyanın bedeli ve kıymeti olsun diye yaratılmıştır. Nitekim Yüce Allah “*Onu (Yusuf) birkaç değersiz dirhem*

<sup>236</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/113

<sup>237</sup> *el-Mukaddimmâtu'l-Mumehhidât*, 1/41.

<sup>238</sup> *Nihâyetü'l-matlab*, 5/95.

<sup>239</sup> *el-Mubdi' fi Şerhi'l-Mukni'*, 4/126.

<sup>240</sup> *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/149.

<sup>241</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/14; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 7/169.

<sup>242</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ'*, 2/38.

<sup>243</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ'*, 2/38.

<sup>244</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 7/163; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 4/97.

*karşılığında sattılar*” (Yusuf: 20) buyurarak semeni, dirhem olarak belirlemiştir. Semen ise, zimmette olan şeylerdir ve dirhem ve dinar usulümüze göre muavaza akitlerinde taayyün edilmez, sadece zimmetteki bir borç şeklinde kendi misli üzere akit kurulur.<sup>245</sup>

Züfer’e göre para (dirhem), ivazlı akitlerde tayin suretiyle belirlenir. Eğer bir kimse bir şeyi belirli dirhemler karşılığında satın alır da bu dirhemler yok olur veya ödeme vakti gelirse, bu alışveriş batıl olur. Çünkü bu, sahibi tarafından mahallinde ortaya çıkan bir tasarruf olduğundan malda olduğu gibi onda da taayyün sahih olur. İşte bu, muavaza akdindeki bir bedeldir ve böylece satılan malda olduğu gibi tayin ile belirlenir.<sup>246</sup>

Kerhî’ye göre para, akitlerde istihkaken değil cevazen tayin ile belirlenir ta ki akit sebebiyle aynına malik olunmasın. Bu yüzden dirhem ile tasadduk ona lazım gelmez, kür<sup>247</sup> ölçüsü ile tasadduk edinceye kadar onun ayn’ına itibar edilir.<sup>248</sup>

Bu, “Aslolan zimmetteki damânlar ancak ya alma veya şart koşma yoluyla vacip olur. Eğer ikisi de bulunmazsa vacip olmaz” kaidesine dayanmaktadır.<sup>249</sup>

Mâlikîlerin bir görüşüne göre<sup>250</sup> dirhem ve dinar tayin ile belirlenmezler. Mâlikîlerin diğer bir görüşü<sup>251</sup>, Şâfiîler<sup>252</sup> ve Hanbelîlere göre<sup>253</sup> dirhem ve dinar tayinle belirlenir. Dolayısıyla bir kimse alışverişte dirhemleri belirler ve akit bağlayıcı olursa onları değiştirmeye malik olamaz. Şayet kabz ve teslimden önce telef olursa akit fesholur. Şayet sahibi onların yerine değiştirmek isterse böyle bir hakkı yoktur.

Sonuç olarak Kerhî akitlerde istihkaken değil cevazen tayin ile belirlemenin gerektiği görüşünde olmuşken, Hanefîlerin çoğunluğu muavaza türü akitlerde tayin ile belirleme olmayacağı görüşündedirler. Fakiherin çoğunluğu ise paraların tayinle belirleneceği görüşünde olmuşlardır.

---

<sup>245</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu’l-Burhânî*, 6/274.

<sup>246</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 14/15.

<sup>247</sup> Kür’ hakkında kaynaklardan bilgi verilmeli!

<sup>248</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Semerkandî, *Tuhfetu’l-Fukahâ*, 2/38.

<sup>249</sup> Debûsî, *Te’sisu’n-Nazar*, 165.

<sup>250</sup> *Mevâhibu’l-celîl*, 3/306.

<sup>251</sup> *Mevâhibu’l-celîl*, 3/306.

<sup>252</sup> *Nihâyetu’l-Matlab*, 5/96.

<sup>253</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/35.



#### 4.7. ŞÜF'A (ÖNALIM)

Şüf'a sözlükte, "katmak" anlamındaki şef kelimesinden gelmektedir. Türkçede önalım şeklinde ifade edilmektedir. Terim olarak ise satılan taşınmazı müşteriye zorla edinme hakkıdır.<sup>254</sup> Hanefiler, şufanın satılan şeyin kendisinde ortak olan kişinin lehine vacip olduğu<sup>255</sup> ve önalım hakkı sahibi akarın satılacağını bilir de onu talep etmezse şüf'a hakkının sona ereceği görüşündedirler.<sup>256</sup> Ancak Hanefi fukaha, hak sahibinin şüf'a için süratle talepte bulunma süresinde farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Hanefî mezhebindeki zâhirü'r-rivâye görüşüne göre derhal satın almayı bildirmesi şart olup, eğer talep ederse hak sahibi olur ama talep etmeyip kısa bir süre susarsa hakkı biter. Buhara ve Belh âlimleri de bu görüşte olmuşlardır.<sup>257</sup>

Hişâm, Muhammed'den "Şefi için satışı öğrenme meclisinde olma hakkı var ve bu mecliste önalım talebinde bulunursa hak sahibi olur fakat kalkana kadar talepte bulunmazsa hakkı biter" dediğini nakletmiş ki bu, Kerhî'nin ve bir kısım Buhara aliminin tercih ettiği görüştür.<sup>258</sup>

İbn Rüstem ise Muhammed'den "Bir an susmasıyla şufa hakkı batıl olmaz" dediğini nakletmiş ve şufa için süratle talepte bulunmanın şekli hakkında kitaplardan bir şey zikretmemiştir.<sup>259</sup>

Sonuç olarak Kerhî, Muhammed'in meclisten kalktığı zaman şufa hakkı düşeceği şeklindeki görüşünü tercih etmiştir. Halbuki, zâhirü'r-rivâye görüşüne göre bir an sustuğunda şüf'a hakkı sona erer.

Hanefiler, şufanın ortak lehine vacip olduğu<sup>260</sup>, şahitlerle kesinleşeceği ve onu süratle talepte bulunması gerekeceği<sup>261</sup> ve şufa hakkı sahibinin malın satışından haberdar olduğunda şufa meclisinde talebi hakkında şahit tutması gerekeceği hususlarında görüş birliği içindedirler.<sup>262</sup> Ancak süratle talepte bulunmanın şufadan haberdar olmayla bitişik zamanda olması şartında farklı görüşte olmuşlardır:

<sup>254</sup> İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 9/369.

<sup>255</sup> Zebîdî, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 1/274.

<sup>256</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 14/116.

<sup>257</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 8/146; Zebîdî, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 1/276.

<sup>258</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/44.

<sup>259</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 7/268.

<sup>260</sup> İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 2/20.

<sup>261</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/310.

<sup>262</sup> Mergînânî, *Bidâyetu'l-mübtedî*, s. 207.

Âlimlerin çoğunluğuna göre taleb-i müvâsebenin satıştan haberdar olmayla bitişik olması şarttır. Bu, İmam Muhammed'den rivayet edilmiştir. Yine ondan, şefiin muhayyer kişi gibi meclisin sonuna kadar düşünme hakkının bulunduğu nakledilmiştir. Çünkü mülkiyetle ilgili bir durum olduğundan diğer temellük haklarında olduğu gibi bunda da hak sahibinin (şefiin) mutlaka düşünmesi gerekir ki Kerhî bu rivayeti esas almıştır.<sup>263</sup>

#### 4.8. KISMET (HİSSELERİN BÖLÜNMESİ)

##### 4.8.1. Evin Paylaşılması

Yol tümünün rızası dahilinde olduğu halde ortaklar evi satarsa, bunun bedelinin üçte biri aRâzîsi sahibine, üçte biri de yol geçiş sahibi için bölüştürürler. Çünkü yoldan maksat, oradan geçmedir ve geçiş yolunun sahibi bunda ortaklarla eşit olup yolun rakabesinde hak kazanacağından yol hissesinin semeninde onlarla eşittir.<sup>264</sup>

Şayet ikisi yolu aralarında açmayı şart koşarlarsa birine yolun üçte biri birine üçte ikisi diğerine olması şeklinde caizdir. Çünkü ikisi arasında rızaya dayanan bir mübadele olduğundan bu hususta vardıkları anlaşma dikkate alınır.

Eğer ikisi yolun, mahiyetindeki şeylerin alanı kadar olmasını şart koşarsa bu caizdir. Bu, yol geçiş hakkının satılmasının caiz olduğunu gösterir. Çünkü paylaşma, bu manada bir alım-satımdır. Nitekim “Sulh” bölümünde “Yol ikisinden birinin ve geçiş hakkı da diğerinin olduğu halde bu yolu sattıkları zaman, bedeli yarı yarıya bölüştürürler” denilmiştir.<sup>265</sup>

Kerhî bu meselenin açıklamasında yolun bizzat kendisinde ortak olduğu zaman böyle derdi. Ama yolun kendisinde ortak olmayıp sadece geçiş hakkına sahip olduğu zaman ona semenin kendisinde bir pay olmaz. Çünkü semen menfaatin değil ayn'ın karşılığı olup, ayn'ın sahibine has olur. Yol geçiş hakkına sahip kişi ise ayn'a değil menfaatteki hakka sahip olur. Dolayısıyla yolun satılmasına razı olduğu takdirde semen hakkını düşüren bir kabulde bulunmuştur, artık semende ortak olamaz.<sup>266</sup>

<sup>263</sup> Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 5/243.

<sup>264</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/56.

<sup>265</sup> Aynî, *el-Binâye*, 11/440.

<sup>266</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/56.

#### 4.8.2. Kısmetin Keyfiyeti

Hanefiler, bölüştürülmeyi kabul eden malların kısmetinin cevazına dair görüş birliği içinde olmuştur.<sup>267</sup> Ortaklardan her biri kendi hissesinden faydalanacak şekilde onlardan biri bölüşmeyi talep ettiği zaman, aralarında taksimat yapılır. Ama ortaklar zarar görüyorlarsa taksimat yapılmaz.<sup>268</sup> Şayet onlardan birisi fayda görüp diğeri hissesinin azlığından dolayı zarar görürse çok olan hissenin sahibinin talebi halinde taksimat yapılır.<sup>269</sup> Ancak hissesi az olanın talebi hususunda farklı görüşte olmuşlardır.

Zarar görecek olan diğer ortak kısmet talebinde bulunursa, Kerhî'ye göre taksimat yapılmaz. Çünkü talepte bulunan zarar görmüş değil, aksine fesat çıkarıcı ve incitcidir. Hâkim Şehîd, *el-Muhtasar* başlıklı kitabında “Ortaklardan hangisi talepte bulunursa bulunsun, bölüştürülür demiştir. Mevsilî bu görüşü şu gerekçeyle tercih etmiştir: Çünkü bölüştürmeye yanaşmamak sadece zarardan dolayıdır. Rıza olması halinde zarara itibar edilmez.<sup>270</sup>

Serahsî ise “Esah olan birincisidir. Çünkü onun zararı celbeden rızası, hâkimin bir şey yapmasını gerektirmez. Lazım olan şey ancak hâkimden insaf talep ederek mülkiyetinin menfaatine bitştirilmesidir” demiştir.<sup>271</sup>

Mâlikîlere<sup>272</sup> göre az hisse sahibi taksimat talebinde bulunduğu, taksimat yapmak caizdir. Şâfiîlere<sup>273</sup> göre şayet öşür sahibi taksimat talebi için gelirse, meşhur olan görüş taksimat yapılmaz. Çünkü o, kendi hissesinden olan menfaati batıl kılma hususunda talebinde fesat çıkarıcı ve incitcidir.

Sonuç olarak Şâfiîler, Kerhî'nin “taksimat yapılamaz” dediği ve Serahsî'nin de tercih ettiği görüşü ile hemfikir olmuşken; bazı Hanefî ve Mâlikîler taksimat yapılacağı görüşündedirler.

İhtilafın sebebi her bir grubun farklı bir delile itimat etmesinden dolayıdır. Taksimatı yasaklayanların dayanağı Hz. Peygamber (s.a.v)'in “**Zarar vermek, zarara zararlar karşılık vermek yoktur**”<sup>274</sup> hadisi iken, taksimatı gerekli görenlerin dayanağı

<sup>267</sup> İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 2/403.

<sup>268</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 4/94.

<sup>269</sup> Zebidî, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 2/248.

<sup>270</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/75.

<sup>271</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/13.

<sup>272</sup> *el-Kâfi fi fihhi ehli'l-Medîne*, 2/875.

<sup>273</sup> *Nihâyetu'l-matlab*, 18/545.

<sup>274</sup> Sünen-i İbn Mâce, *Bâbu Men benâ fi hakkihî mâ yusirru bi cârih*, No. 2340, 2/784.

da “*Bunun azından veya çoğundan belli bir pay vardır*” (Nisâ: 7) ayeti olmuştur.<sup>275</sup>

#### 4.8.3. İçinde Başkasına Ait Yolun Bulunduğu Evin Taksimi

Kısmetin Kitap ve Sünnetle caiz olduğu ve ortaklardan birinin isteğinden sonra bölüştürmenin vacip olduğu ile ilgili Hanefiler arasında ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>276</sup> İki kişiye ait olan evin içinde başkasına ait bir yol bulunup da hakim o evi bölüştürmek istediğinde yol sahibinin bu taksimatı engelleme hakkının olmadığı hususunda da görüş birliği bulunmaktadır.<sup>277</sup> Ancak onların ev ve yolu birlikte satmaları hususunda farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre ev ve yolu tüm ortakların rızası ile satmaları halinde eğer yolun rakabesi aralarında ortak ise, geçiş hakkını aralarında üçe bölüşürler. Çünkü yoldan maksat, oradan geçmek olduğundan geçiş hakkı sahibi bu konuda ortaklarla eşit paya sahiptir.<sup>278</sup>

İmam Muhammed, ortaklardan her biri menfaat hakkına ve geçiş hakkına payda ortak olduğunu rivayet etmiştir.<sup>279</sup> (Anlaşılmıyor!)

Ancak yol iki ortak arasında müşterek olup geçiş hakkı yalnızca geçiş hakkına sahip olana aitse, Kerhî'ye göre semen ikisinin hakkıdır ve tercih sahibinin hakkı düşmüş olur. Çünkü ondan bedel olarak almanın caiz olmadığı bir hak olduğundan onun satılması da caiz olmaz. Dolayısıyla satışa izin verdiği zaman bu hakkı düşer. Hakkında tek başına geçiş hakkı satışının caiz olmadığı ile ilgili rivayete bir işarettir.<sup>280</sup> (Ne demek!)

Hâherzâde bu kitabın şerhinde “Geçiş hakkı yol sahibine ait olsa dahi semen iki ortağın arasında üç pay yapılır. Bu da hakkında tek başına geçiş hakkı satışının caiz olduğu ile ilgili rivayete bir işarettir.”<sup>281</sup>

Mâlikîlere göre<sup>282</sup> yol birinin geçiş hakkı de diğerinin hakkı olması veya odalar birinin alt kat diğerinin olması şeklinde evin taksim edilmesi caizdir. Çünkü bu bir

---

<sup>275</sup> *Bidâyetu'l-müctehid*, 4/49.

<sup>276</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/2.

<sup>277</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/56.

<sup>278</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/29.

<sup>279</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/29.

<sup>280</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 7/390.

<sup>281</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 7/390.

<sup>282</sup> Karâfi, *ez-Zahîre*, 7/208.

satış olduğundan ikisine bunu gerektirir. (Yani ne demek!) Şâfiilere göre<sup>283</sup> yol iki ortak arasında taksim edildiğinde her birine payı düşmeyecek kadar yol dar olursa, taksime elverişli bir pay olmayacağından şüf'a bunda gerçekleşmez. Hanbelilere göre<sup>284</sup> yolda ortak olan biri evde de ortak olup yolu almak isterse bu caiz olmaz.

Sonuç olarak Kerhî haktan vazgeçmenin ve yolun ortaklar arasında müşterek kalmasının caiz olduğu görüşünde olmuş fakat Mâlikîler geçiş hakkının satışının menfaat olma yönünden caiz olduğu görüşünde olmuştur. Fakihlerin çoğunluğu ise geçiş hakkının haktan vazgeçme, satma veya taksimnin caiz olmayacağı müşterek bir menfaat olarak kalması görüşünde olmuşlardır.

#### 4.8.4. Mülkiyetin Aslı Konusunda İki Davanın Çelişmesinin Hükümü

İki ev arasındaki duvar hakkında iki kişi hak iddiasında bulunur ve onlardan birinin onun üzerinde kütükleri (kiriş) olursa, duvarın ona ait olduğuna dair Hanefiler arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Çünkü onu duvar için kullanmaktadır. Şayet ikisinin de üç veya daha fazla kütüğü bulunursa, duvar aralarında yarı yarıya eşittir.<sup>285</sup> Eğer duvar, iki evden birisinin yapısına bitişik, yapışık ve bağlantılı olursa, ötekinin ise duvarın içinde kütüğü (terbî') varsa, terbî sahibi evlâ olur.<sup>286</sup> Ancak onlardan birinin duvar içinde bitişik kütüğü olur ötekinin ise duvar üzerinde kütükleri varsa bu durumda farklı görüşte olmuşlardır.

Hanefilerin çoğunluğuna göre onlardan birinin duvar üzerinde kütükleri, ötekinin ise duvar içinde bitişik kütüğü olursa, duvar üzerinde kütüklerin sahibi evlâdır. Çünkü duvara bitişik olanın eli altında bulundurması söz konusu iken, üstüne kütük koymuş olan tasarrufta bulunma imkanına sahip olduğundan mülkiyete ilişkin delalet hususunda tasarruf daha güçlüdür. Serahsî de bu görüşü tercih etmiştir.<sup>287</sup>

Ebû Yûsuf'tan rivayet edildiğine göre muteber olan, ikisinden birine ait iki duvar sebebiyle çekişmeli olan duvarın iki tarafının bitişik olmasıdır. İki duvarın başka bir duvarla bitişik olması ise, muteber değildir ve alimlerimizin çoğunun fetvası buna göredir.

<sup>283</sup> *El-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 7/104

<sup>284</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 5/234.

<sup>285</sup> Aynî, *El-Binâye*, 9/410.

<sup>286</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 17/88.

<sup>287</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/327.

Çünkü tercih, ancak iki taraftaki çekişmeli olan duvarla çevrili olarak onun mülkü olur. Bu da çekişmeli duvarın iki tarafının bitişik olmasıyla tamamlanır. Duvar üzerinde kütüklerin sahibi de kütüklerinin yerine sahip olur.<sup>288</sup>

Tahâvî bitişik olanın sahibinin evlâ olduğunu söylemiştir. Çünkü bitişiklik sebebiyle olan iki duvar tek bina haline dönüşür. Böylece onun bir kısmıyla hüküm verme tümü hakkında hüküm vermeye dönüşür daha sonra öteki kişi için açıkladığımız üzere kütüklerini koyma hakkı kalır. Cürcânî de bu rivayeti tashih etmiştir.<sup>289</sup>

Tahâvî, “Terbî”, iki evden birinin duvarına girmiş bir şekilde duvar kerpiçlerinin ortasında olmasıdır. Uzun bina ve köprü kemerleri aynı şekilde yapılır, böylece bitişik yapı sahibi evlâ olur.<sup>290</sup>

Kerhî bunu şöyle açıklamıştır: “Çekişmeli duvarın, iki adamdan birine ait iki duvar ile iki tarafının iç içe girmiş olacak şekilde iki duvar, çekişmeli duvar mukabilinde iki duvar sahibine ait diğer duvar ile bitişik olmasıdır. (?) Ta ki kubbeye benzer dört köşeye dönüşsün. Artık o zaman tümü tek bina hükmünde olur. Bu bitişik yapının sahibi de Kerhî’nin zikrettiği üzere evlâdır.<sup>291</sup>

#### 4.9. SELEM

Selem, iki bedelden birinin peşin, diğerinin ise belli bir vade sonunda ödenmesini içeren bir akit türüdür.<sup>292</sup> Hanefiler, selem akdinin meşruiyetinin Kitap, Sünnet ve icma ile sabit olduğunda görüş birliğine varmış,<sup>293</sup> ancak selemde süre konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Hanefilerden Ahmed b. Ebî İmran, “Selem akdinde asgari süre, muhayyerlik için meşru kılınan üç gündür. Ebû Bekir er-Râzî selemde asgari sürenin yarım günden fazla olduğunu söylediler.” demiştir.<sup>294</sup>

Kerhî’ye göre selem yapılan malın miktarına ve onun benzeri bir akde verilen süre hakkında halkın örfüne bakılır; eğer örf ve gelenekte benzerine tecil edilen bir süre şart koşulmuşsa selem için de caiz olur aksi halde caiz olmaz. Ebû Bekir er-

<sup>288</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 17/88.

<sup>289</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/327.

<sup>290</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 6/257.

<sup>291</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 9/135.

<sup>292</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/34.

<sup>293</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/34.

<sup>294</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/127.

Râzî'nin "Selemin caiz olmasına ilişkin asgari süre, bir an bile olsa akit meclisinden biraz fazla olmasıdır. (?)" dediği, İmam Muhammed'in ise "Asgari süresi bir ay veya daha fazlasıdır." dediği nakledilmiştir. Mezhebin görüşü de buna göre şekillenmiştir.<sup>295</sup>

Bazı Hanefî âlimler "En az süresi, şart muhayyerliğine kıyasen üç gündür." demişken, Kâsânî "Bu kıyas doğru değildir. Çünkü muhayyerliğin en azı belirli değildir, Ebû Hanîfe'nin kaidesine göre olan en çok üç gün ile kıyas edilmesi isabetli değildir" demiştir.<sup>296</sup>

Muhammed'den selem süresinin bir ay olduğu nakledilmiş ve Şeyhzade "Doğru olan görüş budur. Çünkü süre, selem yapılan malın süresinde yerine getirilmesi hususunda rahatlık ve kolaylık sağlamak amacıyla selem akdinde bir şarttır. Bir ay süre ise rahatlığın amacı yerine gelsin diye itibar edilen bir süredir.<sup>297</sup>

Mâlikîlerin meşhur görüşüne göre<sup>298</sup> selemde sürenin bir veya iki gün olması caiz değildir. Yalnızca pazarlarda selem benzeri bir akitte artan veya azalan bir iş hakkında caizdir. Mâlikîlerde bir görüşe göre ise<sup>299</sup> pazar fiyatları baz alınmaksızın selem süresinin üç gün ve daha fazla olması caizdir. Şâfîîler<sup>300</sup> ve bir görüşünde Hanbelîlere<sup>301</sup> göre müddetin belli olması gerekir ve belirlenmiş süre sınırı dışında belli bir sınırının olması lazımdır. Bir başka görüşünde Hanbelîlere<sup>302</sup> göre hasada, bozum vaktine veya iş sezonuna kadar şeklinde süre belirlenmesi sahihtir. Çünkü bunda farklılık pek olmaz. Şayet malum bir vakitteki vermeyi kastederek selem yaparsa caiz olur. Ama bizzat verme unsurunu kastederse farklılık arz edeceğinden bu, sahih olmaz.

Sonuç olarak Kerhî müddet belirlemeyi örf ve âdetteki muhayyerlik süresine bağlamışken, fakihlerin çoğunluğu İmam Muhammed'in bir ay şeklinde belirlediği sürenin hilafına muayyen bir süre belirlememişlerdir. Bazı Hanefîler ise muhayyerliğe kıyas ederek üç gün olarak belirlemişlerdir.

<sup>295</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu 'l-Burhânî*, 7/70.

<sup>296</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi'*, 5/213.

<sup>297</sup> Şeyhîzâde, *Mecma' u'l-Enhur*, 2/100.

<sup>298</sup> *el-Kâfî fi fikhi ehli'l-Medîne*, 2/692.

<sup>299</sup> *el-Kâfî fi fikhi ehli'l-Medîne*, 2/692.

<sup>300</sup> Rûyânî, *Bahrû'l-Mezheb*, 5/122.

<sup>301</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/219.

<sup>302</sup> *el-Kâfî fi fikhi'l-İmâm Ahmed*, 2/65.

İhtilafın sebebi müddeti, taabbudi ve sebepsiz bir şart olarak görenler müddet isminin kapsamına giren en az süreyi şart koşmuşlar; pazardaki fiyatların zamanla değiştiği için müddeti şart görenler ise, müddetin pazardaki fiyatlarının genellikle değişen süreden az olmaması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>303</sup>

#### 4.10. REHİN

Rehin, meşru bir mal karşılığında borcun tahsilini garanti altına almak için yapılan teminat türü bir akittir.<sup>304</sup> Hanefilerin ittifakıyla müşterek hisseli malların rehnedilmesi caiz değildir.<sup>305</sup> Helak olduğu zamanki fasit rehin hususunda ise farklı görüşte olmuşlardır:

Kerhî'ye göre emanet malın helak olması gibidir. Çünkü rehin, sahih olmadığında onun kabzedilmesi, emanetin kabzedilmesi hükmünde olduğundan sahibinin izniyle kabzı tıpkı vedia kabzı hükmündedir.<sup>306</sup>

Kadı, Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine yazdığı şerhinde şunu söylemiştir: “*Camiu'l-kebir* adlı kitapta sahih bir rehne konu olan her ne varsa şayet fasit bir rehin şeklinde rehnedilir de rehni alanın elinde helak olursa, onun kıymetinden ve borçtan asgari miktar çıkarılır. Ancak sahih bir rehne konu olmayanlar, fasit rehin sebebiyle tazmin edilmezler. (?)<sup>307</sup>

Mâlikîlere göre<sup>308</sup> bir kişiyle para üzerine selem yapılır ve o para rehin olarak alınır da daha sonra para fasit olursa (?) sahibine ancak parasının misli vardır ve onu getirdiğinde rehnini alır. Şâfiîlere göre<sup>309</sup> her fasit rehinde fasitlik olduğundan mal sahibi borcundan dolayı satılan malı yerine gelinceye dek rehne daha layıktır. Hanbelîlere göre ise<sup>310</sup> eğer rehin fasit ise onu tazmin etmez. Çünkü sahih bir akitle tazmin edilmeyen şeyler fasit bir akitle de tazmin edilmez. Şayet rehin için süre belirlemişlerse de bu süreden sonra telef olması halinde onu tazmin eder. Çünkü akit olmaksızın kabz olunmuştur.

<sup>303</sup> *Bidâyetu'l-müctehid*, 3/220.

<sup>304</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 21/63.

<sup>305</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/68.

<sup>306</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 6/163.

<sup>307</sup> Zebidî, *el-Cevheretu'n-Neyyire*, 1/228; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/183.

<sup>308</sup> *el-Müdevvene*, 4/152.

<sup>309</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/123.

<sup>310</sup> *el-Kâfi fi fikhi'l-İmâm Ahmed*, 2/78.



Sonuç olarak Kerhî, fasit rehin emanet mal şeklinde helak olur diyen Hanefîlerin çoğunluğuna muhalefet etmiştir. Ancak, Mâlikî ve Şâfiîler mal sahibinin kendi malında hakkı olduğu, Hanbelîler ise fasit rehinin tazmin olunmayacağı görüşünü benimsemişlerdir.

#### 4.10.1. Merhûnun İade Edilmesi

Râhin, rehni mürtehinin izni olmadan sattığında bu alışveriş, başkasının yani rehin alanın hakkıyla ilişkili olduğundan mevkuf olur. Ancak onun izninden sonra nâfiz olur.<sup>311</sup> Ancak rehni çözmekten aciz olması hakkında farklı görüşte olmuşlardır.

Râhin, rehni çözemese mal sahibi müteberri' olmayacak şekilde bunu çözer ve âriyeti alanın üzerine hükmettiği tüm şeyler geri verir. Kerhî'ye göre sadece ona olan borcu kadar geri verir, teberru olacak şekilde o miktarın üstündeki fazlalığı geri vermez. Rehlin kıymeti bin olmasına rağmen ariyeyi alan iki bin karşılığında rehin yaparsa bile mal sahibi iki bin olmasına hükmeder ve iki bin karşılığında ariye alana rücu eder. Kerhî'nin zikrettiği şeylere göre bin karşılığında geri verir.<sup>312</sup>

Kerhî'nin görüşü şöyledir: âriyeti alanın üzerine tazmin edilen miktar, borç kadarıdır. Çünkü helak ettiğinde sadece borç kadarını tazmin eder. Dolayısıyla şayet mal sahibi borç miktarından fazlasını onun üzerine hükmederse bu hususta teberru yapmış olur.<sup>313</sup>

Onun diğer görüşü ise şöyledir: Mal sahibi karşılığında rehin yapılan borcun tümüne hükmetmekte zorda kalır. Çünkü ancak borcun tümüne hükmetme şeklinde rehlin çözülmesi yönünden onun malı, mürtehinin yanında muallak kalmıştır. Böylece mal sahibi borcun tümüne hükmetmede zorda kalmış olur. Dolayısıyla rehni veren tarafından delaleten izin verilmiş gibi olur. Bu da sanki kendi borcunu ödemedi onu vekil tayin etmiş de ariyeyi veren kendi malından onunla ilgili hüküm verir.<sup>314</sup>

#### 4.10.2. Rehlin Korunduğu Yerin Kirası

Rehni alan kişinin kendisi, eşi, çocuğu ve hizmetçisinin rehin malı koruması

<sup>311</sup> Aynî, *el-Binâye*, 13/16; Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-hukkâm*, 2/256.

<sup>312</sup> Bağdâdî, *Mecma'u'd-damânât*, s. 67.

<sup>313</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/137.

<sup>314</sup> İbn Hümam, *Fethu'l-Kadir*, 10/188.

gerekir.<sup>315</sup> Ancak mesken ve barınak ücreti konusunda farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefîlerin mutemet görüşüne göre rehni korunduğu evin ücreti, rehni alan kimseye ait olduğu gibi rehni koruyan, onun başında bekleyenin ücreti ile rehni nafakası da rehni alan kimseye aittir.<sup>316</sup>

Ebû Yûsuf'a göre mesken ücretinin rehni alan kimseye mahsus olmasına karşın barınak kirası rehni verene aittir. Şayet rehni mal değerinde ise, fazlalık olur. Çünkü ücret, koruma zahmeti olması sebebiyle ancak rehni alana gerekir ve her rehni bırakılan mal onun koruması sebebiyle korunduğundan her masraf onun üzerine olur.<sup>317</sup>

Ebû Hanîfe'nin "Rehni veren gaib olur da mürtehin, hâkimin emriyle rehinde harcama yaparsa rehni mal ona döner. Eğer rehni veren, hazır ise rehni alana rücu etmez." dediği nakledilmiş olup, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise "Hakim Ebû Hanîfe'ye göre hazırda olan râhin üzerine hükmetmeyeceği ve İmameyn'e göre rehni veren üzerine hükmedeceğine binaen her iki durumda tümü döner." demişlerdir.<sup>318</sup>

Kerhî'ye göre mesken ve barınak ücreti, damân ve emanet miktarı üzere rehni veren ile alan arasında bölüştürülür. Kadı, Tahâvî Muhtasarı üzerine yazdığı şerhinde "Ücret, rehni alanın hakkını -ki o borçtur- koruma babından rehni alana aittir. Rehni alan kişi, râhine gerekli olan her bir şeyi onun izni olmaksızın yerine getirirse veya rehni alana gerekli olan her bir şeyi râhinin izni olmaksızın rehni alan yerine getirirse o iş maktudur.<sup>319</sup>

Mâlikîlere göre<sup>320</sup> rehni bırakılan mal, râhinin zimmetindeki rehni için harcadığı nafaka sebebiyle – her ne kadar mürtehin ona öyle bir izin vermemişse- râhine döner. Şâfiîlere göre<sup>321</sup> râhinin, ev ücretinde olduğu gibi mürtehinin hakkını korumak ve teminatını devam ettirmek amacıyla rehni mal için harcama yapması gerekir. Hanbelîlere göre ise<sup>322</sup> imkânı olduğu halde râhinin izni olmaksızın rehni mal üzerinde harcama yaparsa bu bağış hükmünde olur. Fakat sahibine rücuâ niyet eder ve mal

---

<sup>315</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/415.

<sup>316</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/66.

<sup>317</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 6/151.

<sup>318</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 21/104.

<sup>319</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 6/152.

<sup>320</sup> *Hâşiyetu's-Sâvî*, 3/334.

<sup>321</sup> *Nihâyetu'l-Matlab*, 6/255.

<sup>322</sup> *Eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni'*, 4/440.

sahibinin de izni olursa ona döner.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu ev ücretinin rehni verene döneceği görüşünde olmuşken, Kerhî her ikisine döneceği görüşünde olmuştur. Hanefilerin çoğunluğu rehni verene döneceği görüşünde olmuş, Ebû Yûsuf ise barınak ile evi farklı tutmuştur. Bu yüzden Kerhî, Hanefilerin çoğunluğuna muhalefet etmiştir.

#### 4.10.3. Nefse Kefil Olma

Hanefilerin çoğunluğuna göre nefse kefil olma sahih olup, hasmının talep ettiği kişi teslim olmadığı zaman kefil alıkonulur.<sup>323</sup> Kerhî'ye göre ise ne bu tür kefalet ne de buna göre oluşturulan ilkeler sahihtir.<sup>324</sup>

Kişi ile kefaleti kabul etmeyenler, bunun kendi bünyesinde damânı barındırmamasını delil olarak göstermişlerdir.<sup>325</sup> Mâlikî,<sup>326</sup> Şâfiî<sup>327</sup> ve Hanbelîlere<sup>328</sup> göre bu tür kefalet sahihtir.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu nefse kefaletin sahih olduğu görüşünde olmuşken, Kerhî bunun sahih olmadığını savunarak görüşünde yalnız kalmıştır.

#### 4.11. İKRÂR

İkrar, kişinin başkasına ait olup, kendisi üzerinde bulunan bir hakkı ortaya çıkararak bir itirafta bulunmasıyla hak sahibi kimsenin kalbinin bu ikrar sayesinde rahatlamasıdır.<sup>329</sup>

##### 4.11.1. Birden Fazla Şeyi İkrar Etme

Hanefiler, ikrarın şer'î bir delil olduğu, Kitap, Sünnet ve icma ile sabit olduğu konusunda aynı görüşte olmuşlardır.<sup>330</sup> Ancak birinin "Fılan kişinin bende bir kür<sup>331</sup> ölçüğünde buğday ve arpası var" şeklindeki ikrarı ölçüğün mitarıyla ilgili farklı görüşte olmuşlardır.

<sup>323</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 19/162.

<sup>324</sup> Bâbertî, *El-İnâye*, 7/176; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6/422.

<sup>325</sup> Sindî, *Hâşiyetu's-Sindî*, 2/74.

<sup>326</sup> *Et-Tâc ve'l-İklîl*, 4/479.

<sup>327</sup> *El-Hâvi'l-Kebîr*, 11/129.

<sup>328</sup> *Şerhu'z-Zerkeşî*, 4/121.

<sup>329</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/127.

<sup>330</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/127.

<sup>331</sup> Kaynaklardan bilgi verilmeli!

Hanefilerin çoğunluğuna göre bir kimse “Filanın bende bir kür buğday, arpa ve susamı var” diye ikrarda bulunsa, her cinsten kür ölçeğinin üçte birini vermesi gerekir. Mehir, vasiyet, vedia, gasp, icare, hul‘ bedeli vd. tüm muamelat konularında durum böyledir.<sup>332</sup>

Kerhî’ye göre bir kimse “Filanın bende bir kür ölçek buğday ve arpası var.” derse, her birinden birer kür ölçek vermesi gerekir. Eğer “Filan ve filanın bende yüz dirhemi var.” derse, yüz dirhem ikisine eşit şekilde olur.<sup>333</sup>

Bu, onun usulüne göre şöyledir: “Kaidedir ki, kişi ikrarda bulunduğu şekilde sadece kendisi hakkında muamele görür, başkasının hakkını iptal etmesi yönüyle tasdik edilmez ve başkasının hakkını ilzam ettirmez.”<sup>334</sup>

Mâlikîlere göre<sup>335</sup> “Filanın bende bir kür ölçeği buğday, arpa ve susamı vardır” diye ikrarda bulunursa bu ölçü hakkında söz yeminiyle beraber onundur ve bizim dışındakilerin dediği gibi her bir cins için üçte bir kür vermesinin gerekliliği söz konusu değildir.

Sonuç olarak her bir grup farklı görüşüyle yalnız kalmıştır. Fakat ben, Kerhî’nin görüşünün muhatapları hakkında insanların örf ve adetlerine uygun olmasından dolayı tercihe şayan buluyorum.

#### 4.11.2. “قبلي/Benim Tarafımda” Lafzıyla İkrarda Bulunma

Hanefiler hür, baliğ ve akil kimsenin ikrarda bulunduğu zaman, ikrar ettiği şey ister malum olsun isterse meçhul onun ikrarının bağlayıcı olduğu hususunda görüş birliği içinde olmuşlardır.<sup>336</sup> “Filanın zimmetimde bin dirhem alacağı var” dediğinde zimmette olan şey borç olduğundan –ihtilafsız- borcu ikrar etmiş sayılır.<sup>337</sup> Ancak “Filanın benim tarafımda bin dirhem alacağı var” şeklindeki ikrarı hususunda farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre şayet “Filanın benim tarafımda bin dirhem alacağı var” derse bu borç olur. Çünkü örfe göre bu, icap için, zimmet ise icap mahalli için

<sup>332</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru’r-râik*, 6/191.

<sup>333</sup> Zebîdî, *el-Cevheretu’n-neyyire*, 1/254.

<sup>334</sup> Debûsî, *Te’sisu’n-nazar*, s.164.

<sup>335</sup> *en-Nevâdir ve’z-Ziyâdat*, 9/149.

<sup>336</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/128; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/178.

<sup>337</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/208.

kullanıldığından bir borç hükmünde olur. Nitekim “kibelî” lafzı tazmini doğurur ve “Kabele fulân an fulân” yani “Fılan kişi, filan kişiye kefil oldu” denilmesi “damine/tazmin etti” anlamında olur. Kefil kişi dâmin olması hasebiyle “kabîl” diye, borcun delili olan belge de “kabâle” diye isimlendirilmiştir. Çünkü onu dâmin gibi korur.<sup>338</sup> Her bir lafız, muhatapları hakkında halk arasında bilinen anlamına hamledilir.<sup>339</sup>

Şayet “Fılanın benim tarafımda bin dirhem alacağı var” derse Kerhî’ye göre borcu ikrar etmiş olurken, Kudûrî’ye göre elindeki bir emaneti ikrar etmiş olur.<sup>340</sup>

Kerhî’nin söylediği şeyin anlamına göre kabâle, kefalet demek olup, Yüce Allah “...melekleri karşımıza getirmedikçe” (İsrâ: 92) şeklinde buyurmuştur. Yani ayetteki “kabîl” kefil anlamında olup, kefalet ise damân anlamındadır. Yüce Allah’ın “...ve Zekeriyya’nın himayesine verdi” (Ali İmran: 37) mealindeki sözünde şeddesiz okunan kıraate göre “onun işine dâmin oldu” anlamındadır.<sup>341</sup>

Kudûrî’nin söylediği şeyin anlamına göre ise kabâle, hem damân hem de emanet anlamında kullanılır. İmam Muhammed, *el-Asl* adlı eserinde “Benim filanın üzerinde bir hakkım yok.” diyen kişinin borçtan beri kılınacağı, “Benim filanın yanında veya onunla bir hakkım yok.” diyen kişinin ise emanetten beri kılınacağını zikretmiştir.<sup>342</sup>

Mâlikî<sup>343</sup> ve Hanbelîlere<sup>344</sup> göre “kibelî” lafzı, borcu ikrar etmektir. Şâfîlere göre<sup>345</sup> şayet birisi, “Onun benim tarafımda bin dirhem alacağı var” derse, zimmette olan şeylerin borçlar olduğuna, elde olan şeylerin ayn’lar olduğuna hamledilir.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu, Kerhî’nin “bu lafız borcu ikrar olur” şeklindeki görüşü ile aynı görüşte olmuşken, Şâfîler bunun hem borca hem de ayn’a hamlolunacağı görüşünde olmuşlardır.

#### 4.12. VEKÂLET

Sözlükte vekâlet, “birine güvenmek, bir işi başkasına bırakmak” anlamlarına

<sup>338</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ'*, 3/19; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/128; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/7.

<sup>339</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 18/79.

<sup>340</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/208.

<sup>341</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ'*, 3/193.

<sup>342</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 19/168.

<sup>343</sup> *en-Nevâdir ve 'z-Ziyâdât*, 9/167.

<sup>344</sup> *Keşşâfu'l-Kinâ'*, 4/181.

<sup>345</sup> Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 6/147.

gelen vekil kökünden türemiştir. Fıkıh terimi olarak ise bir hukuki işlem yetkisinin sahibi tarafından bir başkasında bırakılmasıdır. Diğer bir ifade ile vekâlet, hukuki işlem yetkisinin temsilciye devri demektir.<sup>346</sup>

#### 4.12.1. Mülkiyetin Vekaletle İntikali

Hanefiler vekaletin genel olarak caiz olan akitlerden biri olduğu ve haklar kısmından niyabeti caiz olan her şeyin vekaletinin de caiz olduğu konusunda görüş birliğine varmıştır.<sup>347</sup> Ancak mülkiyetin vekile intikalinde farklı görüşte olmuşlardır.

Hanefilerin çoğunluğuna göre mülkiyet başta müvekkilin aksine vekil hakkında sabit olur. Şöyle ki, vekil hakkın bütününde asıldır fakat hakkın hükmünde müvekkil onu kendi yerine geçirir ve böylece vekil hakkında asıl olmaksızın müvekkil hakkında sabit olur.<sup>348</sup>

Mülkiyet alımında vekile geçici bir mülkiyet olarak intikal eder ve ondan da müvekkile geçer ki bu, Kerhî'nin vardığı görüştür.<sup>349</sup>

Molla Hüsrev, “Sahih olan mülkiyetin başta vekile geçmesinin aksine müvekkile geçmesidir ki Ebû Tâhir ed-Debbâs da bu görüşte olmuştur. Çünkü mülkiyet vekile geçmiş olsaydı onun mahremlerinin malı olurdu. Çünkü onlara vekalet yoluyla satın almıştır. Kerhî'ye ‘Mahremlerinin mülkiyeti olmaz. Çünkü vekilin mülkiyeti kalıcı değildir’ diye cevap verilir” demiştir.<sup>350</sup>

Şâfiî<sup>351</sup> ve Hanbelîlere göre ise<sup>352</sup> vekil kişi müvekkili için bir şey satın aldığında bu mülkiyet müvekkil için sabit olur. Çünkü o, akitten önce başkasının iken artık başkasına geçmesi lazım oldu.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu mülkiyetin müvekkile geçtiği görüşünde olmuşken, Kerhî bunun başta vekile ardından müvekkile geçtiği görüşünde olmuştur.

<sup>346</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 3/227.

<sup>347</sup> Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/256.

<sup>348</sup> Zebîdî, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 1/300.

<sup>349</sup> Zebîdî, *el-Cevheretu'n-neyyire*, 1/300.

<sup>350</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm*, 2/283.

<sup>351</sup> Rüyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 4/532.

<sup>352</sup> *el-Kâfi fi fikhi'l-Îmâm Ahmed*, 2/142.

#### 4.12.2. Rehinde Vekil Tayin Etme

Râhinin, mürtehine ve başkasına rehni satması için vekâlet vermesi caizdir. Akitte şart koşmuşsa ölüm veya azl sebebiyle vekil azlolunamaz.<sup>353</sup> Rehnin satılmasının şart koşulması hususunda ise ihtilaf edilmiştir:

Kerhî'ye göre akitte şart koşmadığından azl ve ölüm sebebiyle azolunur. Ebû Yûsuf'a göre azlolunmaz. Bazı âlimler bu görüşü tercih etmiştir.<sup>354</sup> İbn Nuceym ise "Rehnin satılması için verilen vekalet ister rehinde şart koşulsun isterse sonrasında en sahih olan görüşe göre rehin gibi bağlayıcı olur" demiştir.<sup>355</sup>

Mâlikîlerin bir görüşüne<sup>356</sup> göre rehni veren kişi rehnin satılması ile ilgili vekilin vekaletini feshettiği zaman; Şeyh Ebû'l-Kâsım ve Kadı Ebû Muhammed mezhebin görüşünün "rehni alanın izni olmadıkça vekili azledemeyeceği" şeklinde olduğunu nakletmişken, Kadı Ebu İshak "azledebilir" demiştir. Mâlikîlerin diğer görüşüne<sup>357</sup> göre vekil, kendisinin ve müvekkilin sattığı şeyler hakkında müvekkilin ölümünden dolayı vekalet işinden geri çekilebilir.

Şâfîlilere<sup>358</sup> göre bir kimse birinin yanında bir şey rehin bırakıp onu yed-i adle bıraksa ve borcu ödediği zaman o rehni satması üzere anlaşsalar daha sonra rehni veren onu rehni satmasından azlettiği takdirde azlolunur. Çünkü satış hususundaki vekili, rehin dışındaki satış hakkındaki vekilde olduğu gibi azl sebebiyle azlolunur.

Hanbelîlere<sup>359</sup> göre ise rehni alan kişi, rehnin satımında izin verdiği çocuk, mükateb ve rehin verenin vekiline vekalet verilip de izin batıl olduğu zaman vekalet batıl olmaz. Çünkü onlardan her biri kendi malında tasarruf hakkına sahip olduğundan onun vekili durumun değişmesiyle azlolunmaz, fakat vekil müvekkilinin onu menetme durumunda tasarrufta bulunamaz.

Sonuç olarak Kerhî, "vekil azl sebebiyle geri çekilir" görüşünde Şâfîlilerle hemfikirken; ölüm sebebiyle de geri çekileceği görüşüyle Mâlikîlerle hemfikir olmuştur. Hanefîlerin çoğunluğu ve Hanbelîler ise rehin akdinin râhin açısında tek

<sup>353</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm*, 2/254.

<sup>354</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/71.

<sup>355</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 7/187.

<sup>356</sup> *Mevâhibu'l-Celil*, 5/187.

<sup>357</sup> *Mevâhibu'l-Celil*, 5/187.

<sup>358</sup> *el-Mecmû*, 14/154.

<sup>359</sup> *Keşşâfu'l-kinâ'*, 3/458.

tarafli şekilde bağlayıcı olduğunu söylemişlerdir.

#### 4.13. LUKATA (BULUNTU MAL)

Lukata, yerde bırakılmış olarak bulunan ve koruyucusu olmayan -hayvan haricindeki- mal anlamında kullanılan fıkıh terimidir.<sup>360</sup>

##### 4.13.1. Lukatada Ücretin Şart Koşulması

Buluntu mal, değeri az veya kalıcı olmayan bir şey olmadıkça onun bir yıl süreyle ilan edilmesi gerektiği hususunda görüş birliği bulunmaktadır.<sup>361</sup> Mal sahibi ortaya çıkar ve malın ona ait olduğu kesinleşirse lukatayı bulandan daha fazla hak sahibi olduğu<sup>362</sup> ve buluntu eşyanın, kayıp hayvanın ve hür çocuğın sahibine geri verilmesinde ondan bir hak istemenin olmadığına dair görüş birliği bulunmakta,<sup>363</sup> ancak ücret şart koşma hususunda farklı görüş bulunmaktadır:

*Tatarhâniyye*'de geçtiği üzere şayet mal sahibi "Lukatayı kim bulursa ona şunu veririm" der ve birisi onu bulup getirirse ecr-i misle hak kazanır.<sup>364</sup> Kerhî'ye göre "Onu kim bulursa ona şunu şunu veririm" der ve ecr-i misil alırsa, bu fasit bir icare şeklinde olur.<sup>365</sup> İbn Nuceym ise "Bu husus tartışmaya açıktır. Çünkü bu icare için bir kabul yoktur ki aslen icare olsun (?)" demişken<sup>366</sup>, Şeyhîzâde "mal sahibinin ödül sözünden önce onu bulursa kabul edilir ama sonrasında bulursa ecr-i misle hak kazanır" demiştir.<sup>367</sup>

Sonuç olarak Kerhî bunun fasit bir icare olduğunu söyleyerek Hanefilerin çoğunluğunun "misli ücrete hak kazanır" şeklindeki görüşüne aykırı görüşte olmuştur.

##### 4.13.2. Lakît (Buluntu Çocuk) Hakkındaki İhtilaf

Lakît, sahibinin fakirlik veya töhmet korkusuyla bir yerde bıraktığı sağ çocuğa verilen isimdir. Kayıp olarak bulunduğu için sahibinin eline geçmesi yönüyle bu

<sup>360</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/32.

<sup>361</sup> İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 2/59.

<sup>362</sup> İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-eimme*, 2/59.

<sup>363</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/34.

<sup>364</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/166.

<sup>365</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/34.

<sup>366</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/166.

<sup>367</sup> Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/707.



şekilde isimlendirilmiştir.<sup>368</sup> Hanefîler nesebin dava (iddia) ve beyyine ile ortaya çıkabileceği<sup>369</sup> ve bulanın zannı galibine göre kayıp çocuğu alıp kaldırmadığında ölme tehlikesi varsa onu almanın farzı kifaye olduğu ve onun bulunduğu diyara tabi olarak hür ve Müslüman olduğu konusunda görüş birliğine varmıştır.<sup>370</sup> Ayrıca buluntu çocuk için iki kişi hak iddiasında bulunduğu, onlardan birisi onun bedeninde kendisine ait olduğuna delalet eden bir alameti söylerse ona aidiyetinin evlâ olduğu hususunda da ittifak etmişlerdir.<sup>371</sup> Ancak ikisinden birinin lakî hakkında birtakım alametler anlatarak hak iddia edip özellikleri kısmen uyuşup kısmen de farklı olursa bu durumda fakihler farklı görüşte olmuşlardır:

Kerhî'ye göre onun nesebi ikisi hakkında sabit olur. Çünkü alametlerde çelişki olduğundan alametleri zikretme hakkında doğrudan susması gibi tercih hakkı düşer.<sup>372</sup>

Hanefî kitaplarında diğer alimlerin bu konuda başka bir görüşü zikredilmemiştir.<sup>373</sup>

Şâfîlilere<sup>374</sup> göre ikisinden birinin veya her birinin nesep uzmanına gösterilecek bir beyyinesi olmadığında; bir el ikisinden birine aitse, beyyine öncelikli olmaz ve artık nesep uzmanı eli ikisinden birine ilhak ederse onun olur. Eğer nesep uzmanı eli ikisine ilhak ederse veya ikisinden nefyederse veya ona müşkil görünürse veyahut nesep uzmanı bulunmazsa lakit ulaşana kadar öylece bırakılır. Böylece kendisini ona meyledene nispet edilsin. (Daha açık ifade edelim!)

Hanbelîlere<sup>375</sup> göre ise şayet bir beyyine olmadığı veya iki delil çelişip terkedildiği zaman beyyine düşmesi halinde nesep uzmanının ikisi veya onların asabeleriyle ilgili vereceği hükme sevkederiz ki ikisinden çocuğu kendisine ilhak eden kendisine ilhak edelim.

Sonuç olarak cumhur fukaha, Kerhî'nin “buluntu çocuğun nesebinin iki kişiye nispeti” ile ilgili görüşüne muhalefet etmişlerdir.

---

<sup>368</sup> Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/297.

<sup>369</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/252.

<sup>370</sup> İbn Âbidin, *Reddu'l-muhtâr*, 4/269.

<sup>371</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 3/216.

<sup>372</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/253.

<sup>373</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/253.

<sup>374</sup> *et-Tenbih*, 135.

<sup>375</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/125.

### 4.13.3. Ölçülen ve Tartılan Şeyler

Ebû Hanîfe'ye göre tane olarak satılan sayılı şeylerle ilgili adet, ölçülen ve tartılan şeylerdeki ölçü ve tartı konumundadır. Kerhî'nin tercih ettiği görüş de budur.<sup>376</sup>

Ondan rivayet edildiğine göre adet, zirâ' ile satılan mallar konumundadır ki Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşü de bu şekildedir. Çünkü mevrû', miktar olarak belirlenmiş bir şey değildir. Görmez misin mevrû' satılan şeylerde olduğu gibi adetle satılan şeyler kendi cinsi karşılığında farklı ebatlarla satışı caizdir.<sup>377</sup>

Kerhî'nin tercih ettiği bu görüş, Ebû Hanîfe'den rivayet edilenlerden birisidir. Ayrıca bu, Kerhî'nin "Kaidedir ki, nass kendi hükmü değil kendisi dışındaki hükmü hususunda illetlendirmeye ihtiyaç duyar" şeklindeki usulünden biridir. "Paygamber (s.a.v)'in "*buğday buğdayla...*"<sup>378</sup> şeklindeki hadisinde geçen altı şeydeki haramlık nassın manasıyla değil bizzat kendisiyle sabitken ölçülen ve tartılan diğer şeylerde ise mana bakımından haramlıktır ki o da kadr ve cins birliğidir" demiştir.<sup>379</sup>

### 4.14. ORTAKLIK KONUSU

Şerike, iki veya daha fazla payın birinin diğerinden tanınmayacak şekilde birbirine karışmasıdır.<sup>380</sup> Bir Müslümanın mürted ile şirket-i mufavada<sup>381</sup> veya 'inân<sup>382</sup> şeklinde ortaklık kurması halinde eğer mürted halde öldürülür veya daru'l-harbe katılırsa Ebû Hanîfe'ye göre bu ortaklık caiz olmaz. Ancak Müslüman olursa ortaklık caiz olur. İmameyne göre sadece şirket-i 'inân caiz olur. Eğer bir Müslüman mürted bir kadınla ortaklık kurarsa mufavada sahih olmazken 'inân sahih olur ve Ebû Yûsuf'a göre ise mufavadanın mekruh olmakla birlikte caiz olması gerekir. Çünkü mürted kadının tasarrufları icmâen geçerli olduğundan ticaret ve tazminlerde ona göre

<sup>376</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 5/243.

<sup>377</sup> Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/82.

<sup>378</sup> Müslim, *Kitâbu'l-Müsâkât, Bâbu's-sarf ve beyu'z-zeheb*, No. 1588, 3/1211.

<sup>379</sup> Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s.172.

<sup>380</sup> Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/312.

<sup>381</sup> Şeriketü'l-müfâvaza: Ortakların tasarrufta, borçta ve ortaklığın sahih olduğu mallarda eşit haklara sahip olmalarıdır. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/12.

<sup>382</sup> Şeriketü'l-inân: İki kişiden her birinin getirdiği semaye ile ortak olması ve her birinin ticaret nevinden belirledikleri bir tür veya ticaretin tüm çeşidi ile ilgili tasarrufta kâr miktarını konuşmak suretiyle bunu belirledikleri veya mutlak ifade ettiği zaman diğer ortağının vekili olmasıdır. Serahsî, *el-Mebsût*, 11/152; Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, 3/7.

müslümanın zımmiyle olan durumu gibi bu kadın da müslümanla eşit olur.<sup>383</sup>

O ikisine göre mürted kadın her ne kadar ticarete müslümanla eşit olsa da ticaret yoluyla elde edilen birtakım şeylerde ondan aşağı olur. Şayet mürted kadın Müslüman bir köle veya Kur'an satın alsa müslümanın aksine onun elinde kalmaz ve kalıcı mülkiyet oluşturamaz.<sup>384</sup>

Kerhî'ye göre müslümanın, mürted bir kadınla mufavada ortaklığı kurması caiz değildir. Kudûrî de "Bu görüş, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in usulüne göre zahir olandır. Çünkü ikisine göre küfür, Müslüman ile kafir arasında mufavadanın geçerliliğine engel teşkil eder" demiştir.<sup>385</sup>

Ebû Yûsuf'a göre ise küfür, buna engel değildir. Engel durum, ancak eksik mülkiyet ve tasarruf hususunda olur. Bu ise kadınlarda bulunmaz.<sup>386</sup>

Serahsî de "Şayet Müslüman biri mürted bir kadınla ile şirket-i 'inân veya mufavada kurarsa; 'inân ortaklığı caizken, mufavada ancak onun Müslüman olması halinde caiz olacaktır. Çünkü onun tasarrufu geçerlidir ve böylece mal onun mülkiyetinde kalıcı olur. Çünkü kendisi kabul olmayana dek riddete bağlı kalmamıştır" demiştir.<sup>387</sup>

Mâlikîlere<sup>388</sup> göre mutemed görüşe göre zımminin Müslüman ile ortaklığı sahihtir. Şâfîlilere<sup>389</sup> göre müslümanın kafirle ortaklığı mekruhtur. Hanbelîlere<sup>390</sup> göre ise müslümanın zimmi ile ortaklığı sahihken, kafirle ortaklığı mekruhtur.

Sonuç olarak fakihlerin çoğunluğu ve Ebû Yûsuf zımmi ile ortaklığının sahih olduğu görüşünde olmuşken; Hanefiler bu konuda şirket-i mufavada ile şirket-i 'inân'ı ayırdıklarından 'inân'ı caiz görmüşken, mufavadayı yasaklamışlardır.

Ortaklık, başta iki ortak arasında her bir tanesinde ortak olacak şekilde buğday satın alma yoluyla olup onlardan her biri kendi payını hisseli şekilde satarsa ortak ve yabancı için caizdir.<sup>391</sup> Ancak ortağın mal ile yolculuğa çıkması hususunda farklı

<sup>383</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/183.

<sup>384</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/183.

<sup>385</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/61.

<sup>386</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/183.

<sup>387</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/199.

<sup>388</sup> *Hâşiyetu'l-Adevî*, 2/202.

<sup>389</sup> Şîrazî, *el-Mühezzeb*, 2/156.

<sup>390</sup> *Şerhu Münteha'l-irâdât*, 2/207.

<sup>391</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/180.

görüşler ortaya koymuşlardır.

Kerhî'ye göre ortaklardan birinin diğerinin rızası olmadan mal ile yolculuğa çıkamaz. Ebû Yûsuf ve Muhammed'in sahih olan görüşü ise mal ile sefere çıkabilir. Aynı şekilde mudarebe yapan, mal veren ve vedia bırakan için de durum böyledir.<sup>392</sup>

Kudûrî, "Mufavada yapanlardan birisi diğerinin izni olmaksızın mal ile yolculuğa çıkabilir. Muhammed ile Ebû Hanîfe'nin sahih olan görüşü budur. Ebû Hanîfe'den onun böyle bir hakkı olmadığı nakledilmiş olup Ebû Yûsuf'un görüşü de budur. Ayrıca Ebû Yûsuf'un onun yük ve erzağının olması ile olmaması arasında fark gördüğü nakledilmiştir" demiştir.<sup>393</sup> İbn Nuceym ise "İkisinden birinin diğerinin izni olmadan böyle yapamaz. Şayet mal ile yolculuğa çıkar da mal yok olduğu taktirde eğer yanında yük ve erzak varsa tazmin eder aksi halde tazmin etmez" demiştir.<sup>394</sup>

Mâlikîlere<sup>395</sup> göre işçinin sahibi onu mahcur kılmadan önce mal ile yolculuğa çıkması caizdir. Şayet mal üzerinde çalışmaktan önce ona hacr koyarsa bu durumda mal ile yolculuğa çıkamaz. Mal sahibinin, işçinin mal ile yolculuğu sebebiyle mal üzerinde çalışmasından sonra ona hacr koyamaz. Bu malın az veya çok olması, bu yolculuğun uzak veya yakın olması ve mal ile meşguliyetin gerekliliğinden dolayı yolculuğun işçinin normal veya anormal işi olması arasında fark yoktur. Şâfiî<sup>396</sup> ve Hanbelîlere<sup>397</sup> göre ise ancak ortağının iznini alarak mal ile yolculuk edebilir.

Sonuç olarak Şâfiî ve Hanbelîler, Kerhî'nin işçinin mal ile yolculuk yapamayacağı görüşünde hemfikirken; Mâlikîler ve Hanefîlerce sahih olanın mal ile yolculuğunun caiz olmasıdır.

#### 4.15. MENFAAT CELBEDEN KARZ (BORÇ VERME)

Borç alanın borç verenden pahalı bir bedelle bir eşya satın alması için bir kimseye dirhem ve dinar borç verdiği zaman bu mekruh olur.<sup>398</sup> Ancak karzda eşyanın satın alınması şart koşulmamış olması halinde farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

İmam Muhammed bunda bir beis görmemiştir. Hevahirzade "Seleften

<sup>392</sup> Kâsânî, *Bedâi' u 's-sanâi'*, 6/71.

<sup>393</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu 'l-Burhânî*, 6/20.

<sup>394</sup> İbn Nuceym, *el-Bahru 'r-râik*, 5/181.

<sup>395</sup> Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, 6/210.

<sup>396</sup> *Fethu 'l-karîb*, s.182.

<sup>397</sup> *Metâlibu uli 'n-nuhâ*, 3/504.

<sup>398</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu 'l-Burhânî*, 5/395.

nakledilenler menfaat şart koşulduğu zamanki duruma hamledilir ki bu, ihtilafsız mekruhtur” demiştir.<sup>399</sup>

Kerhî’ye göre karzda eşyanın satın alınması şart koşulmamış ama borç alan kişi, borç verenden karzdan sonra yüksek bir bedelle eşya satın almışsa bunda bir sakınca yoktur. Hassâf kendi eserinde “Bunu hoş görmem” demişken, Şemsu’l-eimme Halvânî demiştir ki “Bu, menfaat celbeden bir karz olduğundan haramdır. Çünkü ‘şayet bunu ondan almazsam borcunu hemen benden ister’ der.”<sup>400</sup>

Sonuç olarak Kerhî, Muhammed’in şart koşulmaksızın karzdan sonra eşyanın satın alınmasının caiz olduğu şeklindeki görüşüne katılmışken; bazı Hanefiler bunun haram, bazıları da mekruh olduğu görüşünde olmuştur.

---

<sup>399</sup> *ed-Dürri’l-Muhtâr*, 5/167.

<sup>400</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu’l-Burhânî*, 5/395.

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### KERHÎ'NİN HADLER VE KISASLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

#### 5.1. ZİNA

##### 5.1.1. Zina Haddi Konusunda Şüphe Meselesi

Kişinin, haram olduğunu bile bile iddet halindeyken boşadığı karısıyla cinsi münasebette bulunmasının zina olduğu, Hanefiler arasında ittifak edilmiş bir meseledir.<sup>1</sup> Ancak hul' ile boşadığı karısıyla böyle bir münasebetin nasıl değerlendirileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefilerin cumhuruna göre böyle bir kişiye had gerekmez. Zira milk ve hak kalmamış olsa da birtakım hükümler devam etmektedir. Bu da şüpheyi ve cinsel ilişkinin helal olabileceği zannını doğurmaktadır. Bu yüzden şüphe mahallinden dolayı kişi mazur görülür.<sup>2</sup>

Kerhî, şayet muhala'a yapmış veya bir mal karşılığında boşamış ve iddet içerisindeyken vatı'ta bulunmuşsa, üç talakla boşamadaki hükmün aynısı gerekmektedir; bu yüzden bu kişiye had uygulanması vaciptir. Kâsânî şöyle der "sahih olan görüş budur; zira mülkiyet bağının hul' ile ortadan kalkması ve mal karşılığında boşama, üzerinde icama'ın olduğu bir meseledir. Bu yüzden herhangi bir şüpheye mahal kalmadığından had gerekmektedir. Ancak üç talak ile boşamadaki gibi bir karışıklık ve şüphe iddiasında bulunacak olsa bu durum müstesnadır.<sup>3</sup>

Şâfiîlere göre kişi muhala'a yaptığı kimseyle ancak yeni bir akit ve mehir sonucu cinsi münasebet kurabilir, aksi takdirde kendisine ya had uygulanır ya da recmedilir.<sup>4</sup> Hanbelîlere göre, böyle birine mehir vermek vacip olur.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> İbni 'Abidîn, *Reddu'l-muhtar*, 3/521.

<sup>2</sup> Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/177, İbni Nüceym, *Şerh-u Kenzi'd-dekâik*, 5/13.

<sup>3</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanai'*, 7/36.

<sup>4</sup> *el-Lübâb fi'l-fikhi's-Şafi'i*, 325.

<sup>5</sup> *Eş-Şerhü'l-kebîr*, 8/475.

Sonuç olarak, Şâfiîler, cumhurun aksine haddin vacip olması hususunda Kerhî ile görüş birliği içindedirler. Hanbelîler ise mehrin gerekliliğinden bahsetmiş ise de hadde dair bir beyanda bulunmamıştır.

### 5.1.2. Zina Şahitliği ve Şahitlikten Dönme

Zinanın ancak beyyine ve ikrâr ile sabit olduğu hususunda Hanefîler arasında ihtilaf yaşanmamıştır.<sup>6</sup> İkrarda bulunan kişinin, henüz had uygulanmadan veya tamamlanmadan önce ikrarından vazgeçmesi durumunda bunun kabul edilebileceği ve serbest bırakılacağı konusunda da ittifak etmişlerdir.<sup>7</sup> Keza, şahitlerin eskiye dair bir zinaya şahitlik yapmış olmalarının –şahitlikleri kabul edildiği takdirde- hadde engel olmayacağı meselesinde de ittifak edilmiştir.<sup>8</sup> Ancak eskiye dair bir zinaya şahitlikleri kabul edilmediği takdirde bu kimselere haddin gerekip gerekmediği ihtilafıdır.

Hasen b. Ziyâd'a<sup>9</sup> göre, şahitlikleri kabul edilmediği zaman kendilerine had uygulanır. Şahitliklerini geciktirmeleri, gördükleri ayıbı örtmeyi tercih etmiş olmalarına hamledilir. Hal böyle olunca (şahitlikleri kabul edilemeyince) bunların durumu, şahitlik olmaktan çıkıp kazfa dönüşmektedir ki had de bu yüzden gerekmektedir.<sup>10</sup>

Kerhî şöyle der: zahir olan bu kimselere had gerekmemesidir. Nitekim el-Kadı da yazdığı şerhte böyle demiştir. Zira bu kimselerin şahitliği geciktirmeleri bir töhmet ve şüphe uyandırır da şehadetin aslı bakidir. Bir şüphenin varlığı, aleyhinde şهادette bulunandan haddi düşürmede muteber kabul ediliyorsa, bir şahitliğin varlığının da kazıf haddini düşürmesi evleviyetle muteber kabul edilmelidir.<sup>11</sup>

İstihsanın vechi şöyledir: Bu meselede şahitlik gerçekte vardır, ancak töhmetten dolayı geri çevrildiğinden zanîden haddi defetmede de muteber kabul edilmiştir. Yoksa fasıkların şahitliğindeki gibi kazifte bulunana had gerekmesi için değildir.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-kadir*, 5/222.

<sup>7</sup> İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-kadir*, 5/213.

<sup>8</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, 4/81.

<sup>9</sup> Hasan b. Ziyâd, Irak'ın büyük fakihlerinden biri olup Ebû Hanîfe'nin talebelerindedir. Bağdat'ta yaşamış, burada eserler kaleme almış, fıkhıta merkezi bir konuma yükselmiş ve re'y ile içtihatı ileri derecede mahir zatlardan biri olmuştur. Kadılık görevini üstlenmiş olan İbn Ziyâd 204/819 yılında vefat etmiştir. Zehebî, *Siyer-ü a'lami'n-nübelâ*, 8/211.

<sup>10</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 7/47.

<sup>11</sup> Molla Hüseyin, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/67; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/22.

<sup>12</sup> Zeyla'î, *Kenzü'd-dekâik*, 3/199.

Hanefî kaynakları sadece Hasen b. Ziyâd ve Kerhî'nin görüşlerini aktarmakla yetinmiştir.

### 5.1.3. Haram Olan Cinsel İlişki ile İhsânın Düşmesi

Hanefiler arasında haram bir vâtı'ta bulunan birine kazifte bulunan kimseye had uygulanmayacağı konusunda ihtilaf yoktur. Zira kişide, ihsânın şartları arasında bulunan iffet vasfı kaybolmuştur.<sup>13</sup> İhsânın düşüp düşmeyeceği meselesinde ihtilaf etmişlerdir:

Kişi eğer süt kız kardeşi olan cariyesi gibi kendisine ebedi haram olan biriyle vâtı'ta bulunmuşsa, mezhebin zahir görüşüne göre bu ilişki sonrası ihsân vasfı düşer.<sup>14</sup>

Deliller:

1. Haram olmaları hem icma' hem de nasla sabit olduğundan hüküm böyledir. Ancak vâtı'ta bulunduğu kimse, evli ve mecûsi olan cariyesi gibi eğer kendisine ebedî haram değilse bu durumda vâtı' ile ihsân vasfı düşmemektedir.<sup>15</sup>
2. Ebedi haramlık mut'a (faydalanma) milkiyetine mani olmaktadır. Şayet rakabe mülkiyetine engel olmuyorsa bu durumda vâtı', milki olmayan bir mahalde gerçekleşmiştir ki bu da zina olmaktadır.<sup>16</sup>
3. Helallik ile hurmet arasında manafat vardır: ebedî haramlığın sübutu takdirinde helalliğin intifası meydana gelmektedir. Sebebin varlığı ancak hükmü ancak kabule uygun bir mahalde gerektirir. (?) Hilliyeti kabule uygun bir mahal mümkün olmayınca helallik mülkiyeti sabit olmamış olur. Öyleyse kişinin yaptığı fiil zina manasındadır.<sup>17</sup>

Kerhî'ye göre, böyle bir ilişki sonrası ihsan vasfı düşmez; zira milkiyet bağı ile fiilin haramlığı ihsanı düşürmez. Bu, tıpkı kocanın hayızlı, mecûsî veya zıharda bulunduğu eşine vâtı'ta bulunması gibidir.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> İbni Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 5/335.

<sup>14</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/116.

<sup>15</sup> Zeyla'î, *Kenzü'd-dekâik*, 3/206.

<sup>16</sup> Zeyla'î, *Kenzü'd-dekâik*, 3/206.

<sup>17</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/116.

<sup>18</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/116.



Delili: Bu meseledeki cinsel ilişkinin haramlığı, milkiyet bağının varlığıyla beraber var olmuştur. Bu yüzden hürmetin mavakkat olmasındaki gibi bir durum yaşanmıştır.<sup>19</sup>

Zeyla‘î der ki, “hürmet ile hilliyet arasında münafat bulunması sebebiyle sahih olan birinci görüştür. Zira bahsi geçen mahalde hilliyet tasavvur edilemezken hilliyet şüphesi nasıl mümkün olabilir ki? Muvakkat haramlık ise aynı şekilde değildir; zira buradaki hilliyet hakiki bir varlığı kabul ettiğinden şüpheye mahal mümkündür.”<sup>20</sup>

Anılan bu görüşler, Kerhî’nin “haram bir vati’ ile ihsan düşmez” sözü ile Hanefilere ihtilafta bulunduğu görüşlerden biridir. Yaptığımız araştırma sonucunda konuyla ilgili diğer mezhep görüşlerine rastlayamadık.

## 5.2. KAZF

### 5.2.1. Li‘ân Lafızları

Kişi çocuğunun zinadan olduğunu söyleyerek nesebini reddederse kadı nesebini babadan nefyeder onu annesine nispet eder. Bu hususta Hanefiler arasında ihtilaf yoktur.<sup>21</sup> Çocuğun nesebinin nefyi ile li‘ânın kefiyeti nasıl olur bunda ihtilaf etmişlerdir.

İmam Ebû Yusuf’a göre, koca “Allah adına şahitlik ederim ki bu çocuğun benden olmadığına dair buna yaptığım zina isnadında doğru söylüyorum” dedikten sonra kadın da buna karşılık “Allah adına şahitlik ederim ki o bana yaptığı zina isnadında yalan söylüyor” diyecektir.<sup>22</sup>

Kerhî’ye göre şayet li‘ân çocuğun nesebi için yapılacaksa koca her defasında “...çocuğun hakkında sana isnatta bulunduğum konuda...” diyecek, kadın da “... çocuğum hakkında bana isnatta bulunduğum konuda...” şeklinde karşılık verecektir.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Zeyla‘î, *Kenzü’l-dekâik*, 3/206.

<sup>20</sup> Zeyla‘î, *Kenzü’l-dekâik*, 3/206.

<sup>21</sup> İbni Hümâm, *Fethü’l-kadir*, 4/289.

<sup>22</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 7/58.

<sup>23</sup> Kâsânî, *Bedâi‘ü’s-sanâi‘*, 3/273.

Tahâvî'ye göre, koca her defasında "...çocuğun nesebi hakkında ona isnatta bulunduğum zina konusunda..." diyecek, kadın da "çocuğu hakkında bana isnatta bulunduğu zina konusunda..." şeklinde karşılık verecektir.<sup>24</sup>

Hişam, İmam Muhammed'den şunu nakleder: bir adam çocuğu hakkında li'âna başvurursa şöyle diyecek: "Allah adına şahitlik ederim ki, bu çocuğun benden olmadığına dair ona isnatta bulunduğum zina konusunda doğru söylüyorum." Kadın da "Allah adına şahitlik ederim ki, çocuğun senden olmadığına dair bana isnatta bulunduğum zina konusunda yalan söylüyorsun" diye karşılık verecektir.<sup>25</sup>

Mâlikîlere göre, koca dört kere yemin ederek şöyle diyecek: "Allah adına şahitlik ederim ki, ben ondan uzak kaldım ve ondan sonra onunla bir cinsi münasebet kurmadım (çocuğa işaret ederek) bu çocuk benden değildir." Her yemininde "onun aleyhinde söylemiş olduğum bu sözümde doğru söylüyorum" diyecek. Beşinci defasında ise "eğer yalan söylüyorsam Allah'ın laneti üzerime olsun" diyecek. Kadın ise dört kere yemin ederek "Allah'a şahitlik ederim ki, sen yalan söylüyorsun" veya "aleyhimde bulunarak ortaya attığı iddiasında o, yalan söylüyor" diyecek. Şayet hamile ise "bu karnımdaki yavru ondandır" ifadesini de ekleyecek. Beşinci defasında ise "eğer o doğru söylüyorsa Allah'ın laneti üzerime olsun" diyecektir.<sup>26</sup>

Şâfîlilere göre şöyle diyecektir: "Allah'a şahitlik ederim ki, ona isnatta bulunduğum zina konusunda ben doğru söylüyorum. Eğer yalan konuşuyorsam Allah'ın laneti üzerime olsun." Kadın ise dört kere "Allah'a şahitlik ederim ki, bana isnat ettiği zina konusunda o yalan konuşuyor", beşincisinde ise "eğer doğru söylüyorsa Allah'ın laneti üzerime olsun" diyecektir.<sup>27</sup>

Hanbelîlere göre ise kişi karısına işaret ederek şöyle diyecek: "Allah'a şahitlik ederim ki, şu karıma isnatta bulunduğum zina konusunda ben doğru söylüyorum. Eğer bu hususta yalan söylüyorsam Allah'ın laneti üzerime olsun." Kadın ise dört kere "Allah'a şahitlik ederim ki, bana isnat ettiği zina konusunda o, yalan konuşuyor. Eğer bu konuda kendisi doğru söylüyorsa Allah'ın laneti üzerime olsun." diyecektir.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Semerkandî, *Tühfetu'l-fukaha*, 2/221.

<sup>25</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 3/237.

<sup>26</sup> *el-Kâfi fi fikhî ehli'l-Medîne*, 2/612.

<sup>27</sup> Şâfî, *el-Ümm*, 5/133.

<sup>28</sup> *'umdetü'l-fikh*, 111.

Sonuç olarak yukarıda geçen beyanlardan ortaya çıkıyor ki, cumhurun tercih ettiği li‘an sigası ile bazı benzerlikler olsa da Kerhî'nin görüşü diğer Hanefîlerin tercihine göre farklılık arz etmektedir. Ayrıca Hanefî fakihlerin arasında da çocuğun nesebi konusundaki li‘anda kullanılacak kelimelerin farklı olduğu görülmektedir.

### 5.2.2. Had Uygulananın (Mahdudun) Şahitliği

İftiracıya (kâzif) vacip olan had, iftira edilenin onaylamasıyla veya iftira edilenin zinasına dört şahit tespit edilerek düşmektedir.<sup>29</sup> Ancak had uygulandıktan sonra şahitlik meydana gelmişse bu konuda ihtilaf etmişlerdir.

Rivayetlerin birinde İmam Ebu Hanîfe'ye göre, adil biri olduğu takdirde haddin tamamı uygulanmadıkça iftiracının şahitliği düşmez. Had bölünmez ve bundan daha azı had değil ta‘zirdir.<sup>30</sup>

Bir başka rivayete göre ise İmam Ebû Hanîfe'ye göre, ekserin kül hükmünde olması kaidesinden hareketle haddin çoğunluğu yerine getirildiğinde iftiracının şahitliği düşmektedir. Ebû Yûsuf da bu görüşü benimsemiştir.<sup>31</sup>

Züfer'in de tercih ettiği bir diğer rivayette ise İmam Ebû Hanîfe'ye göre bir kırbaç dahi vurulmuşsa şahitliği düşmektedir.<sup>32</sup>

Kerhî'ye göre, kâzifin şahitliğine mutlak bir şekilde cevaz vardır; çünkü bu delille zina ettiği ispatlanmış ve muhsan olmayan birine iftira attığı ortaya çıkmıştır. Had sayılmayan ceza ise şahitliğin kabulüne mani değildir.<sup>33</sup>

Serahsî, eğer adil ise, had tam uygulanmadıkça iftiracının şahitliğinin düşmeyeceği görüşünü tercih etmiştir; kazf, doğru ile yalan arasında gidip gelen bir haber olduğu için, şahitliği düşürememektedir.<sup>34</sup>

Mâlikîlere göre, kazifin şahitliği had yerine getirilmedikçe düşmemektedir. Hatta had uygulanmadan affedilse bile hüküm ayındır. Had uygulandıktan sonra yeni

<sup>29</sup> Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/158.

<sup>30</sup> İbni Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/340.

<sup>31</sup> Serahsî, *el-Mebsût*,

<sup>32</sup> Kasanî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 3/273; Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/158.

<sup>33</sup> Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/158.

<sup>34</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/70.

bir tövbe ve bir iyilik yapınca kadar şahitliği düşer.<sup>35</sup> Şâfiîlere göre, tövbe etmedikçe kazifin şahitliği kabul edilmez. Tövbe ettikten sonra had uygulanmış olsun veya olmasın şehadeti kabul edilir.<sup>36</sup> Hanbelîlere göre, tövbe ettiği zaman şehadeti kabul edilir.<sup>37</sup>

Sonuç olarak, Kerhî mahdudun şahitliğinin kabul edileceği görüşünde Hanefîlerden ayrılarak yalnız kalmıştır. Diğer yandan cumhur onunla aynı görüşü benimsemiştir. Şu farkla ki cumhur şahitliğinin kabul edilmesini tövbe etmesine bağlamıştır. Hanefîler ise tövbe etsin veya etmesin had uygulandıktan sonra şahitliğinin kabul edilmeyeceğini savunmuştur.

### 5.2.3. Li'ân'ın Yapılışı

Hanefîler, li'ânın karı ile koca arasında meşru kılındığı<sup>38</sup> ve koca karısına iftirada bulunduğu Kâdî'nin onu, müla'ane yapıncaya kadar veya yalan söylediğini itiraf edinceye kadar hapsedeceği, kadının ise aynı şekilde müla'ane yapıncaya kadar veya kocasını tasdik edinceye kadar hapsedeceği konularında ittifak etmişlerdir.<sup>39</sup> Ancak li'ân esnasında ayakta durma konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefîlerin cumhuruna göre kadı, karı ile kocayı karşılıklı olacak şekilde ayağa kaldıracak ve onlara li'ân lafızlarının öyle söyletecektir.<sup>40</sup> Kerhî'ye göre, meşhur ve yaygın olsa da ayakta olma şartı yoktur.<sup>41</sup>

Malikî,<sup>42</sup> Şâfiî<sup>43</sup> ve Hanbelîlere<sup>44</sup> göre müla'anenin ayakta yapılması müstehabtır. Kadı önce kocayı, daha sonra karıyı kaldırır ve li'ân lafızlarını onlara söyler. Zira bu konuda rivayet edildiğine göre Allah Resulü (s.a.v.) Hilal bin Ümeyye'ye şöyle buyurdu: “ayağa kalk ve dört kere Allah'ın adını vererek yemin et.”<sup>45</sup> Bir diğer nedeni ise, ayağa kalkması insanların onu görmesini sağlamaktır.

<sup>35</sup> *et-Tehzîb fi ihtisari'l-müdevvene*, 4/413.

<sup>36</sup> Mâverdî, *el-İkna'*, 169.

<sup>37</sup> İbni Kudâme, *el-Muğnî*, 10/178.

<sup>38</sup> Semerkandî, *Tühfetu'l-fukahâ*, 2/217.

<sup>39</sup> Meydanî, *Lübâb*, 3/75.

<sup>40</sup> Kasanî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 3/273; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4/126; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/458.

<sup>41</sup> Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/70.

<sup>42</sup> *Mevâhibu'l-celîl*, 6/217.

<sup>43</sup> Nevevî, *el-Mecmu'*, 17/442.

<sup>44</sup> *Neylü'l-mârib*, 2/265.

<sup>45</sup> Hadis kaynaklarında bu hadisi bulamadım.

Sonuç olarak, fakihlerin cumhuruna göre li'anın ayakta gerçekleştirilmesi müstehab iken Kerhî'ye göre böyle bir şart yoktur.

### 5.3. HIRSIZLIK

Hırsızlık, saklanarak veya başına bekçi konularak muhafaza edilmiş olan on dirhem ve daha fazla olan başkasına ait bir şeyi gizlice çalmaya denir.<sup>46</sup>

#### 5.3.1. Borçlu Olandan Çalma

Hanefîlere göre, kendisinden alacaklı olduğu birisinden çalanın elinin kesilmeyeceği konusunda ittifak vardır.<sup>47</sup> Ancak alacağı dirhem iken dinar çalmışsa bu konuda ihtilaf vardır.

Kudûrî'ye göre, hakkının kısası sayılmadığı için eller kesilir.<sup>48</sup> Kerhî'ye göre, alacağının dışında bir şey çalarsa ve “alacağımdan dolayı bunu aldım” demese hakkı olmayan bir malı almış olduğundan elleri kesilir.<sup>49</sup> Bâbertî'nin de benimsediği görüşe<sup>50</sup> göre, dinar da dirhem de nükûd cinsinden olduğu için yine kesilmez.<sup>51</sup>

Mâlikî,<sup>52</sup> Şâfiî,<sup>53</sup> ve Hanbelîlerin sahih görüşüne<sup>54</sup> göre, ister aynı cinsten, ister farklı cinsten olsun, borcunu ödemeyi geciktirmiş olan alacaklıdan çalmak ellerin kesilmesine neden olmaz.

Hanbelîlerden rivayet edilen diğer görüşe göre ise, alacağının cinsinden olmayan bir şey çalmışsa elleri kesilir.<sup>55</sup>

Sonuç olarak, Kerhî'ye göre, alacağından farklı bir şey çalıp “alacağımdan dolayı bunu aldım” demese eller kesilir. Kudûrî'ye göre mutlak olarak kesilir. Cumhura göre ise alacağının cinsinden olamayan bir şeyi çalmışsa yine de kesilmez.

<sup>46</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/362; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/211.

<sup>47</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 7/71.

<sup>48</sup> İbni Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/366.

<sup>49</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 7/72; Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/167.

<sup>50</sup> Bâbertî, *el-'inâye*, 5/377.

<sup>51</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/366.

<sup>52</sup> Harâşî, *Şerhü muhtasari Halîl*, 8/96.

<sup>53</sup> Gazalî, *el-Vasît*, 6/465.

<sup>54</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, 10/283.

<sup>55</sup> İbni Kudâme, *el-Muğnî*, 9/116

### 5.3.2. Hırsızlıkta Nisab

Hanefiler, zekât nisabında bir miskalin<sup>56</sup> kıymetçe on dirheme<sup>57</sup> karşılık olduğunu dikkate alarak hırsızlık nisabında da aynı oran üzerinde ittifak etmişlerdir.<sup>58</sup> Ancak para olarak basılmış olmasının gerekip gerekmediği konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Ebû Hanîfe'den rivayet edildiğine göre, bir hırsız, insanlar arasında helal olan ve alışverişlerinde tedavülde bulunan şeylerden on dirhem çalarsa, elleri kesilir.<sup>59</sup>

Kerhî de hırsızlık nisabının on dirhem olduğu görüşünü tercih etmiştir. Aynı şekilde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'den de bu görüş rivayet edilmiştir. Hatta çaldığı şey, on dirhem değerinde altın tozu olsa bile elleri kesilmez. (!)<sup>60</sup>

Mâlikî,<sup>61</sup> Şâfiî<sup>62</sup> ve Hanbelîlere<sup>63</sup> göre, dövülmüş halis dinarın dörtte biri kıymetinde bir mal çaldığı takdirde elleri kesilir. Şâfiîlerin mutemed olmayan diğer görüşünde ise saf olanla ile para olarak basılmış olan arasında bir fark yoktur. Zira bu, altından bir miskalin dörtte birine denk gelmektedir.<sup>64</sup>

Sonuç olarak Kerhî, on dirhem çalanın ellerinin kesileceği konusunda fakihlerin cumhuru ile aynı görüştedir. Diğer yandan, Ebû Hanîfe ve bir görüşlerinde Şâfiîler, dirhemlerin para olarak basılmasını şart koşmamışlardır.

### 5.3.3. Sağ Elin Kesilmesi

Hırsızın birinci hırsızlıkta sağ elinin, ikinci hırsızlıkta sol ayağının kesildiği ve bundan sonra hiç kesilmediği, ancak çaldığı şeyin tazmin edilip, kendisinin ta'zîren tövbe edene kadar hapsedileceği konusunda Hanefiler arasında ihtilaf yoktur.<sup>65</sup>

<sup>56</sup> Miskal, yirmi kırat dinar ve on dört dirhemdir. Kırat, beş arpa tanesidir. Bkz. *Zeyla 'î, Tebyînü'l-hakâik*, 1/278.

<sup>57</sup> Dirhem için kaynaklardan bilgi verilmeli!!!

<sup>58</sup> Kâsânî, *Bedâi 'ü's-sanâi'*, 7/78.

<sup>59</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/138.

<sup>60</sup> Semerkandî, *Tühfetu'l-fukahâ*, 3/150.

<sup>61</sup> *el-Müdevvene*, 4/526.

<sup>62</sup> Rûyânî, *Bahrü'l-mezhep*, 13/54.

<sup>63</sup> İbni Kudâme, *el-Muğni*, 9/107.

<sup>64</sup> Rûyânî, *Bahrü'l-mezhep*, 13/54.

<sup>65</sup> Şeyhîzâde, *Mecma 'ü'l-ehur*, 1/632.

Kerhî, Hanefî mezhebinin tercihini, icmâ'ın delaletiyle, şu şekilde değerlendirmektedir: Şayet sağ el kesilmişse sol ele değil sol ayağa yönelilir. Hırsızlığı sol el ile yapmışsa bu durumda ona yönelilir; zira hakkında nas olan budur ve nas varken nassın dışındaki bir şeye yönelinmez.<sup>66</sup>

Mâlîkî,<sup>67</sup> Şâfiî,<sup>68</sup> ve Hanbelîlere<sup>69</sup> göre, üçüncü kere hırsızlık suçu işlenirse sol el kesilir, suç dördüncü kez tekrar ederse sol ayağı kesilir. Hanbelîlerin başka bir görüşüne göre ise üçüncü kere çalması durumunda hırsız hapsedilir, bir el ve bir ayaktan başka kesilmez.<sup>70</sup>

Bu meselede, üçüncü hırsızlıkta kesilmenin olmaması hususunda Kerhî'nin icma'nın delaleti ile yaptığı muhakemenin Hanefîlerin görüşünü desteklediğini görmekteyiz ki bu, Hanbelîlerin görüşü ile mutabıktır. Ancak üçüncü ve dördüncüde de kesilir görüşünde olan fakihlerin cumhuruyla muvafık düşmemektedir.

İhtilaf sebebi, “Hırsızlık yapan kadın ve erkeğin ellerini kesin” şeklinde sadece elin kesilmesini emreden nasta ayakların kesilmesinin zikredilmemiş olmasıdır. Ayakların kesilmesi sadece devlete başkaldıran silahlı kişiler konusunda zikredilmiştir. Bunun yanı sıra hadisi şeriflerde, hırsızlık yapan bir köle Allah Rasulüne dört kere getirildi ancak onu salıverdi. Beşinci kere getirilince elini kestirdi. Altıncı kere getirildi, bu sefer de ayağını kestirdi. Yedinci kere getirildi, bu defa diğer elini kestirdi. Sekizinci kere getirildiğinde ise diğer ayağını kestirdi.<sup>71</sup>

#### 5.3.4. Çalınan Şeyde Şahitliğin Farklı Olması

Şahitliğin iddiaya muvafık düşmesi durumunda kabul edildiği, ters düşmesi durumunda ise kabul edilmeyeceği ittifakla sabittir.<sup>72</sup> Zaman ve mekan açısından farklılık olursa şahitliklerin kabul edilmeyeceği icma' ile sabittir.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 7/86.

<sup>67</sup> *Menhu'l-celil*, 9/295.

<sup>68</sup> Nevevî, *Ravzatu't-talibîn*, 10/149.

<sup>69</sup> *el-Kâfi*, 4/82.

<sup>70</sup> *el-Kâfi*, 4/82.

<sup>71</sup> Abdurrazzak es-San'ânî, *Musannef*, bâbu kat'i's-sârik, 10/188; Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/236.

<sup>72</sup> İbni Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 7/433.

<sup>73</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/233.

İki kişi bir adamın bir inek çaldığını iddia eder de biri beyaz diğeri siyah diye renginde farklı beyanlarda bulunurlarsa Ebû Hanîfe'ye göre şahitlikleri kabul edilir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise kabul edilmez.<sup>74</sup>

Ebû Hanîfe'ye göre, iki şahit bilgi vermekle mes'ul olmadıkları bir konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu hırsızın elbisesinde ihtilafa düşmeye benzemektedir. Şayet rengi konusunda herhangi bir beyanda bulunmamış olsalardı şahitlikleri geçerli olurdu.<sup>75</sup>

İmâmeyne göre ise beyaz inek siyah değildir; iki farklı hırsızlık olmuştur. Bu olay, ineğin dişi mi erkek mi olduğunda ihtilafa düşmeye benzemektedir. Bu yüzden şahitlik sabit olmamış olur.<sup>76</sup>

Kerhî, kitabında bu ihtilafın bir birini çağrıştıran iki renkte olabileceği gibi birbirini çağrıştırmayan iki renkte de olabileceğini zikretmiş, bir birini çağrıştıran iki renkte olduğunda şahitliğin kabul edileceğini, aksi taktirde böyle bir şahitliğin icmâ' ile kabul edilmeyeceğini aktarmıştır.<sup>77</sup>

Mâlikîlere göre, şayet şahitlerden biri çalınanın koyun olduğunu diğeri koç olduğunu iddia ederse el kesilmez. Malı çalınan kişi iki şahitlikten birini esas alıp o yönde hak sahibi olabilir.<sup>78</sup> Şâfiîlere göre, biri çalınanın beyaz bir koyun diğeri siyah bir koç olduğunu iddia ederse had gerekmez. Şayet malı çalınan şahitle beraber yemin ederse hüküm o yönde yerine getirilir.<sup>79</sup> Hanbelîlere göre, birisi çalınanın sabah vakti çalındığını diğeri ise akşam çalındığını iddia ederse had gerekmez. Zira beyyine bir hırsızlık üzerine tamamlanmamış olur. Mal sahibi şahitlerden birinin beyanına muvafık yemin edebilir, yeminle hırsız kimse zararı telafi etmekle cezalandırılır. Zira bir şahit ve yeminle ceza sabit olmaktadır.<sup>80</sup>

Sonuç olarak, fakihlerin cumhuruna göre ihtilafı şahitlik kabul edilmez ve had de gerekmez. Ebû Hanîfe'ye göre kabul edilir. Kerhî'ye göre ise ihtilaf birbiriyle karışmayan iki renkte meydana gelirse Hanefîlerin ittifakıyla kabul edilmez. Ancak

---

<sup>74</sup> Bâbertî, *el-Înâye*, 7/444.

<sup>75</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/233.

<sup>76</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/233.

<sup>77</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 8/475.

<sup>78</sup> Karâfi, *ez-Zahira*, 12/176.

<sup>79</sup> *et-Tenbih*, 273.

<sup>80</sup> *el-Kafr*, 4/292.



ilginçtir ki Hanefî kitaplarında konuyla ilgili verdiği misalde birbiriyle karışmayan iki rengi kullanılmıştır.

### 5.3.5. Şahitlikten Dönme

Hanefiler, şüphe ile düşmeyen her şeyde şahitlik üzerine şahitliğin caiz olduğu<sup>81</sup> ve iki şahidin şehadeti üzerine de başka iki kişinin şahitliğinin caiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>82</sup> Ancak, iki kişi iki şahidin bir adamın bin lira çaldığına dair şehadeti üzerine şahitlik yaparsa, başka iki şahit de diğer iki şahidin şehadeti üzerine şahitlik yaparsa ve kadı buna göre hüküm vermiş de sonradan biri ilk iki şahitten diğeri son iki şahitten biri olmak üzere iki şahit şahitliğinden dönerse bu iki kimseye malın sekizde bir buçüğünü tazmin etmek gerekmektedir.<sup>83</sup>

İmam Muhammed *el-Asl*'da bunu malın yarısı şeklinde tayin etmişken, Ebû Yûsuf'a göre ise malın dörtte biri düşmektedir ki kıyasa uygun olan da bu görüştür.<sup>84</sup> Kerhî'nin tercihi Ebû Yûsuf'un görüşü üzerine şekillenmiştir.

Mâlikîlere göre, şahitler şehadetten döndüğü zaman malı tazmin ederler.<sup>85</sup> Şâfiîlerin<sup>86</sup> sahih kavline göre, şahitlikten dönme, hüküm verilmeden önce gerçekleşmişse herhangi bir hüküm verilmez. Ancak kadının hükmünden sonra gerçekleşmişse iki görüşten en sahih olana göre tazmin gerekmektedir. Hanbelîlere<sup>87</sup> göre, hüküm verildikten sonra şahitler şahitliğinden vazgeçerse verilen hüküm bozulmaz ancak şahitlerden vazgeçenlere tazmin gerekmektedir. Verilen hüküm, mal sahibinin yemini ve bir şahidin şehadeti ile verilmişse ve bu tek şahit sonradan şahitliğinden dönerse malın tamamını tazminle borçlanır.

Sonuç olarak, Kerhî'nin bu meseledeki tercih ettiği görüş, “şahitler şehadetinden döndüklerinde malın dörtte birini tazmin ederler” şeklindeki. Fakihlerin cumhuru ise tazminde herhangi bir miktar sınırlamasından bahsetmemiş olsalar da oluşan

---

<sup>81</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/129.

<sup>82</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/129.

<sup>83</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 17/20.

<sup>84</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtü 'l-burhânî*, 8/577.

<sup>85</sup> *el-Müdevvene*, 4/540.

<sup>86</sup> *et-Tenbih*, 273.

<sup>87</sup> *Zâdu 'l-müstakni'*, 244.

kanaate göre onlar, malın yarısını takdir eden bazı Hanefilerin hilafına malın tamamının tazmin edileceğini benimsemişlerdir.

### 5.3.6. Hirzin (Korunağın) Mahiyeti

Hanefiler arasında hırsızlığın, “akil ve baliğ birinin, başkasına ait olduğu kesin olan nisab miktarı veya kıymetinde muhrez bir malı gizlice çalmasıdır” şeklindeki tanımı hakkında ihtilaf yoktur.<sup>88</sup> Evlenilmesi haram olan akrabalardan birinin veya alacaklı olduğu kişinin malı çalındığı takdirde ya da banyo ve ev gibi umuma açık yerlerden çalındığı takdirde haddin gerekmediği konusunda ise ittifak vardır.<sup>89</sup> Ancak hirc konusunda ihtilaf etmişlerdir:

Hanefilerin cumhuruna göre, her şey mislinin hirciyle ölçülür; örneğin bir binek hayvanı ahırdan veya bir koyun ağıldan çalındığında had cezası gerekmektedir. Ancak, bu yerlerden dirhem veya takı çalındığında had cezası gerekmemektedir.<sup>90</sup>

Kerhî'ye göre ise herhangi bir şeye hirc (koruma yeri) olmuş bir şey diğer her şey için de hirc sayılır. Hatta tahıl veya hurmaların muhafaza edildiği yer, altın, gümüş ve inciler için de hirc sayılmıştır.<sup>91</sup> İbni Hümmam, bunun sahih görüş olduğunu belirtmektedir.<sup>92</sup>

Mâlikîlere göre, ev, dükkan vb. etrafı çevrelenmiş veya üzeri kapatılmış her şey hirc kapsamına girmektedir.<sup>93</sup> Şâfîlilere göre, insanların örfçe hirc saydığı her şey şer'an da hircdir.<sup>94</sup> Hanbelîler göre, hirc insanların örfüne havale edilir. Zira İslam şeriatı hirci itibar etmiş ancak bunun ne olduğunu beyan etmemiştir. Bu da gösteriyor ki, kabz, teferruk ve ölü aRâzîlerin ihyasında olduğu gibi şeriat bunu örfüne havale etmiştir.<sup>95</sup>

Sonuç olarak, fakihlerin cumhuruna göre, hirc insanların örfüne göre şekil kazanmaktadır. Kerhî'ye göre ise “bir şeye hirc olabilen şey diğer her şeye de hirc kabul edilir” görüşüyle yalnız kalmıştır. Bu görüş, akla ters düşmektedir; zira araç

<sup>88</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/102.

<sup>89</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/62.

<sup>90</sup> Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/168.

<sup>91</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/63; Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/168.

<sup>92</sup> İbn Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, 5/386.

<sup>93</sup> *el-Kaflî fi fihî ehli Medîne.*, 2/1082.

<sup>94</sup> Cüveynî, *Nihayetü'l-matlab*, 17/225.

<sup>95</sup> *el-Kaflî fi fihî'l-İmam Ahmed*, 4/76.

garajları altın ve gümüşe hırsızlık olamaz. Aynı şekilde koyun ağılları, arpa ve buğday vb. şeylerin muhafazası için düşünülemez. Tüm bu ihtilaflar hırsızlık kelimesine yüklenen farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır.<sup>96</sup>

### 5.3.6. Çalınan Malın Geri Getirilmesi

Hanefiler arasında, hırsızın elinin ancak mal sahibinin davacı olması ile kesileceği konusunda ihtilaf yoktur.<sup>97</sup> Keza, elin bilekten kesilip, kesimden sonra kesilen yerin tedavi amaçlı dağlanacağı konusunda da ittifak etmişlerdir.<sup>98</sup> Ancak, eli kesildikten sonra hırsızdan, çaldığı malın geri istenip istenmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir:

Bir görüşe göre, hırsızdan çalınan malı geri getirmesi istenmez; çünkü kesimden önce tazmin etme ihtiyarı muhtemel iken kesimden sonra buna ihtimal kalmamıştır.<sup>99</sup>

Kerhî'ye göre, kesimden sonra "çalınan malın getirilmesini talep etmek sabit olmuştur" demek mümkündür; zira hırsız malı geri getirmekle kendisi ile Allah arasında vacip olmuş olan mes'uliyetten kurtulmuş olur.<sup>100</sup>

Sonuç olarak, Hanefilerin bu meseleyi münakaşa ettiği ancak fakihlerin cumhurunun ele almadığı görülmektedir.

## 5.4. HİRÂBE (YOL KESİCİLİK)

Hırâbe, bir kitlenin veya karşı koymaya gücü yeten bir ferdin devlet başkanına itaat etmeyip isyan etmesidir. Büyük hırsızlık diye de isimlendirilmiştir.<sup>101</sup>

### 5.4.1. Yol Kesiciliğinin Had Cezası

Hanefiler arasında, insanların yolunu kesip onları öldürüp mallarını gasp eden eşkıyaların cezası konusunda imamın ellerini ve ayaklarını çaprazlama bir şekilde

<sup>96</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/232.

<sup>97</sup> Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/170.

<sup>98</sup> Bâberti, *el-İnâye*, 5/393.

<sup>99</sup> Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanai'*, 2 7/84.

<sup>100</sup> Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/171.

<sup>101</sup> Bâberti, *el-İnâye*, 5/422; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/85.

kesme ve öldürmede muhayyer olduğu konusunda ihtilaf yoktur.<sup>102</sup> Ancak asılması meselesinde ihtilaf vardır:

Tahâvî'ye göre önce öldürülür ardından müsleden (ölye işkence yaptıktan) sakınarak asılır.<sup>103</sup> Zira rivayet edildiğine göre Allah Resulü (s.a.v.) müsleden nehyetmiştir.<sup>104</sup>

Kerhî'ye göre, diri olarak asılır, karnı yarılarak yaranır ta ki ölsün.<sup>105</sup> Cessâs'a göre, sahih olan görüş budur, öldürüldükten sonra asılmasının bir manası yoktur; zira asmak cezalandırmak demektir ki bunu ölü birine uygulamak imkânsızdır.<sup>106</sup>

Mergînânî'ye göre, en sahih görüş şudur: mezkûr şekilde asmak önleyici ve caydırıcı olması bakımından daha etkilidir. Bu ise ölüm halinde değil diri iken meydana gelebilmektedir.<sup>107</sup> Ebû Yûsuf'tan da aynı görüş rivayet edilmiştir.<sup>108</sup>

Mâlikîlere,<sup>109</sup> Şâfîilerin sahih görüşüne<sup>110</sup> ve Hanbelîlere göre,<sup>111</sup> eşkıya birini öldürüp malını almışsa önce öldürülür sonra bozgunculuk ehline ibret olması için asılır. Bazı Mâlikîlere<sup>112</sup> ve Şâfîilerin diğer görüşüne<sup>113</sup> göre ise, açlık ve susuzluktan ölene kadar asılarak bekletilir. Asma cezası caydırıcılığı sebebiyle tercih edilmiştir ki ölümden sonra asılmasında bu amaç gerçekleşmemektedir.

Sonuç olarak, Kerhî diri olarak asılacağı görüşünde olup bu görüşüne bazı fakihler de katılmıştır. Fakihlerin cumhuruna göre ise, yol kesici eşkıya önce öldürülür daha sonra asılır.

#### **5.4.2. Kadın Eşkayanın Hükmü (Bu kısma kadar düzeltmeler girildi!!!)**

Hanefiler şu konularda ittifak etmiştir: bir grup veya bir kişi yol kesmek üzere bozgunculuk yaparsa imam bu kimseleri tövbe edinceye kadar hapseder.<sup>114</sup> Ancak bu

<sup>102</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/376; İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5/475.

<sup>103</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/114; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/237.

<sup>104</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18152.

<sup>105</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 5/426; İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5/426.

<sup>106</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/58.

<sup>107</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/376.

<sup>108</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 5/426.

<sup>109</sup> İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 3/233.

<sup>110</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/304

<sup>111</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/147.

<sup>112</sup> İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 3/233.

<sup>113</sup> İmrâvânî, *el-Beyân*, 12/507.

<sup>114</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/114.

yol kesicilerin tamamının mal sahiplerini tanımıyor olmaları ve yol kesmeye ehil olmaları şartları bulunmaktadır.<sup>115</sup>

Hanefilerin cumhuruna göre, eğer bunlar arasında kadın varsa erkeklere uygulanacak hükümle aynıdır. Zahirü'r-rivâyeye uygun olan görüş budur.<sup>116</sup> Aynı zamanda Tahavî'nin de tercih ettiği görüştür. Zira kendi kitabında şöyle der: erkek ve kadınlar, diğer had cezalarında olduğu gibi yol kesiciler için verilecek cezada da birdirler.<sup>117</sup>

Delil, maide suresi 33. Ayetidir. Bu ayette Allah Teala kadın erkek ayırımı yapmamıştır.<sup>118</sup>

Aklen de uygun olan, bir had cezası olması hasebiyle bu meselede kadınlara erkeğin eşit olmasıdır. Zira eğer had cezası ellerin kesilmesi ise, hırsızlık haddinde olduğu gibi burada da erkek kadın ayırımı yapılmamalıdır. Eğer had cezası öldürme olacaksa zina haddinde (recm) olduğu gibi burada da erkek kadın eşit olmalıdır.<sup>119</sup>

Kerhî'ye göre, ol kesicilerin haddi kadına uygulanmamaktadır. Zira, bu cezanın sebebi muharebe etmektir ki kadın asıl yaratılışı itibariyle böyle bir vasfa sahip değildir.<sup>120</sup>

Akli deliller:

1. Bu had cezasının sebebi muharebedir ki bu sebep çocukta olduğu gibi kadında gerçekleşmemiştir. Mesela savaş yoluyla elde edilen ganimetlerde erkekle kadına eşit pay verilmemiştir. Aynı şekilde savaş sebebiyle vacip olan cezada da eşit muamele yapılmamalıdır.<sup>121</sup>
2. Had cezasının bir temel şartı olan yolgeçenlere baskın yaparak eşkıyalık yapma şartı kalbi yumuşak, bünyesi zayıf ve şefkatli olması sebebiyle kadında bulunmamaktadır. Bu yüzden h-muharebe ehli olamaz. Hatta bu sebeptendir ki daru'l-harpte kadın öldürülmemiştir. Ancak hırsızlıkta böyle bir hüküm istisnasından bahsedilemez; çünkü hırsızlığın rükün ve şartları kadında da

<sup>115</sup> Semerkandî, *tuhfetu'l-fukaha*, 3/156.

<sup>116</sup> İbni Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/117.

<sup>117</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 9/197.

<sup>118</sup> Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 3/239.

<sup>119</sup> Kâsânî, *Bedai'ü's-sanâi'*, 7/91.

<sup>120</sup> Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 3/239.

<sup>121</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 9/197.

bulduğundan kadın olmak hırsızlık had cezasının uygulanmasına mani değildir.<sup>122</sup>

Malikî<sup>123</sup>, Şâfiî<sup>124</sup> ve Hanbelîlere<sup>125</sup> göre, eğer aralarında kadın varsa muharebe hükmü onun için de sabit olmuş olmaktadır. Bu durumda eğer kadın da erkek gibi birilerinin canına kıyıp malını gasp etmişse had cezasına müstahak olmaktadır.

Bu mesele, Kerhî'nin fakihlerin tamamından ayrıldığı yerlerden bir tanesidir. Kerhî, akli delillere başvururken cumhur daha çok Kur'ân nasların umumiyetine bakmıştır.

İhtilaf sebebi, katli gerektiren illette ihtilaf etmeleridir. Katli gerektiren sebebin küfür olduğunu düşünenlere göre bu hükümden kimse istisna edilmemelidir. Sebebin savaşıma güç getirebilmek olduğunu düşünenlere göre ise savaşa güç getiremediği için kadın istisna edilmelidir.<sup>126</sup>

## 5.5. İRTİDAT

Hanefilerin ittifakıyla, İslam dininden irtidat eden kimseye İslam arz edilir, şüpheleri giderilir ve üç gün hapsedilir.<sup>127</sup> Tövbe eder Müslüman olursa serbest bırakılır. Ancak küfründe direnirse öldürülür. İkinci ve üçüncü defa da irtidat ederse tövbesinin kabul edileceği konusunda da ittifak etmişlerdir. Ancak, üçten sonrası için ihtilaf etmişlerdir:

Hanefilerin cumhuruna göre yukarıda da geçtiği üzere mürted kimseye, şüphesi giderilerek Müslüman olması teklif edilir, üç gün hapisten sonra Müslüman olmadığı takdirde öldürülür. Her irtidat edip tövbe ederse her defasında tövbesi makbul görülüp öldürülmez. Zira burada zahirle hükmedilir, bu yüzden Müslüman olmayı reddetmediği sürece öldürülmez. İkinci, üçüncü ve dördüncü kere yeniden irtidat edip tövbe edip tövbesini makbul görürüz.<sup>128</sup>

<sup>122</sup> Kâsânî, *Bedai'ü's-sanâi'*, 7/91.

<sup>123</sup> *Cami'ü'l-ümmehât*, 523.

<sup>124</sup> Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 12/396.

<sup>125</sup> İbni Kudame, *el-muğnî*, 9/153.

<sup>126</sup> İbni Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/148.

<sup>127</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, 4/115; *Zeyla'î, Tebyînü'l-hakâik*, 3/284.

<sup>128</sup> *Zeyla'î, Tebyînü'l-hakâik*, 3/284; İbni Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/225.

Deliller:

1. “Şayet tövbe eder, namazı kılar ve zekatı verirlerse onları serbest bırakın” mealindeki Tevbe Suresi 5. Ayetidir.

Delalet veçhi: namaz ve zekat konusunda Allah’ın emrini kabul ettikleri takdirde vakit namaz vakti değilse bu kimselerin Müslüman olduğu ve kanlarının haram olduğu konusunda şüphe yoktur.<sup>129</sup>

2. Allah Teâla, “Muhakkak ki iman edip sonra küfre girenler, sonra bir daha iman edip bir daha küfre girenler...” buyurmuştur.

Delalet vechi: Bu ayette Allah Teâla, irtidattan sonra imanı teyid etmiştir. İrtidatın varlığından sonraki imanın redde ihtimali yoktur.<sup>130</sup>

3. İmanın rüknü olan ikrarın bulunması sebebiyle her keresinde zahiren imanın varlığı söz konusu olduğu için...<sup>131</sup>

Ebû Yûsuf’tan nakledildiğine göre, bunu defalarca yapan kimse ansızın; şirk kelimesi ağzından çıkar çıkmaz tövbeye davet edilmeden öldürülür. Zira, defalarca bunu yaparak bu meseleyi hafife almıştır.<sup>132</sup>

Kerhî şöyle der: üçüncü defadan sonra yine irtidat ederse hemen tövbe etmezse kendisine herhangi bir süre verilmeksizin öldürülür. Müslüman olmayı reddetmediği sürece de öldürülmez.<sup>133</sup> Bu görüşün benzer Hz. Ali ve İbni Ömer’den rivayet edilmiştir; şöyle ki: üçüncü defa irtidatından sonra tövbesi kabul edilmez; zira böyle biri, işi hafife ve alaya almış biridir, gerçek tâib değildir.<sup>134</sup>

Deliller:

Allah Teâla’nın “*Elbette imanlarının ardından inkarcılığa sapıp sonra inkarlarını daha da arttıranların tövbeleri asla kabul edilmeyecektir.*” Mealindeki ayeti buna delildir.

---

<sup>129</sup> Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/106.

<sup>130</sup> Kâsânî, *Bedai’ü’s-sanai’* 7/135.

<sup>131</sup> Kâsânî, *Bedai’ü’s-sanai’* 7/135.

<sup>132</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 10/100; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 3/284.

<sup>133</sup> ‘Anî, *el-Binâye*, 7/269; İbni Abidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 4/225.

<sup>134</sup> Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 3/284.

Delalet vechi: Bu ayet küfürlerini arttıranlar hakkında olup, iman edip tövbe ve hüşû izhar edenler hakkında değildir. Bu durumda, dördüncü kere dördüncü defa irtidat edenin durumu önceki durumu gibidir. Müslüman olduğu takdirde bunun kabul edilmesi vacip olmaktadır. Buna delili şu ayettir: “*size selam veren kimseye sen mümin değilsin demeyin...*” (Nisa, 94)<sup>135</sup>

Delillerin münakaşası:

Hiç şüphesiz bu ayet, küfrünü arttıranlar hakkında olup iman edip tövbe izhar edenler hakkında değildir. Buna delil şu ayettir: “*size selam veren kimseye sen mümin değilsin demeyin...*” (Nisa, 94) Hadisi şeriflerden delil ise: rivayet edildiğine göre Allah Resulü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ben insanlarla Lâ ilâhe illallâh deyinceye kadar savaşmakla emrolundum.”<sup>136 137</sup>

Mâlikîlere göre, dört kere tövbeye davet edilir.<sup>138</sup> Şâfiîlere göre, irtidat ettikten hemen sonra tövbe teklif edilir; hemen etmezse mühlet verilemeden öldürülür.<sup>139</sup> Hanbelîlere göre, üç kere davet edilmeden öldürülmez.<sup>140</sup>

Sonuç olarak, Hanbelîler üç kere tövbeye davet edildikten sonra öldürüleceği konusunda Kerhîyle aynı görüşü paylaşmıştır. Hanefîlerin cumhuru ise irtidat ettiği sürece tövbesi kabul edilir demiştir. Ancak Mâlikîler bunu dört defayla sınırlandırırken Şâfiîler sadece bir fırsat hakkı tanımışlardır.

Hanefîler, irtidadı üzere ölen veya öldürülen kimsenin mirasına Müslüman varislerinin hak sahibi olduğu ve Müslümanken kazandığı malının da yine Müslüman varislerinin hakkı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>141</sup> Keza, öldüğünde iddet halinde olan Müslüman karısının da kendi mirasında pay sahibi olduğunda ittifak etmişleridir.<sup>142</sup> Zira her ne kadar sağlıklı bir halde irtidat etmiş ise de bu şekildeki bir boşama talak-ı farra (kocanın marazı mevte karısını mirastan mahrum bırakmak için boşaması) dönüşmektedir.<sup>143</sup> Ancak vefat iddetinde ihtilaf etmişlerdir:

<sup>135</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 10/99; İbni Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/70.

<sup>136</sup> Buhârî, “*bâb-u fazli istikbal-i kible*”, no: 392.

<sup>137</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/284.

<sup>138</sup> en-Nevâdir ve'z-ziyâdât, 14/490.

<sup>139</sup> 'Imravânî, *el-Beyân*, 12/47.

<sup>140</sup> İbni Kudame, *el-Muğnî*, 9/4.

<sup>141</sup> Kâsânî, *Bedai'ü's-sanai'*, 7/138; Münbicî, *el-Lübâb*, 2/803.

<sup>142</sup> Tahâvî, *Muhtasaru ihtilafi'l-ulemâ* 4/440; Serahsî, *2l-Mebsut*, 30/37.

<sup>143</sup> İbni Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/77.



Ebû Yûsuf'a göre, mürted koca öldüğünde veya öldürüldüğünde Müslüman zevcesi ona mirasçı olur, kendisine vefat iddeti de gerekmez. Zira nikahın yok olması, ölümü ile değil riddet sebebiyle meydana gelmiştir.<sup>144</sup>

Ebu Hanîfe ve Muhammed'e göre miras, vefat sebebiyle meydana geldiğinden tıpkı ric'î talakla yapılan boşamalarda olduğu gibi burada da vefat iddeti gerekmektedir. Zira kadına mirasın verilmesi, aralarındaki nikah bağının ölüm anına kadar hükmen hala var olması ve iddetin asıl nikahın yerine geçmesi itibariyledir. Zira ölüm anında mirasın istihkakı için sebebin varlığı gerekmektedir.<sup>145</sup>

Kerhî'ye göre, mürted kişinin ölümünden sonra kadının iddet vefatı beklemesi gerekmemektedir.<sup>146</sup>

Maliki<sup>147</sup> ve Hanbelîlere<sup>148</sup> göre dört ay on gün vefat iddeti bekler ve mirasa da hak kazanır.

Sonuç olarak, Ebû Yûsuf ve Kerhî'ye göre, kadına iddet gerekmemektedir. Fakihlerin cumhuruna göre ise, vefat iddeti beklemesi gerekmektedir.

Hanefiler, mürted adama önce İslam'ın teklif edileceği, şüphesinin giderileceği ve üç gün süreyle tövbe edene kadar hapsedileceği, aksi halde öldürüleceği<sup>149</sup>, mürted kadının ise öldürülmeyip Müslüman olana kadar hapsedileceği, aksi halde İslam'a zorlanacağı konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>150</sup> Ancak dövülmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanfilerin cumhuruna göre, kadın irtidat ettiği zaman kanı hela olmaz ancak Müslüman olmaya zorlanır. Zorlanması ise, hapsedilmesi ve her gün çıkarılarak kendisine tövbe edip Müslüman olmasının teklif edilmesi aksi halde ikinci kere hapsedilmesi şeklindedir. Bu durum Müslüman oluncaya veya ölünceye kadar böyle devam etmektedir. Zahirü'r-rivâye görüşü budur.<sup>151</sup>

---

<sup>144</sup> 'aynî, *el-Binâye*, 5/602.

<sup>145</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 6/44.

<sup>146</sup> İbni Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 4/149.

<sup>147</sup> El-Kâfi, 2/621.

<sup>148</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, 9/276.

<sup>149</sup> Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâik*, 3/284.

<sup>150</sup> Merginânî, *el-hidaye*, 122.

<sup>151</sup> Kâsânî, *Bedai'ü's-sanai'*, 7/135; Merginânî, *el-Hidaye*, 2/407.

Ebû Hanîfe'den rivayet olunan şudur ki: Mürted kadın, irtidadı süresince her gün dövülür. Bazıları bu süreyi üç gün olarak takdir etmiştir. Hasen'a göre ise, ölünceye veya Müslüman oluncaya kadar her gün için kendisine otuz dokuz kırbaç vurulur.<sup>152</sup>

Kerhî'ye göre ise, yapmış olduğu irtida karşı ta'zir olarak her defasında kırbaçlarla vurulur.<sup>153</sup>

Mâlikîlerin sahih kavline<sup>154</sup>, Şâfiî<sup>155</sup> ve Hanbelîlere göre<sup>156</sup>, adam öldürüldüğü gibi kadın da öldürülür.

Diğer görüşlerinde Mâlikîler kadının öldürülmeyeceğini, hapsedilip İslam'a zorlanacağını savunmuşlardır.<sup>157</sup>

Sonuç olarak, bazı Mâlikîler, kadının öldürülmeyip hapsedilerek İslam'a zorlanacağı görüşünde Hanefilerle muvafakat etmiş, dövülüp dövülmeyeceğine dair bir beyanda bulunmamıştır. Kerhî ise buna ek olarak, kırbaçlarla dövüleceğini zikretmiştir. Bu görüş İmam Ebu Hanîfe'den de nakledilmiştir. Diğer yandan, fakihlerin cumhuru mürted kadının öldürüleceğinde ittifak etmiştir.

## 5.6. KISAS

### 5.6.1. Kısasta Veraset

Yaralanmış kimse yaralayanı veya maktulün velileri katili affederlerse bunun caiz olduğu Hanefiler arasında ittifak edilmiş bir meseledir. Ancak ölümden sonra affetmenin caiz olup olmadığı ihtilafli bir meseledir:

Hanefilerin cumhuruna göre, yaralanan kimse yaralayanı affeder de sonra bu yara sebebiyle ölürse bu af istihsanen geçerli görülmüştür. Aynı şekilde varisler de ölümden önce affetmişlerse bu da istihsanen caiz görülmüştür.<sup>158</sup>

Delil:

<sup>152</sup> Zeyla'î, *Tebyînü 'l-hakâik*, 3/285.

<sup>153</sup> Kâsânî, *Bedai'ü's-sanai'*, 7/135.

<sup>154</sup> *el-Beyân ve't-tahsîl*, 16/392.

<sup>155</sup> Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 12/425.

<sup>156</sup> Ebu'l-fazl, Salih, *Mesâilü 'l-İmam Ahmed*, 3/46.

<sup>157</sup> en-Nevâdir ve'z-ziyâdât, 14/494.

<sup>158</sup> Semerkandî, *Tuhfetu 'l-fukâhâ*, 3/103.

Ölüm gerçekleşirse sonra kısas haddi zatında vacip olmamış ve ölünün böyle bir ehliyeti kalmamıştır. Bu yüzden hem varisler hem de diğer taraflar için sebebe riayet etmek icap ediyor. Sebebin riayetinden hareketle baktığımızda da miras bırakanın (ölünün) affını istihsanen sahih görmekteyiz.<sup>159</sup>

Kerhî bu konuda şöyle der: yaralanmış kimse affedip sonra ölürse kıyasen affının sahih olmaması gerekmektedir. Çünkü, işin bidayetinde kısas varisler için sabit olmuş bir haktır, şayet ölümden sonra bu hak onlar için sabit olmamış olması ölünün başkalarını bu haktan ibra etmek anlamına gelir. Ancak istihsan buna cevaz vermektedir. Zira, bu hak ölen için sabit bir haktır, varisler ise bu hakkı ifa etmede onun yerine kaim olmuş kimselerdir. Bu yüzden varislerin bu hakkı düşürmesi caiz görülmüştür.<sup>160</sup>

Şeybânî şöyle der: şayet yaralı, yara sebebiyle doğan kısas hakkından vazgeçip affederse affi geçerlidir. Bu af, istihsanen hem ölen kimse için hem de varis için geçerli kabul edilmiştir. Kıyasa göre de böyledir; çünkü kişi öldürülmüştür.<sup>161</sup>

Mâlikîlere göre, şayet yaralı affederse ve müsalaha yoluyla anlaşmaya vardıktan sonra ölürse velileri için kasame veya öldürme haklarından biri doğmaktadır. Bunlardan birini yapacaklarsa daha önce musalaha yoluyla alınmış olan meblağı geri verirler.<sup>162</sup>

Şâfiîlere göre, şayet yaralı yara sebebiyle ölürse yaralayan kimseye kısas uygulanır. Çünkü cinayet, affedilen bir kimseden meydana gelmemiştir. Eğer veli diyet almayıp affetmişse veya yaralı kimse ölümden önce erş'ini (yaralama divetini) almışsa yine kısas uygulanır.<sup>163</sup>

Hanbelîlere göre, affeden ölürse, vazgeçtiği hakları terekesinin üçte birinden tahsil edilir. Eğer yetmezse yettiği kadarı tahsil edilir.<sup>164</sup>

Sonuç olarak, Mâlikî ve Şâfiîler yaralama sebebiyle ölen kimsenin affının sahih olmadığı hususunda Kerhîyle aynı görüştedir. Zira kısas varisler için sabit olan bir

---

<sup>159</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 26/154.

<sup>160</sup> Zebidî, *Cevheratü'n-neyyira*, 2/125.

<sup>161</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 4/511.

<sup>162</sup> *Muhtasarü'l-halil*, 232.

<sup>163</sup> Ebu Zekeriyya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 4/44.

<sup>164</sup> Münteheî, *Şerhu Müntehel irâdât*, 3/280.

haktır. Hanbelîler ise, istihsanen affin sahih olduğu meselesinde Hanefîlerin cumhuruyla muvafakat etmiştir.

### 5.6.2. Kısasta Velayet

Hanefîler, nikahtaki velayetin mirastaki sıra üzere asabeye döndüğü konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>165</sup> Keza, kısas velayetinin babaya mahsus olan velayete tabi olduğunda da ittifak etmişlerdir.<sup>166</sup> Karı veya koca dahil maktule varis olan herkes için kısas velayeti ve diyet alma hakkı vardır.<sup>167</sup> Ancak kardeşle ihtilaf etmişlerdir:

Hanefîlerden bazısı şöyle demiştir: “Evlendirme yetkisine sahip olan herkesin, kısası yerine getirme velayeti de vardır” gibi bir tevehhüm anlaşılmasın. Örneğin kardeş böyledir; evlendirme yetkisine sahip olsa da kısas velayeti yoktur. Zira kısas bir intikam vesilesi için meşru‘ kılınmıştır. Babada çocuğuna gelen zararı kendisine gelmiş gibi hissettiren kamil bir şefkat vardır. Ancak kardeşle böyle kamil bir şefkat olmayabilir.<sup>168</sup>

Diğer bazı Hanefîler ise şöyle demiştir: Baba ve oğul gibi ölene daha yakı biri olmadığı taktirde kardeş, kısası yerine getirme velayetine sahiptir. Zira, maktul ile kan bağına sahip olan kimse, Allah’ın koyduğu hükümler çerçevesinde malına da müstehak olmaya ehildir.<sup>169</sup>

Kerhî’ye göre bu hususta kadın ve erkek, hatta karı ve koca eşittir.<sup>170</sup>

Etrâzî ise, “bu isabetli bir görüş değildir; çünkü daha yakını olmadığı zaman kardeş kısası yerine getirmeye maliktir” diye görüş beyanında bulunur.<sup>171</sup>

Mâlikî<sup>172</sup>, Şâfiî<sup>173</sup> ve Hanbelîlere<sup>174</sup> göre kısası yerine getirme velayeti gerçekte erkek asabeye aittir. Oğul, oğlun oğlu, dede ve kardeşler gibi asabeden sırasıyla önce en yakın olan diğerlerine takdim edilir.

<sup>165</sup> Zeyla‘î, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/121.

<sup>166</sup> Molla Husrev, *Duraru’l-hükkâm*, 2/94.

<sup>167</sup> Molla Husrev, *Duraru’l-hükkâm*, 2/94.

<sup>168</sup> Baberti, *el-‘inâye*, 10/226; İbni Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 8/342.

<sup>169</sup> Zeyla‘î, *Tebyînü’l-hakâik*, 6/107.

<sup>170</sup> İbni Abidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 6/538.

<sup>171</sup> ‘Aynî, *el-Binâye*, 13/90.

<sup>172</sup> Şeyh Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebir*, 4/256.

<sup>173</sup> Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebir*, 12/101.

<sup>174</sup> *El-‘üdde şerhu’l-‘umde*, 534.

Sonuç olarak, bazı Hanefilerin aksine, kardeşin kısasta velavet hakkına sahip olduğu meselesinde, cumhurun Kerhî'ye muvafakât ettiğini görmekteyiz.

### 5.6.3. Hatayla Öldürmeye Benzeyen Ölüm

Bir kişinin yol üzerinde kazıdığı çukura bir insan düşer de ölürse çukuru kazana diyet gerektiği, kısas gerekmediği icma' kabul edilmiştir.<sup>175</sup> Ancak, yolun ortasına değil de alt taraflarına kazılmış bir çukura biri düştüğünde hükmün ne olacağı ihtilaf edilmiştir:

Hanefilerin cumhuruna göre, biri bir kuyu eşmiş, başka biri de onu derinleştirmişse ve ardından oradan geçen biri içine düşmüşse istihsanen ikisine de damân gerekir.<sup>176</sup>

Muhtasar-u't-Tahâvî'ye yazmış olduğu şerhte Kadî istihsân hakkında şunu zikretmiştir: cinayette ortak olmaları sebebiyle, damân ikisine de gerekmektedir.<sup>177</sup>

İmam Muhammed ve Kerhî'ye göre, bir kişi bir kuyu kazarsa da başka biri de gelip alt tarafını kazarsa ve oradan geçen biri bu kuyuya düşerse, ilk sebep olan olması sebebiyle damân birinci adama gerekmektedir.<sup>178</sup>

Kıyasın vechi: ölüme sebebiyet veren etken birinci adamdan meydana gelmiştir. Bu kazıma, var olan bir seddi yok etmek gibi iken ikinci kazıma işlemi, kuyunun dibine bıçak veya taş koymak gibidir. Birinci adam, ölüme sürükleyici olduğundan damân ona gerekmektedir.<sup>179</sup>

İbni Nüceym, bu konuda şöyle der: Bizim mezhep imamlarımız, kıyas yolunu tutmuşlardır; Bu şekilde meydana gelen ölüm, yol üzerinde kuyu kazıp ardından birinin gelip oraya bir öldürücü alet bırakması ve bunun sonucunda oradan geçen birinin bu alet üzerine düşmesine benzemektedir. Buna göre, damân kuyuyu kazıyana düşmektedir.<sup>180</sup>

<sup>175</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukaha*, 3/104.

<sup>176</sup> Zebidî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/135.

<sup>177</sup> Kâsânî, *Bedai'ü's-sanai'*, 7/275.

<sup>178</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 27/16; Kâsânî, *Bedai'ü's-sanai'*, 7/275.

<sup>179</sup> Kâsânî, *Bedai'ü's-sanai'*, 7/275.

<sup>180</sup> İbni Nüceym, *el-Bahru'râik*, 8/397.

Sonuç olarak, kıyasın muktezasına göre, damânın kuyuyu kazıyana gerektiği hususunda Kerhînin görüşü teyid edilmiş oldu. Bazı Hanefilerin aksine hilafına İmam Muhammed de aynı görüşü tercih etmiştir. Geri kalan diğer mezheplerin bu konudaki görüşlerini bulamadık.

#### 5.6.4. Mal Üzerine Sulh

Rivayetler, babanın can kisası ve diğer kisasları yerine getirmede ve affetmede yetkili olduğu konusunda birleşmektedir. Keza, vâsinin can kisasında yetkili olmadığı ancak onun dışındaki şeylerde ve mal üzerine sulh yapmada malik olduğu ancak affedemeyeceği konusunda da rivayetler ittifak etmiştir.<sup>181</sup> Ancak mal üzerine sulh konusunda ihtilaf yaşanmıştır:

Hanefilerin cumhuruna göre katilin velisi için mal üzerine sulh etme hakkı vardır ancak affetme hakkı yoktur. Sulh yapmak kısıstan daha iyidir. Sulh ise diyetin miktarı kadar veya fazla olabilir. Daha azı üzerine sulh yapmak sahih değildir, kamil diyet gerekmektedir.<sup>182</sup>

Muhtasar isimli eserinde Kerhî şöyle der: bir kimsenin bir kimse üzerinde can veya başka kisas hakları doğsa hak sahibinin mal üzerine sulh yapması az olsun çok olsun farketmez caizdir.<sup>183</sup>

Malikî<sup>184</sup> Şâfî<sup>185</sup> ve Hanbelîlere<sup>186</sup> göre, katil kim olursa olsun, öldürme olsun, yaralama olsun ‘amden dökülmüş kan üzerine sulh yapmak caizdir.

Sonuç olarak, fakihlerin cumhuru, az olsun çok olsun mal üzerine sulh yapmanın caiz olduğu konusunda Kerhî ile aynı görüştedir. Hanefilerin cumhuru ise mal üzerine yapılacak sulhta miktarın diyet miktarından az olamayacağı görüşünü savunmuştur.

<sup>181</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/107.

<sup>182</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/108.

<sup>183</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/107.

<sup>184</sup> en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât, 14/126.

<sup>185</sup> Nevevî, *Ravzatu't-talibîn*, 9/242.

<sup>186</sup> *el-Mübdi'*, 5/142.

### 5.6.5. Hükümeti ‘Adlin<sup>187</sup> Takdiri

Hanefiler öldürme dışında kalan cinayetlerde kisasın olmadığı ve kendisi için erş’in belirlenmediği şeylerde hükümeti adlin devreye gireceğinde ittifak etmişlerdir.<sup>188</sup> Mûzihâ (kafatasının görüldüğü) baş yarmanın dışında kalan diğer yaralamalardaki hükümeti adlde ihtilaf etmişlerdir:

Tahâvî’ye göre, bu konudaki bilir kişi, bir köleye yarasız ve yaralı olarak fiyat biçecek onu insanların arasındaki kıymetine göre değerlendirecek; kıymetin onda birin yarısına tekabül ediyorsa diyetin onda birin yarısına, onda birin çeyreğine tekabül ediyorsa diyetin çeyreğine hükmedilir.<sup>189</sup>

Kerhî’ye göre, muzihâ olan baş yarasının erş ücretinin ne kadar olduğuna bakılır; diyetin onda birin yarısından bu miktar kadar verilir. Zira hakkında nas olmayan meseleler mensûsun ‘aleyh olan meselelere kıyas edilir.<sup>190</sup>

Şeyhülislam Hocaşâde, Kerhînin görüşünün daha doğru olduğunu söylemiştir. Zira Ali (r.a.) dil ucunu kesen kimse hakkında bu yol üzerine bir hüküm vermiştir.<sup>191</sup>

Şayet cinayet hem yüzde hem de başta olsaydı Kerhî’nin görüşü doğru olur ve bununla fetva verilir. Üz ve baş dışındaki başka yerlerde olsa veya müfti fetva vermede zorlanacak olsa daha kolay olması hasebiyle Tahâvî’nin görüşüyle fetva verilir.<sup>192</sup>

Mâlikîlere göre, mağdur kişinin sağlıklı köle ve kusurlu köle olmak üzere iki kere tekdir edilir ve ikisi arasındaki kıymete göre katilin malından diyet ödetilir.<sup>193</sup>

Şâfîlilere göre, eğer mûzihâ olan baş yarmanın derinliği ve miktarı biliniyorsa bu miktar kadar erş ücretine hükmedilir. Eğer bilinmiyorsa hükümeti ‘adle bırakılır; zira erşin takdiri şer‘î maslarla olur ki muziha dışındaki yaralamalar hakkında şer‘î nas varid olmamıştır.<sup>194</sup>

<sup>187</sup> Hükümeti ‘adl: müessir fiilin mağduruna ödenmek üzere miktarı hakim tarafından belirlenen tazminatır. Said Ebu Habîb *El-Kâmûsu ’l-fikhî*, 19.

<sup>188</sup> Kâsânî, *Bedai’ü’s-sanai’*, 7/323.

<sup>189</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26/74.

<sup>190</sup> Semerkandî, *Tuhfetu ’l-fukahâ*, 3/113.

<sup>191</sup> Molla Husrev, *Durarü ’l-hükkâm*, 2/106.

<sup>192</sup> İbni Abidîn, *Reddü ’l-muhtâr*, 6/582.

<sup>193</sup> *et-Tâc ve ’l-İklîl*, 8/335

<sup>194</sup> Şiyrazî, *el-mühezzeb*, 3/217.

Hanbelilere göre, Hükümeti adl mağdur kişiyi kusursuz bir köle olarak takdir edecek; cinayetin meydana getirdiği kusur kadar diyete hükmedilir.<sup>195</sup>

Sonuç olarak, Şâfîiler baş yaralamalar dışındaki şeylerde hükümeti ‘adlin takdirine başvurulacağı konusunda Kerhî ile muvafakat etmiştir. Cumhur ise kusursuz bir kölenin değeri üzerinden değerlendirmeye gitmiştir.

## 5.7. KASAME<sup>196</sup>

### 5.7.1. Bir İnsanın Evinde Maktulün Bulunması

Hanefî alimleri, yaralama ve öldürme alametleri taşıyan faili meçhul cinayetlerde kasamenin meşru olduğunda ittifak etmiştir.<sup>197</sup> Ancak bir insanın evinde bulunan maktul konusunda ihtilaf etmişlerdir:

Ebu Hanîfe ve Muhammed’e göre, bir evde bir ceset bulunduğu kasame ev sahibi ile akrabaları arasında yapılır. Hazır bulunmaları takdirinde akilesi de kasameye dahil olur. Ancak orada değillerse kasame sadece ev sahibine yapılır ve tekrar tekrar yemin ettirilir.<sup>198</sup>

Züfer’e göre, hazır olsun gaib olsun kasame hem ev sahibine hem de akilesine gerekmektedir.<sup>199</sup>

Ebû Yûsuf’a göre akileye kasame gerekmemektedir; zira ev sahibi nusret, velayet ve töhmet konusunda başkasından daha önceliklidir; ne bölge sakinleri ne de akilesi ona bu konuda başkası ortak olmaz.<sup>200</sup>

Kerhî’ye göre, akilesi şehirde hazır bulunduğu takdirde kasameye dahil olurlar. Ancak gaib oldukları takdirde kasame sadece ev sahibine yapılır ve tekrar tekrar yemin ettirilir. Diyet ise ona ve akilesine ödetilir.<sup>201</sup>

---

<sup>195</sup> İbni Kîdâme, *el-Muğnî*, 8/482.

<sup>196</sup> Bir bölgede bir ceset bulunur da katili bilinmiyorsa bölge valisi elli erkeğe “vallahi biz onu öldürmedik ve öldüreni de bilmiyoruz” şeklinde yemin ettirir. Fıkıhta buna kasame denilmiştir. Merğînâni, *el-Hidâye*, 4/497.

<sup>197</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukaha*, 3/131.

<sup>198</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 255; Merğînâni, *el-Hidâye*, 4/478.

<sup>199</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukaha* 3/133

<sup>200</sup> Merğînâni, *el-Hidâye*, 4/501.

<sup>201</sup> Kâsânî, *Bedai'ü's-sanai'*, 7/292.



Mâlikîlere göre, şayet maktül bir halkın köyünde veya evinde bulunur da kimin öldürdüğü de bilinmezse kimse sorumlu olmadığı gibi diyet de kimseye ödetilmez.<sup>202</sup>

Şâfîlere göre, maktül ile aralarında açık bir düşmanlık bulunsun veya bulunmasın, maktül onlardan biri olsun veya olmasın bu onların aleyhine meydana gelmiş bir töhmettir.<sup>203</sup>

İhtilaf sebebi: meseleyle alakalı açık bir nas bulunmadığından bu konuda ihtilafli görüşler meydana gelmiştir. Her bir grup önermesini başka bir mütallaka bağlamaya çalışmıştır. Bazısı töhmete bağlarken diğer bazısı ise diyet vb.nin vücutuna bağlamıştır. Kerhî ise diyeti ev sahibine ve akilesine vacip kılmış Mâlikîlerin yaptığı gibi bu hakkı düşürmemiştir.

### 5.7.2. Çölde Bir Maktulün Bulunması

Hanefiler, bir insanın evinde bulunan maktul konusunda ev sahibine kasamenin gerektiği, diyetinin ise akileye düştüğü konusunda ittifak etmiştir.<sup>204</sup> Ancak yerleşim yeri olmayan çöl vb. bir yerde bulunan maktul konusunda ihtilaf etmiştir.

İmam Muhammed'e göre, çölde bulunan bir maktül hakkında bir şey gerekmemektedir.<sup>205</sup>

Kerhî'ye göre, yerleşim yerine yakın olmadığı takdirde hüküm böyledir. Şayet yüksek bir şekilde bağrıldığında sesi duyulacak bir yerleşim yerine yakın ise oraya yakın bölgeye kasame gerekmektedir. Hanefilerin mutemed görüşü budur.<sup>206</sup>

Bu, birçok konuda Hanefî mezhebinin mutemet kitaplarının Kerhî'nin görüşünün Hanefî mezhebinin görüşünü onayladığına delalet ettiğini zikrettiği yerlerden biridir. Nitekim Mabsut, Bedai'ü's-sanai' vd. kitaplarda da böyle geçmektedir.

---

<sup>202</sup> *Menhu'l-celil*, 9/174.

<sup>203</sup> İmrâni, *el-Beyân*, 13/236.

<sup>204</sup> Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/144.

<sup>205</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 4/481.

<sup>206</sup> Serahsî, *el-Mabsut*, 26/118.

## 5.8. MÜKREHİN ÖLDÜRMEŞİ

Hanefiler, birisini öldüremeye zorlanan bir kimsenin bu şekilde birini öldüremeyeceği ve öldürölene kadar sabretmesi gerektiği, öldürdüğu taksirde ise günahkar olacağı konusunda ittifak etmiştir.<sup>207</sup> Ancak öldürmeyi emreden kimseye kısasın gerekip gerekmeyeceği konusunda Sahibeyn ile Züfer arasında ihtilaf yaşanmıştır.<sup>208</sup> Konuyla ilgili Kerhî'nin görüşünü zikretmemişlerdir.

Kerhî'ye göre, şayet bir kişi birine başkasını öldürmek üzere “seni öldüreceğim” diyerek tehdit edecek olsa, o da “eğer beni öldürecek senin kanın bana helal olur, seni öldürürüm derse ve ondan sonra bilerek bu kişiyi öldürecek olsa günahkâr olur ancak bu kimseye bir şey gerekmemektedir. Maktule ödenecek diyet emreden malından karşılanmaktadır.”<sup>209</sup>

Mâlikîlere göre, şayet maktul kişi katil olana “beni öldürürsen sen beri kıldım” derse katil adam da bu söze binaen öldürürse beri olmuş olmaz ve kısas gereği öldürölür. Zira beri kılma hakkı ölümünden sonra varise geçmektedir.<sup>210</sup>

Şâfiîlere göre, şayet biri öldürölmesine izin verecek olsa izin verilen kimse bundan hareketle öldürecek olsa meşhur görüşe göre kısas gerekmemektedir. Diyetin gerekip gerekmeyeceği konusunda ise iki görüş bulunmaktadır.<sup>211</sup>

Hanbelîlere göre, kişi birisine “beni öldür” veya “beni yarala” derse bunun üzerine muhatabı zorlanmaksızın öldürecek olsa veya yaralanacak olsa ikisi de mükellef olup bir şey gerekmemektedir. Ancak bir rivayete göre diyet gerekmektedir.<sup>212</sup>

Sonuç olarak, Şâfiî ve Hanbelîler öldürme izni verilen kimseye kısas gerekmeyeceği konusunda Kerhî ile aynı görüştedir. Mâlikîler ise kısasın gerekeceği görüşündedir.

<sup>207</sup> İbni Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 9/244.

<sup>208</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakaik*, 5/186.

<sup>209</sup> Zebidî, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/255.

<sup>210</sup> Haraşî, *Şerhu Muhtasar-u Halil*, 5/8.

<sup>211</sup> Cüveynî, *Nihayetü'l-matlab*, 16/117.

<sup>212</sup> *el-Müdi' fi şerhi'l-mukni'*, 7/206.

## 5.9. DİYETLER

Hanefiler, bilerek öldürmelerde kısasın gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>213</sup> Ancak başkasının ona “beni öldür” demesinden sonra öldürmüşse bu konuda ihtilaf vardır:

Ebû Yûsuf ve Muhammede’e göre, böyle bir talepten sonra bilerek veya hatayla öldürmüşse zahiru’r-rivayeye göre kısas değil, diyet gerekmektedir.<sup>214</sup>

Delil:

1- Diyet gerekmektedir; zira izin verme cana kıymalarda geçerli değildir. İzin sebebiyle şüphe meydana geldiği için kısas gerekmemektedir.<sup>215</sup>

2- Katile diyet gerekmektedir; zira katil mirasçılarının hakkını iptal etmektedir.<sup>216</sup> Züfer’e göre kısas gerekmektedir.<sup>217</sup>

İkinci rivayete göre, diyet gerekmemektedir. Kerhî’ye göre sahih olan görüş budur.<sup>218</sup>

Delil: bir şey gerekmemektedir; zira nefsi kendi hakkıdır ve bu hakkını telef etme hakkına sahiptir.<sup>219</sup>

Mâlikîlere göre, kısas gerekmemekte ancak yüz sopa vurulup hapsedilmesi gerekmektedir.<sup>220</sup>

Şâfiî<sup>221</sup> ve Hanbelîlerin sahih görüşüne göre<sup>222</sup>, kısas gerekmemektedir. Hanbelîlerin diğer rivayetine göre diyet gerekmektedir.<sup>223</sup>

Sonuç olarak Kerhî’nin tercih ve tashih ettiği görüşüne göre bir kimsenin kendi talebi üzerine öldürülmesi neticesinde diyet gerekmemektedir. Cumhuriyet, kısasın gerekmediği görüşünde iken Mâlikîler buna ilaveten yüz sopa ve hapisle

<sup>213</sup> Merğinanî, el-Hidaye, 4/444.

<sup>214</sup> Semerkandî, *Tuhfetu’l-fukaha*, 3/102; İbnu’l-hümmam, *Fethu’l-kadîr*, 3/400.

<sup>215</sup> Molla Husrev, *Duraru’l-hükkâm*, 2/109.

<sup>216</sup> İbnu’l-hümmam, *Fethu’l-kadîr*, 3/400.

<sup>217</sup> Zebidî, *el-Cevheretü’n-neyyira*, 2/137.

<sup>218</sup> Semerkandî, *Tuhfetu’l-fukaha*, 3/102.

<sup>219</sup> İbni Abidin, *Radu’l-muhtar*, 6/591.

<sup>220</sup> *et-Tâc ve’l-İklîl*, 8/297.

<sup>221</sup> Rûyânî, *Bahru’l-mezhep*, 10/311.

<sup>222</sup> *Şerhu müntehe’l-irâdât*, 3/263.

<sup>223</sup> *El-Füru’ ve tashihu’l-füru’*, 9/364.

cezalandırılacağı görüşündedir. Diğer yandan Züfer ise katile kısasın gerekeceğini ileri sürmüştür.

## 5.10. GANİMETLER

Hanefilerin ittifakıyla taksim edilmeden önce ganimetlerin satılması caiz değildir.<sup>224</sup> İslam yurduna getirilmeden ganimet olarak taksim edilemez.<sup>225</sup> İmamın savaş yurdunda yaptığı geçerli olacağı konusunda keza ittifak sağlanmıştır.<sup>226</sup> İnsan ve hayvan yiyeceği dışındaki şeylerden ancak zaruret hallerinde yararlanabileceği söylenmiştir.<sup>227</sup> Ancak, imamın izni olmadan yiyecek ve hayvanların kullanılabilmesi konusu ihtilafıdır:

Hanefilerin cumhuruna göre, ganimetin içinde insan ve hayvan yiyeceği olan şeylerden, taksime gerek kalmadan yararlanılabilir.<sup>228</sup> Kudurî ve Kerhî de aynı görüşü benimsemiştir.<sup>229</sup>

Meydâni der ki: darul harpte askerlerin buldukları yiyecekleri yemelerinde, yağ ve odun gibi şeylerden yararlanmalarında bir beis yoktur.<sup>230</sup>

Deliller:

1. İbni Ömer şöyle demiştir: biz, katıldığımız savaşlarda bal, üzüm gibi şeyleri kullanıyor ve bunun için Allah Resulüne başvurmadık.<sup>231</sup>

Delalet vechi: Hadiste herhangi bir hacet kaydı kaydı zikredilmemiştir. Bu da gösteriyor ki Sahabe savaşlarda ihtiyaç duydukları her şeyi kullanmıştır.<sup>232</sup>

2. İbni Ömer'den rivayet edildiğine göre, Allah Resulü döneminde bir ordu yiyeceklerden oluşan bir ganimet elde etmiş ancak onlardan humus alınmamıştı.<sup>233</sup>

---

<sup>224</sup> Babertî, *el-'inaye*, 5/484.

<sup>225</sup> Meydâni, *Lübâb*, 4/125.

<sup>226</sup> İbni Hübeyra, *İhtilafu'l-eimme* 2/309.

<sup>227</sup> Tahâvî, *Muhtasarü İhtilafî'l'ulemâ*, 3/464

<sup>228</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, 10/34; Meydâni, *Lübâb*, 4/121.

<sup>229</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakaik*, 3/252.

<sup>230</sup> Meydâni, *Lübâb*, 4/121.

<sup>231</sup> Buhârî, "babu mâ yüsibu mine't-ta'am", 3154.

<sup>232</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakaik*, 3/252; İbni nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/93.

<sup>233</sup> Ebî Davud, "Bâbu ibahati't-ta'am", no: 2701.

Delalet vechi: bu rivayet de yukarıda zikrettiğimiz hükmü teyid etmektedir.<sup>234</sup>

3. Abdullah ibni Mugaffel şöyle demiştir: Hayber günü ben birkaç sandık yağ elde etmiş ve ‘bundan kimseye bir şey vermeyeceğim’ diyerek tekelim almıştım. Döndüm bir baktım ki Allah Resulü (s.a.v.) bana gülümsüyordu.<sup>235</sup>

Delalet vechi: bu hadis güçlü bir delildir; zira görülüyor ki Allah Resulü sahabiden, aldığı şeyi geri vermesini istememiştir.<sup>236</sup>

4. Rivayete göre Abdullah ibni Ebi Evfâ’ya “humus yapıyor muydunuz” diye soruldu. O da şöyle cevap verdi: “Hayber savaşında biraz yiyecek elde etmiştik. Bir adam gelip kendisine yetecek kadar aldı ve oradan ayrıldı.”<sup>237</sup>

Delalet vechi: bu hadiste de herhangi bir hacet kaydı zikredilmemiştir.<sup>238</sup>

İmam Muhammed’in görüşü: ganimetin içinde yiyecek varsa bir kimsenin de ona ihtiyacı varsa, ihtiyacı kadarını alır daha sonra hali iyileştiğinde onu geri verir. İhtiyacı olmadığı halde böyle bir şey yapması mekruhtur.<sup>239</sup>

Deliller:

1. Abdullah ibni Ömer’den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: Hayber günü Allah Resulü bizlere “yiyeceklerden yiyip yararlanın ancak yüklerinizi doldurmayın” buyurdu.<sup>240</sup>
2. Hasen’dan rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: Abdurrahman ibni Semura ve Allah Resulü’nün ahabından bazı kimselerle beraber savaşa katıldım.

<sup>234</sup> Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakaik*, 3/252.

<sup>235</sup> Müslim, “babu cevâzi’l-ekli min ta’ami’l-ganimet”, no: 1772.

<sup>236</sup> Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakaik*, 3/252.

<sup>237</sup> Ebû Davud, “babun fi’n-nehyi ‘ani’n-nehbâ”, 2704.

<sup>238</sup> Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakaik*, 3/252.

<sup>239</sup> Şeybânî, *Siyerü’s-sağîr*, 108; Zebîdî, *el-Cevheratü’n-neyyira*, 2/267; Şeyhîzâde, *Mecma’ü’l-enhur*, 1/643.

<sup>240</sup> Beyhâkî, *Sünenü’l-kübrâ*, 18004.

Onlar, herhangi bir bağ bahçeye rastladıklarında ifsat etmeden ve yüklerine yüklemeyen yerlerdi.<sup>241</sup>

Delalet vechi: bu iki hadisten anlaşılıyor ki, ganimetten yararlanmak, ihtiyaç dahilinde ve yetecek kadar ile takdir edilmiştir.<sup>242</sup>

3. Tıpkı binek hayvanları ve elbiseler gibi yiyecekler de herkes arasında müşterek bir maldır ve ancak ihtiyaç durumunda kendisinden yararlanılabilir.<sup>243</sup>
4. Hüküm, hacet delili çerçevesinde dolaşmaktadır ki o da savaş yurdunda olmasıdır.<sup>244</sup>

Malikî<sup>245</sup>, Şâfiî<sup>246</sup> ve Hanbelîlere<sup>247</sup> göre, düşman yurdunda bulunan her türlü yiyecek yiyilir ve hayvanlara yedirilir ve bunda ne imam ne de bir başkasında emir talep edilmez.

Cumhurun da teyid ettiği, konuyla ilgili aktardığımız bu görüşler ve tercihler Kerhî'ye aittir. Ve bu mesele, Kerhî'nin cumhurla aynı görüşte birleştiği az yerlerden bir tanesidir.

Hanefiler, imamın beşte birini çıkarıp, beşte dördünü taksim ederek ganimeti taksim edeceği konusunda ittifak etmiştir.<sup>248</sup> Keza, humusun biri yetimler için, biri miskinler için diğeri ise yolda kalmış olanlar için olmak üzere üç paya taksim edileceği konusunda da ittifak sağlanmıştır.<sup>249</sup> Ancak Allah Resulü'nün yakın akrabasına ait pay konusunda ihtilaf etmişlerdir:

---

<sup>241</sup> Beyhâkî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2870.

<sup>242</sup> İbni nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/93.

<sup>243</sup> Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakaik*, 3/252.

<sup>244</sup> İbni nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/93.

<sup>245</sup> *el-Müdevvene*, 1/521.

<sup>246</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/364.

<sup>247</sup> *el-Kâfi*, 4/136

<sup>248</sup> Merginânî, *Bidayetü'l-mübtedi*, 116.

<sup>249</sup> Merginânî, *el-Hidaye*, 2/390.

Kerhî'ye göre, zevil kurbaya Allah Resulü (s.a.v.) döneminde kendisine hem cahiliyyede hem de İslamiyetten sonra destek olmaları sebebiyle, vefatından sonra ise fakirlik sebebiyle bu hisseye müstehak olmuştur.<sup>250</sup>

Kerhî'nin delilleri:

1. Cübeyr bin Müt'im'den rivayet edildiğine göre, Allah Resulü akrabalarından Beni Haşim ve Beni Müttalib'in hissesini taksim ederken ben ve Osman gelip “ya Resulullah! Allah'ın sana verdiği mevkiden dolayı Beni Haşim'in fazilet ve üstünlüğünü inkar edemeyiz, peki Beni Müttalib'e verip bize neden vermiyorsun? Zira bizler de onlar da sana nispetle aynı derecedeyiz. Bunun üzerine Allah Resulü “*onlar beni ne cahiliyyede ne de İslamiyetten sonra terk etmediler*” dedikten sonra parmaklarını birbirine geçirerek “*Beni Haşim ve Beni Müttalib ikisi de birdir*”<sup>251</sup>

Delalet vechi: Rivayetten anlaşıldığına göre bu hisseyi hakketmeleri akraba olmaları sebebiyle değil, onunla beraber olup ona destek çıkmaları sebebiyledir.<sup>252</sup>

2. Allah Resulü (s.a.v.) Beni Müttalib'e vermiş ancak Beni Abdışems ve Beni Nevfel' vermemiştir. Halbuki bu iki kabile de akrabalıkta aynı derecededir. Eğer bu yardım akrabalık sebebiyle olsaydı hepsi bu konuda eşit şekilde müstehak olurdu. Bir diğer delil ise Hulefa-i Raşidîn'in zevi'l-kurbadan zengin olanlara değil, fakir olanlara vermesidir.<sup>253</sup>
3. Bu kabilelerin Allah Resulü'ne desteği, O'nunla beraber savaşmalarıyla değil söz ile ve ünsiyet kurarak yanında olmalarıyla olmuştur. bu destek de vefatıyla beraber yok olmuştur. Bu yüzden Kerhî'ye göre bu yardım fakirlikleri sebebiyle ancak yapılmalıdır.<sup>254</sup>

İmam Muhammed Cami'ü's-siyer isimli kitabında dört büyük halifenin ganimeti üçe taksim edip bunlardan birini yetimlere, birini miskinlere, diğerini ise yolda kalanlara verdiğini rivayet etmektedir. Bu taksimi sahabenin huzurunda yaparlardı da

<sup>250</sup> Babertî, *el-'inâye*, 5/508.

<sup>251</sup> Ahmed bin Hanbel, *el-Müsned*, no: 16741; Nesâi, No: 4137.

<sup>252</sup> Mevsilî, *el-İhtiyar*, 4/131.

<sup>253</sup> Buharî, “babu menâkibi Kureyş”, 3502.

<sup>254</sup> ‘Âynî, “*el-Binâye*”, 7/174.

kimse karşı çıkıp itiraz etmezdi. Bu da bu konuda icma etmiş olduklarını göstermektedir.<sup>255</sup>

Mâlikîlere göre, zevi'l-kurbâ, bir görüşe göre sadece Allah Resulü'nün yakın akrabaları, diğer görüşe göre Kureyşlilerin tamamıdır.<sup>256</sup>

Şâfiî<sup>257</sup> ve Hanbelîlere<sup>258</sup> göre zevil kurba hissesi Beni Haşim, Beni Müttalib ve Beni Abdimenaf'a kabilelerine mensub olan kimseler içindir.

Sonuç olarak, fakihlerin cumhuru, Hanefîlerin aksine Allah Resulü (s.a.v.)'in yakın akrabalarının Nusret veya fakirlik sebebiyle yardıma müstehak olduğu konusunda münakaşa etmemiştir. Onlara göre zevil kurba Allah Resulü'nün yakın akrabaları olup ve vefatından sonra da devam etmiştir.

İhtilaf sebepleri: Humus, sadece ayette zikri geçen sınıflara mı yoksa başkalarına da verilebilir mi? Ayette zikri geçen sınıflar ta'yin için mi zikredilmiştir, yoksa tenbih için olup has'ın zikredilip 'ammın zikredildiği türden bir beyan mıdır?<sup>259</sup>

---

<sup>255</sup> Kasânî, *Bedai'ü's-Sanâi'*, 7/125.

<sup>256</sup> *en-Nevâdir ve 'z-Ziyâdât*, 2/297.

<sup>257</sup> Şiyrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/301.

<sup>258</sup> *Şerhü 'z-Zerkeşî*, 4/600.

<sup>259</sup> İbni rüşd, *Bidâyetü'-müctehid*, 2/153.



## ALTINCI BÖLÜM

### KERHÎ'NİN AİLE HUKUKU GÖRÜŞLERİ

#### 6.1. EVLİLİK

Hanefiler nikahın sünnet olan dini sözleşmelerden olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>1</sup> Nikahın şehvet ve günaha girme korkusu durumunda evliliğin farz olduğu hususunda da fikir ayrılığı yoktur.<sup>2</sup>

Bazı fıkıh bilginleri evliliğin mendup ve müstehap olduğu görüşündedirler. Kerhî de bu görüştedir.<sup>3</sup>

Bazı fıkıh bilginleri ise nikahın, cenaze namazı ve cihat gibi, mükelleflerden bir kısmının yapmasıyla sorumluluğun diğerlerinden düştüğünü yani farz-ı kifaye olduğu görüşündedirler.<sup>4</sup>

Hz. Paygamber ‘aleyhi’s-Selâm şöyle buyurmuştur: “kadınlarla evlenirim. Benim sünnetimden yüz çeviren benden değildir”<sup>5</sup> Yine Peygamberimiz ‘aleyhi’s-Selâm, “evleniniz, çoğalınız, çünkü ben, kıyamet günü diğer ümmetlere karşı çokluğunuzla iftihar edeceğim.” buyurmuştur.<sup>6</sup>

Nikahın mutedil bir kimse için sünnet olmasının delili ise peygamber aleyhi’s-Selâm’a tabi olmak ve Peygamberimizin ümmetinden ibadet amacıyla inzivaya çekilmek isteyen talebini geri çevirmesidir.<sup>7</sup>

Zeylaî şöyle demiştir: “doğru olan görüş budur. Bahsi geçen rivayet, nikahın müstehap olduğunu söyleyenler için de delildir. Çoğu zaman sünnet kavramı yerine müstehap kavramı kullanılmaktadır.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> İbn Hübeyre, *İhtilafü'l-Eimmeti'l-'Ulemâ*, c.2, s.120.

<sup>2</sup> El-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, c.2, s.228.

<sup>3</sup> El-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, c.2, s.228.

<sup>4</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, c.2, s.117.

<sup>5</sup> Buhârî, “et-Tergîb fi Bâbi'n-Nikâh”, No.5063; Müslim, “İstihbâbi'z-Zevâc li men Tâket Nefsuhu”, No.1401.

<sup>6</sup> Ebu Dâvud, es-Sünen, “en-Nehy ‘an Tezvîci li men lem Yelid mine'n-Nisâ” No.2050.

<sup>7</sup> Bkz. Şeyhizâde, *Mecma'u'l-Enhur fi Şerhi Mültekâ'l-Ebhur*, c.1, s.316; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, c.3, s.7

<sup>8</sup> ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, c.2, s.95; İbn Hümmâm, *Fethü'l-Kadir*, c.3, s.188.

<sup>8</sup> ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, c.2, s.95.

Bazıları nikahın vacib alel kifaye olduğunu söylemişlerdir<sup>9</sup>. Onlara göre vacip olmasının hikmeti, Müslümanların meşru bir yolla çoğalmaları ve nesillerinin kesintiye uğramamasıdır. Bu sebeple peygamber aleyhi's-Selâm nikahın illetini ifade ederken, “evleniniz, çoğalımız, çünkü ben sizin çokluğunuzla övünürüm” buyurmuştur. Peygamberimizin ifade ettiği bu gerekçe, Müslümanlardan bazılarının evlenmesiyle gerçekleşir.<sup>10</sup>

Mâlikîler<sup>11</sup> ile bir rivayette Hanbelîler<sup>12</sup> evliliği genel itibarıyla teşvik edildiği ve mendup olduğu görüşündedirler.

Şâfiî mezhebine göre kişi evliliğe hazır olup da hastalığı yoksa evlenmesi mekruh değildir ancak faziletli olan ibadete çekilmesidir.<sup>13</sup>

Sahih olan görüşlerine göre Hanbelîler, kadınlara arzu duymayan erkeğin evlenmesinin mübah olduğu görüşündedirler. Hanbelî mezhebine göre sahîh görüş budur.<sup>14</sup>

Fıkıh bilginlerinin çoğunluğu kadınları arzulamayan kimsenin evlenmesinin mendup olduğu hususunda Kerhî ile aynı görüştedirler. Bununla birlikte Hanbelîler bu durumda olan birinin evlenmesinin mübah olduğu görüşündedirler. Şâfiî mezhebine göre ise bu durumda olan kişinin ibadete çekilmesi daha faziletlidir.

Fıkıh bilginlerinin aralarındaki bu fikir ayrılığının sebebi, “hoşunuza giden kadınlardan istediğinizle evlenin” (Nisa 3) ayeti kerimesiyle, “evleniniz, zira diğer ümmetlere karşı çokluğunuzla iftihar ederim”<sup>15</sup> gibi hadislerde geçen emir kipinin vücûp/zorunluluk, sünnet veya ibaha (izin) ifade etme ihtimalidir. Kimine vacip, kimine sünnet, kimine ise mübah olduğunu söyleyenler ise maslahatı gözetmişlerdir.<sup>16</sup>

---

<sup>9</sup> İbn Hümmâm, Fethü'l-Kadîr, c.3, s.188.

<sup>10</sup> El-Merdâvî, el-İnsâf fî Marifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf, c.8, s.8.

<sup>11</sup> İbn Mâce, Sünen, “mâ Câe fî Fadli'n-Nikâh” No.1846.

<sup>12</sup> Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasîd, c.3, s.30.

<sup>13</sup> Ravdatü't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müftîn, c.7, s. 18.

<sup>14</sup> El-Merdâvî, el-İnsâf fî Marifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf, c.8, s.8.

<sup>15</sup> İbn Mâce, Sünen, “mâ Câe fî Fadli'n-Nikâh” No.1846.

<sup>16</sup> Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasîd, c.3, s.30.

### 6.1.1. Âriyet Lafzıyla Nikah Akdi

Hanefilere göre nikah akdi hibe, sadaka ve temlik lafızlarıyla geçerli olur.<sup>17</sup> Ancak, Hanefî mezhebinde nikah akdinin âriyet lafzıyla geçerli olup olmadığı hususunda fikir ayrılığı vardır.

Hanefî mezhebinin çoğunluğuna göre âriyet lafzıyla nikah geçerli olmaz, çünkü âriyet lafzıyla gerçekleşen akit, menfaat mülkiyeti kazandırmaz.<sup>18</sup>

Bu görüşün delili şöyle ifade edilir: âriyet lafzıyla gerçekleşen akit, menfaati mübah kılrsa da, temlik olmadığından dolayı nikah sözleşmesi ibaha lafzıyla gerçekleşmez.<sup>19</sup>

Ebu Hasen el-Kerhî'den nakledilen rivayete göre kendisi şöyle der: “iare, menfaat mülkiyeti ifade eder. Çünkü menfaatlerin ibahası temlik ifade etmez. Kişi, sahibinden kira olarak aldığı icareden faydalanıyor diye sahibi olmaz..<sup>20</sup>

Malik<sup>21</sup>, Şâfiî<sup>22</sup> ve Hanbelîlere<sup>23</sup> göre icare, âriye, rehin ve vasiyet ömür boyu temlik gerektirmez.

Bu görüşünde Kerhî'nin yalnız kaldığı görünüyor. Nitekim ondan başkası, âriyet lafzıyla nikah sözleşmesinin geçerli olduğunu ifade etmemiştir. Çünkü âriyet lafzıyla gerçekleşen sözleşme müebbet/ömür boyu temlik ifade etmez.

Aradaki fikir ayrılığının sebebi, böylesi bir akit, kendisine has bir lafzın niyetine mi itibar edildiği yoksa lafzın itibarı akdin sıhhat gerekliliği olmadığı mıdır? Bahsi geçen iki hususa da itibar edenlere göre nikah yalnızca nikah veya tezviç lafzıyla gerçekleşir. Lafzın, akdin şartlarından olmadığını söyleyenlere göre ise kendisinden şer'î anlam anlaşılan herhangi bir lafızla nikahın gerçekleşir. Yani, kullanılan lafız ile nikahın şer'î anlamı arasında bir ortaklık varsa kullanılan herhangi bir lafızla nikah gerçekleşir.<sup>24</sup>

### 6.1.2. İcare Lafzıyla Nikah Akdi

<sup>17</sup> El-Gaznevî, el-Gurretü'l-Münife fî Tahkîki ba'di Mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe, s.136.

<sup>18</sup> Serahsî, el-Mebsût, c.5, s.61; İbn Hümmâm, Fethü'l-Kadîr, c.3, s.196.

<sup>19</sup> El-Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, c.2, s.230.

<sup>20</sup> İbn Mâze, el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Nu'mânî, c.3, s.6.

<sup>21</sup> Mevâhibü'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari Halîl, c.3, s.421.

<sup>22</sup> Er-Rûyânî, Bahrû'l-Mezheb, c.9, s.152.

<sup>23</sup> İbn Kudâme, el-Mugnî, c.7, s.79.

<sup>24</sup> Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasîd, c.3, s.32.

Hanefî mezhebine göre hibe, sadaka ve temlik lafızlarıyla nikah akdi gerçekleşirken ibaha ve helal kılma lafızlarıyla gerçekleşmez.<sup>25</sup> İcare lafzıyla gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda fikir ayrılığı vardır.

Hanefî mezhep bilginlerinin çoğunluğu, icare lafzıyla nikah akdinin gerçekleşmediği görüşündedirler. Çünkü icare, muta temliki ifade etmez. Nitekim icare belirli bir süre üzerine kurulur. Nikahta ise vakit tayin edilmez.<sup>26</sup>

Kerhî'ye göre icare lafzıyla nikah akdi gerçekleşir. Çünkü Yüce Allah mehri ecir olarak isimlendirmiştir. Dolayısıyla icare lafzıyla gerçekleşen nikah akdi icare hükmünde olur. Bu görüş Ebu Hanîfe'den de nakledilmiştir.<sup>27</sup>

Nitekim hakikatte nikahtan elde edilen menfaattir. Yüce Allah “onlara ücretlerini verin” (Nisa, 24) ayetinde mihre ücret demiştir. Dolayısıyla Kerhî'ye göre mihr icare konumundadır.<sup>28</sup>

Mâlikî<sup>29</sup>, Şâfiî<sup>30</sup> ve Hanbelîler'e<sup>31</sup> göre ariye ve icare lafızlarıyla nikah gerçekleşmez. Aynı şekilde âriye ile icareyi gerektiren hibe lafzıyla da nikah akdi gerçekleşmez. Bahsi geçen lafızlar nikahta sarahat ifade etmediğinden dolayı bu lafızlarla nikah akdi gerçekleşmez.

İmam Kerhî, nikah akdinin icare lafzıyla gerçekleştiği görüşündedir. Bu görüş de onun tercihlerindedir. Fıkıh bilginlerinin çoğunluğu ise icare lafzıyla nikah akdinin gerçekleşmediği görüşündedir.

Aradaki fikir ayrılığının sebebi bahsi geçen sebebin aynısıdır.

### 6.1.3. Vasiyet Lafzıyla Nikah Akdi

Hanefiler nikah akdinin, nikah, tezviç, hibe, sadaka ve temlik lafızlarıyla geçerli olduğu hususunda fikir birliği içerisindeyler<sup>32</sup>. Nikah akdinin vasiyet lafzıyla gerçekleştiği hususunda ise ayrılığa düşmüşlerdir.

<sup>25</sup>İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu'mânî*, c.3, s.6.

<sup>26</sup>El-Bâbertî, *el-İnâye Şerhü'l-Hidâye*, c.3, s.196; *el-Mavsîlî, el-İhtiyâr li Ta'lîlî'l-Muhtâr*, c.3, s.83.

<sup>27</sup>el-Mavsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîlî'l-Muhtâr*, c.3, s.83.

<sup>28</sup>ez-Zeyla'î, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, c.2, s.98.

<sup>29</sup>Mevâhibü'l-Celîl fi Şerhi Muhtasari Halîl, c.3, s.421.

<sup>30</sup>Er-Rüyânî, *Bahrü'l-Mezheb*, c.9, s.152.

<sup>31</sup>İbn Kudâme, *el-Mugnî*, c.7, s.79.

<sup>32</sup>Ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Nîre 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, c.2, s.8.

Hanefiler'in çoğunluğuna göre vasiyet lafzıyla nikah geçerli olmaz. Çünkü vasiyet mülkiyeti ölüm sonrası kazanılır.<sup>33</sup>

Kerhî'nin şöyle söylediği aktarılmıştır: “birisi, iki kızımı şimdiden sana vasiyet ettim” dese nikah tamam olur. Ya da “şu kadar (1-10 arası) cariyemi sana vasiyet ettim hemen” dese ölümden önce de olsa nikah gerçekleşir. Çünkü bu ifade temlikten mecaz olarak kullanılmıştır. Tahâvî'nin görüşü de bu yöndedir.<sup>34</sup>

Ibn'ül Hümmâm şöyle demiştir: “o zaman bu akdin sıhhatinde ihtilaf olmaması gerekir. Kısacası, sözleşme şimdi diye belirlenirse nikah akdi geçerli olur.<sup>35</sup>

Mâlikîlere göre, sürekli bir temlik gerektiren lafızla nikah akdi geçerli olur. İcare, ariye, rehin ve vasiyyet lafızlarıyla nikah akdi geçerli olmaz.<sup>36</sup>

Hanbelîler'e göre nikahta vasiyet, velayetle gerçekleşir. Haccâvî şöyle demiştir: “eğer evliliğe mecbur bir durum varsa, vasiyet ile olan nikah velayetinden istifade edilir.”<sup>37</sup>

Böylece Kerhî, vasiyet lafzıyla nikah olur, görüşüyle yalnız kalmıştır. Fıkıh bilginlerinin çoğunluğunun ise vasiyet lafzıyla nikahın gerçekleşmeyeceği görüşünde olduklarını görmekteyiz.

#### 6.1.4. Nikahta Velayet

Hanefî mezhebi, kadının kendini, dengi olmayan birisiyle nikahlaması durumunda, velilerin bu evliliği sonlandırma yetkisi olduğu hususunda fikir birliği içerisindedir.<sup>38</sup> Erkek çocuğu ile kız çocuğu -ister bakire ister dul olsun- velileri tarafından evlendirilebilirler.<sup>39</sup> Baba veya dedenin evlendirdiği erkek çocuk ile kız çocuğu buluşa erdikten sonra çocukların tercih hakları yoktur.<sup>40</sup> Baba ve dede dışında başka birinin evlendirmesi durumunda çocukların tercih haklarının olup olmadığı hususunda fikir ayrılığı vardır.

<sup>33</sup> El-Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, c.5,s.12; Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhü Gürerü'l-Ehkâm*, c.1. s.329.

<sup>34</sup> ‘Aynî, *el-Binâyetü'l-Hidâye*, c.5, s.12; Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhü Gürerü'l-Ehkâm*, c.1. s.329.

<sup>35</sup> İbn Hümmâm, *Fethü'l-Kadîr*, c.3, s.196.

<sup>36</sup> Mevâhibü'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari Halîl, c.3, s.421.

<sup>37</sup> El-İknâ' fî Fıkhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, c.3, s.175.

<sup>38</sup> El-Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, s.61

<sup>39</sup> El-Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, c.3, s.10.

<sup>40</sup> El-Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, c.2, s.122.

Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'e göre, çocukların baba veya dedelerinden biri evlendirmezse, buluğa erdiklerinde çocukların nikahı feshetme yetkileri vardır.<sup>41</sup> Kadını kendi isteğiyle buluğdan sonra amcası evlendirdiyse ve zifaf gerçekleşmişse ve ayrılık olursa iddet boyunca kadına nafaka gerekir. Çünkü ayrılıkta kadın tarafından hak mevzu bahistir.<sup>42</sup>

Ebû Yûsuf'a göre, bu durumdaki çocukların evliliği sonlandırma tercihleri yoktur. Çünkü nikah bağlayıcı bir akittir, veli'den sadır olmuştur. Baba veya dedeye kıyas edilip de feshedilemez.<sup>43</sup>

Kerhî şöyle demiştir: amca küçük erkek çocuğu ile kız çocuğunu evlendirirse ikisi de buluğa ermişse ve kız çocuğu bakireyse ve buluğa erdikten sonra susmuşsa kız çocuğunun tercih hakkı düşer. Kız çocuğu buluğa ermeden cinsel ilişkide bulunmuşsa tercih hakkı düşmez. Sözle ya da fille rızasına işaret eden bir delil olursa o başka.<sup>44</sup>

Hişam, amcası tarafından evlendirilen kız çocuğu hakkında İmam Muhammed'den şöyle rivayet etmiştir: küçük kız çocuğunu amcası evlendirip evlilikte kız çocuğu hayız olursa, kocası onunla cinsel ilişkide bulunmadığı sürece tercih hakkına sahiptir. Kız bir sene kocasıyla ilişkide bulunmayıp ona hizmet ederse nafaka istemediği sürece yine tercih hakkına sahiptir.<sup>45</sup>

Mâlikilere göre bakireyi buluğdan evvel sadece babası evlendirebilir, başka velisi ve vasisi buluğa erince ve rızası olursa evlendirebilirler. Kızın rızası susmasıdır.<sup>46</sup>

Şâfiî<sup>47</sup> ve Hanbelilere<sup>48</sup> göre şayet eğer bakire olan kız küçükse baba tarafından akrabalarından hiçbiri onu derhal evlendiremez.

Fıkıh bilginlerinin çoğunluğu bakireyi baba ve dededen başkası evlendiremez görüşündedirler.

Hanefiler baba ve dedenin dışındakilerin evlendirebileceklerini görüşündedirler. Hanefî fıkıh bilginleri bakire buluğa erince nikah akdini feshetme hakkı olup olmadığı hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Kerhî, bakire kızın buluğdan sonra

<sup>41</sup> ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, c.2, s.122.

<sup>42</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.5, s.206.

<sup>43</sup> ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, c.2, s.122.

<sup>44</sup> Ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Nire 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, c.2, s.9.

<sup>45</sup> Ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Nire 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, c.2, s.9.

<sup>46</sup> En-Nevâdir ve'z-Ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevveneti min Gayrihâ mine'l-Ümmehât, c.4, s.398.

<sup>47</sup> Er-Rûyânî, *Bahrü'l-Mezheb*, c.9, s.50.

<sup>48</sup> Eş-Şerhü'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni', c.7, s.399.

susmasının tercih hakkını düşüreceğini görüşündedir. Ebû Hanîfe ve Muhammed ise bu durumda kızın tercih hakkının devam ettiği görüşündedirler. Ebû Yûsuf ise kızın tercih hakkının olmayacağını söylemiştir.

Fıkıh bilginlerinin, dedenin evlendirmesi hususundaki fikir ayrılıklarının sebebi kıza dedenin mi yoksa erkek kardeşin mi daha yakın olduğudur.<sup>49</sup>

### 6.1.5. Nikahta Kefâet<sup>50</sup>

Hanefî'lerin geneli nikahta denkliğin muteber olduğu görüşündedirler. Onlara göre kadın, dengi olmayan birisiyle evlenirse velinin bu evliliği sonlandırma hakkı vardır. Kadının, dengi olmayanla evlenmesi caiz değildir. Nitekim her veli, meseleyi hakime iyi anlatamaz. Her hakim de adaletle hükmetmez.<sup>51</sup>

Câbir'den Peygamber aleyhi's-Selâm'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “kadınlar ancak denkleleriyle evlendirilirler. Onları ancak velileri evlendirir. On dirhemden aşağı da mihr yoktur.”<sup>52</sup> Hz. Aişe'nin naklettiğine göre Peygamber aleyhi's-Selâm şöyle buyurmuştur: “Denkleri evlendirin. Nesilleriniz için seçici olun”<sup>53</sup>

Çünkü toplumların düzeni mesken, sohbet, birliktelik, sevgi, çoğalma genelde denkler arasında akrabalıklar etmekten geçer. Aralarında denklik olmayanlarda ise bu görülmez.<sup>54</sup>

Kerhî şöyle demiştir: “bana göre en sahih olan görüş evlilikte denkliğin muteber olmadığıdır.<sup>55</sup> Nitekim Yüce Allah “Ben sizi bir erkek ile kadından yarattım...” sözleriyle başlayan ayeti “Allah katında en değerli olanınız takva sahibi olanınızdır” (Hucurat, 13) diye bitirmiştir. Peygamber aleyhi's-Selâm da “Arap'ın Arap olmayana

<sup>49</sup> Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid, c.3, s.40.

<sup>50</sup> Kefâet kelimesi K-F-E harflerinden türemiş olup denk anlamındadır. Nikahta kefâet kelimesi de buradan türemiş olup kocanın kadına makam, dindarlık, nesep, ev vb. hususlarda denk olmasıdır. Bkz. İbn Esîr, En-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser, c.4, s.180; Zebîdî, Tâcü'l-'Arûs, c.1, s.390.

<sup>51</sup> Ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Nîre 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, c.2, s.11; el-Mavsîlî, el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr, c.3, s.100.

<sup>52</sup> Ebû Ya'lâ, Müsned, No.2094; Dârukutnî, Sünen, “el-Mihr”, No.3601; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, “İ'tibâri'l-Kefâe”, No.13760. Beyhaki rivayeti zikredip zayıf olduğunu söylemiştir. Dârukutnî ise rivayetin senedinde geçen Mübeşşir b. Ubeyd'in metruk'ül-Hadîs olduğunu dolayısıyla bu rivayetin dikkate alınmayacağını söylemiştir. Zeylâ'î bahsi geçen hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.

<sup>53</sup> Dârukutnî, Sünen, “el-Mihr”, No. 3787; batıl olan bir rivayettir. İbn Ebî Hâtim'den sebep hadis illetlidir.

<sup>54</sup> Aynî, *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*, c.5, s.108.

<sup>55</sup> el-Mavsîlî, el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr, c.3, s.101; Aynî, *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*, c.5, s.107.

üstünlüğü ancak takvayladır”<sup>56</sup> buyurmuştur. Yine Peygamberimiz aleyhi’s-Selâm Ebu Hureyre’ye, “kızım olaydı da seninle evlendirseydim” demiştir. Rabia’nın kendi hakkındaki hadisi şöyle aktarır: Peygamber aleyhi’s-Selâm bana “Ey Rabia, evlenmez misin?” dedi. Ben de “elbette, dilediğini emret” deyince bana Ensar’dan falancaya git dedi. O aile de zayıf ve güçsüzdü. Onlara şunu söyle dedi: Rasulullah beni gönderdi filan kadınla beni evlendirmenizi emrediyor. Ben de Rasulullah’ın bana dediğini onlara söyledim.<sup>57</sup>

Mâlikîlere göre evlilikte denklik din konusunda istenir. Yani evlenilecek kişinin dindar olması, günahkar olmaması, eş seçiminde bulunabilmesi için kadına muhayyerlik kazandıran ayıplardan uzak kalması demektir. Mâlikîlere göre denklikte esasa olan soy sop değildir. Soyunun iyi olmasına bakılması sadece menduptur.<sup>58</sup>

Şâfîilere göre evlilikte denklik muteberdir.<sup>59</sup>

Hanbelîlere göre evlilikte denklik iki şarta bağlıdır. Bu şartlar din ile konumdur. Hanbelîlere nispet edilen bir görüşe göre ise beş şarta bağlıdır. Bu şartlar ise din ile konuma ilaveten özgürlük, zanaat ve zenginliktir.<sup>60</sup>

Dört fıkıh bilgini evlilikte denkliğin esas olduğu görüşündedirler. Bununla birlikte Kerhî nikahta denklik muteber değildir görüşüyle yalnız kalmıştır. Aradaki fikir ayrılığının sebebi Peygamber aleyhi’s-Selâm’ın “Kadın dört şey için; malı, soyu, güzelliği ve dini için nikahlanır. Sen dindar olanı seç ki, elin bereket görsün”<sup>61</sup> sözüne yaklaşımlarının farklı olmasıdır.<sup>62</sup>

Bir erkek, bir kadına kendini tanıtırken, kendi isminden başka bir isim, kendi soyundan başka bir soy söylese, kadın da onunla evlense bunu daha sonra anlasa bu durumda gizlediği soy, açıkladığından daha düşük olması. Erkeğin, gizlediği soyun kadına denk olması, mesela Kureyşli olduğunu söyleyip de Arap kabilelerinden bir kadınla evlenen kişinin aslında Arap olması hakkında:<sup>63</sup>

Hanefîlerin çoğunluğu, bu durumda velilerin ayrılığı isteme haklarının olmadığı görüşündedirler. Çünkü veliler için, kendilerine sirayet edecek olan kusuru def etmek

<sup>56</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, No:23489. Hadisin isnadı sahihtir, age.

<sup>57</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, No:16577, Hadisin isnadı Müslim’in şartları üzere sahihtir, age.

<sup>58</sup> Et-Tâc ve’l-İklil li Muhtasarı Halil, c.5, s.106.

<sup>59</sup> Er-Rûyânî, Bahrû’l-Mezheb, c.9, s.98.

<sup>60</sup> İbn Kudâme, el-Mugnî, c.7, s.35.

<sup>61</sup> Buharî, el-Ekfâ fi’ d-Dîn, No:5090.

<sup>62</sup> Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktasid, c.3, s.42.

<sup>63</sup> İbn Mâze, el-Muhîtü’l-Burhânî fi’l-Fıkhi’n-Nu’mânî, c.3, s.26.



amacıyla hısımlık hakkı vardır. Böylelikle veliler kendilerine denk olmayan biriyle hısımlık olmayacaklardır. Bahsi geçen durumda böyle bir şey yoktur. Bahsi geçen durumda söz hakkı kadınındır. Dilerse evlendiği kişiyle devam eder dilerse ayrılır.<sup>64</sup>

Kerhî'ye göre bu durumda kadının seçim hakkı yoktur. Çünkü seçim hakkı kusuru def etmek içindir. Bahsi geçen durumda bir kusur yoktur. Nitekim adam kendi soyundan başka bir soyu söylemiş olsa da kadınla denktir.<sup>65</sup>

Mâlikîler'e göre aslında Arap kabilelerinden olan erkeğin kendisini Kureyşli diye tanıtır Kureyşli bir kadınla evlenmesi durumunda kadının seçim hakkı vardır.<sup>66</sup>

Şâfiîlerin bir kavline göre bahsi geçen durumda gerçekleşen nikah batıldır. Çünkü nasıl ki alışverişte güven görmeye dayalıysa evlilikte de güven isim ve sıfatlardır.<sup>67</sup>

Şâfiîlerin bir esah görüşüne göre<sup>68</sup> ve Hanbelîlerin mezhebine göre<sup>69</sup> bahsi geçen durumda gerçekleşen nikah sahihtir. Çünkü nikah akdindeki maksat isim zikretmeye ihtiyaç duymaz.

Şâfiîler ve Hanbelîler, bahsi geçen durumda nikahın sahih olduğu ve kadının nikah akdini feshetme seçiminin olmadığı hususunda İmam Kerhî ile aynı görüştedirler. Mâlikîler ise bu durumda kadının seçim hakkı vardır diyerek Hanefîlerin çoğunluğu ile aynı görüştedirler.

#### 6.1.6. Bakirenin Susması

Veli, ister nikahtan önce isterse de sonra izin istemiş olsun, fark etmeksizin ergen bakire kıza haber ulaştıktan sonra kızın susması nikaha razı olduğunu gösterir. Aynı şekilde izni isteyen veli olursa veya velinin elçisi olursa da sükut ikrarı ifade eder.<sup>70</sup>

Velinin dışındaki biri kızdan izin ister de kız susarsa bu durumda ne olacağı hakkında fikir ayrılığı vardır:

<sup>64</sup> Serahsî, el-Mebsût, c.5, s.30.

<sup>65</sup> El-Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi' fî Tertîbi'sh-Şerâi'*, c.2, s.321.

<sup>66</sup> Et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasarı Halîl, c.5, s.168..

<sup>67</sup> El-Mecmû' Şerhü'l-Muhezzeb, c.16, s.287.

<sup>68</sup> El-Mecmû' Şerhü'l-Muhezzeb, c.16, s.287.

<sup>69</sup> El-Merdâvî, el-İnsâf fî Marifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf, c.8, s.109.

<sup>70</sup> İbn Mâze, el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-Fıkhî'n-Nu'mânî, c.3, s.55.

Hanefiler'in çoğunluğuna göre kızın, dulda olduğu gibi konuşması lazım. Çünkü kızın susması teklife sıcak bakmamasından dolayıdır. Bu sebeple sukût rızaya delalet etmez.<sup>71</sup>

Kerhî şöyle demiştir: yabancının kızdan evlilik için izin istediğinde kızın susması rızaya işaret eder. Çünkü kız yabancından, veliden utandığından daha çok utanır.<sup>72</sup>

‘Aynî şöyle demiştir: ilk görüş daha isabetlidir. Çünkü susmak rızayı gerekli kılmışsa, yabancının izin istemesi halinde rıza için sükûta gerek yoktur.<sup>73</sup> Araştırmama göre üç fıkıh bilgininin kitaplarında bu meselenin işlenişini görmedim. Bu mesele furu-ı fıkıha dair olup Hanefiler'in diğer meseleler gibi ele aldığı konulardandır.

Aralarındaki fikir ayrılığının sebebi umumun kıyasla çatışmasıdır. Çünkü Peygamberimiz aleyhi's-Selâm “bakire kızdan izin istenir. Onun izni susmasıdır.”<sup>74</sup> buyurmuştur. Bu hadisin umumu her kızdan izin istemenin gerekli olduğunu göstermektedir. Bazı fıkıh bilginleri bunun bütün veliler için geçerli olduğunu söylerlerken bazısı da sadece dedeyi buna dahil etmişlerdir. Nitekim dede, baba demektir.<sup>75</sup>

### 6.1.7. “الأييم” el-Eyyim Kelimesinin Anlamı

Hanefî mezhebi İbn Abbas'tan varit olan aşağıdaki hadisi şerifte geçen **الأييم** kelimesi hakkında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bahsi geçen hadiste Peygamber aleyhi's-Selâm şöyle der: “el-eyyim/dul kimse, kendisini evlendirme konusunda velisinden daha fazla hak sahibidir. Bakireden izin istenir, onun izni susmasıdır.”<sup>76</sup> Hadiste geçen “eyyim” kelimesi erkek ile kadını mı kapsadığı yoksa insanlar arasında yaygın olduğu üzere sadece kadını mı kapsadığı hususunda fikir ayrılığı vardır.

<sup>71</sup> ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, c.2, s.119.

<sup>72</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.5, s.4.

<sup>73</sup> Aynî, *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*, c.5, s.83.

<sup>74</sup> Müslim, “İsti'zâni's-Seyyib fi'n-Nikâh bi'n-Nutk”, No:1421.

<sup>75</sup> Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid, c.3, s.35.

<sup>76</sup> Müslim, “İsti'zâni's-Seyyib fi'n-Nikâh bi'n-Nutk”, No:1421.

Hanefilerin çoğunluğu hadiste geçen el-eyyim kelimesinin helal yolla veya haram yolla cinsi münasebette bulunan, ergenliğe ulaşmış veya ulaşmamış, zengin veya fakir kocasız her kadını kapsadığı görüşündedir.<sup>77</sup>

Kerhî'ye göre "eyyim" kocasız bakire veya dul kadındır. Ona göre erkeğe de "eyyim"/dul denir. Bu isim yerleştiğinden dolayı cinsel ilişki ve dişilik manası şart değildir. Ebu Kâsım Saffâr da Kerhî'nin görüşüne katılmıştır.<sup>78</sup> Hatta Kerhî ile Ebu Kâsım Saffâr'a göre vasiyet altına giren erkek ve bakir kıza da eyyim denir.<sup>79</sup>

"Eyyim" kelimesi bakire olsun dul olsun kocasız kadına denir. Dilcilere göre sahih olan budur.<sup>80</sup>

Lügat kitaplarına müracaat ettiğimde Halil b. Ahmed haricindeki dilcilerin çoğunluğunun Kerhî ile aynı görüşte olduklarını gördüm.<sup>81</sup> Halil b. Ahmed şöyle demiştir: öncesinde kocası olup boşanan kadına ya da öncesindeki kocası ölüp de dul kalan kadına "eyyim" denir. Bu tabir, içinde gençlik emaresi bulundurduğu için eşler için kullanılır.<sup>82</sup>

Bu görüşün delili şairin şu beytidir: "Kabirler bekarlar... dul kadın ve yetimlerle evlenir."<sup>83</sup>

İbn Nüceym, İmam Muhammed'in görüşünün doğru olduğunu söylemiştir. Çünkü kendisi dilde hüccettir. Kaldı ki Halil b. Ahmed de el-'Ayn adlı eserinde bunu söyler. Peygamber aleyhi's-Selâm da "el-eyyim/dul kimse, kendisini evlendirme konusunda velisinden daha fazla hak sahibidir. Bakireden izin istenir onun izni susmasıdır."<sup>84</sup> Buyururken "bikr" kelimesini "eyyim" kelimesine atfetmiştir.<sup>85</sup>

Mâlikîler'e göre eyyim kelimesi eşiyile zifafa girdikten sonra kocası ölmüş veya boşanmış kadın anlamındadır.<sup>86</sup>

<sup>77</sup> İbn Nüceym, el-Bahrü'Râik ve Kenzü'd-Dekâik, c.8, s.513.

<sup>78</sup> El-Bâbertî, el-'Înâye Şerhü'l-Hidâye,, c.10, s.480.

<sup>79</sup> El-Kâsânî, *Bedâi' u 's-Sanâi' fi Tertibi 'ş-Şerâi'*, c.7, s.347; El-Bâbertî, el-'Înâye Şerhü'l-Hidâye,, c.10, s.480.

<sup>80</sup> Serahsî, el-Mebsût, c.5, s.12.

<sup>81</sup> İbn Kuteybe, Garîbü'l-Hadîs, c.2, s.46; Cevherî, es-Sihâh Tâcü'l-Luga ve Sihâhü'l-'Arabiyye, c.5, s.1868; İbn Fâris, Mekâyisü'l-Luga, c.1, s.166.

<sup>82</sup> Cevherî, el-'Ayn, c.8, s.425.

<sup>83</sup> Nevherânî, el-Celisü's-Sâlih ve'l-Enîsü'n-Nâsîhü's-Şâfi, s.639; İbn Tayfûr, Belâgâtü'n-Nisâ, s.105 Bunun manası erkekler ölüp de artlarından asil kimseleri kalmadığında kızları evlendirilirler. Vefat edenlerin velileri ise yetim kalan kızları ve kocasız dulları kendilerine denk olmayan ve saygıda kusurda bulunanlarla evlendirirler.

<sup>84</sup> Rivayetin kaynağı daha önce geçmişti.

<sup>85</sup> İbn Nüceym, el-Bahrü'Râik ve Kenzü'd-Dekâik, c.8, s.513.

<sup>86</sup> En-Nevâdir ve'z-Ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevveneti min Gayrihâ mine'l-Ümmehât, c.4, s.44.

Şâfiî<sup>87</sup> ve Hanbelîler'e<sup>88</sup> göre eyyim, dul olsun bakire olsun kocasız kadındır. "Eyyim" kelimesini tefsir ederken Şâfiî ve Hanbelîler ile İmam Kerhî'nin aynı görüşte olduklarını görmekteyiz. Mâlikîler de "eyyim" kelimesinin dul ve bakirenin ikisini kapsamadığını söyleyerek Hanefîlerin çoğunluğuyla aynı görüştedirler.

### 6.1.8. Mihrin Miktarı

Hanefîler nikahın mihrsiz olabileceği ve mihrin alt sınırının on dirhem veya on dirhem değerinde bir şey olduğu hususunda hemfikirdirler. Belirlenen mehir mütekavvim mal/dinen yararlanılması mubah olan veya bilfiil ihraz edilebilen mal olmalıdır.<sup>89</sup> Hanefîler, kişi eğer mihrin ölçüsünü, ağırlığını, cinsini, sıfatını, miktarını zikredip kadınla evlenirse, kadın, belirlenen bu mihrin kıymetini almaya zorlanamayacağı hususunda da ittifak etmişlerdir.<sup>90</sup> Hanefîler, mihrin niteliği zikredilmediğinde hükmün ne olacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Zahir rivayete göre, mihrin kıymetini kadına verirse kadın mihrini almaya zorlanır çünkü bu tür kıymetin cinsini belirtip nitelikleri belirtilmezse bu sahil bir şekilde zimmet borcu oluşturmaz.<sup>91</sup>

Erkek, mihrin cinsini belirtip niteliğini belirtmezse kadın mihrin teslimi ya da kıymetinin teslimi konusunda muhayyerdir.<sup>92</sup>

Kerhî'ye göre, erkek, ölçülen veya tartılan ama niteliği söylenmeyen bir mihr üzere kadınla evlenirse mihr isimlendirilmiş olur. Çünkü cinsi ve nevi bellidir. Dolayısıyla böylesi bir mihr, müsemmadır.

Koca isterse bu belirlediğini orta değerden isterse de kıymetini verir.<sup>93</sup>

Hasen b. Ziyad, Ebû Hanîfe'den naklettiği rivayete göre kadın, o malın para olarak değerini kabul etmek zorunda değildir. Çünkü kölede ve Herat kumaşında olduğu gibi, tesmiye malın cinsi zikredilerek belirlenince zikredilen cinsin orta

<sup>87</sup> El-Mecmû' Şerhü'l-Muhezzeb, c.5, s.122.

<sup>88</sup> El-Mübdî' fi Şerhi'l-Mukni', c.5, s.180

<sup>89</sup> El-Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi' fi Tertîbi 'ş-Şerâi'*, c.2, s.274-277; El-Merginânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, c.1, s.198.

<sup>90</sup> Serahsî, el-Mebsût, c.5, s.80; el-Mavsîlî, el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr, c.3, s.107.

<sup>91</sup> Serahsî, el-Mebsût, c.5, s.80

<sup>92</sup> ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, c.2, s.151.

<sup>93</sup> El-Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi' fi Tertîbi 'ş-Şerâi'*, c.2, s.284.

değerinden verilir. Malın niteliğinin şer'an belirlenmesi durumunda hüküm bahsi geçen hüküm gibi olur. Yani bu durumda kadın malın değerini almaya zorlanamaz.<sup>94</sup>

Kerhî'nin görüşünün gerekçesi şudur: orta değerde bir malın vacip oluşunda esas olan değerdir. Çünkü bir malın varlığı orta değeriyle bilinir. Dolayısıyla kölede olduğu gibi teslim ederken ortalama değeri asıl olur. Hasen b. Ziyad'ın rivayetinin gerekçesi şudur: şeriat orta değerde bir malı vacip kılınca, tesmiyede orta değerde bir malın belirlenmesi şeriatın tayiniyle olmuş olur.<sup>95</sup>

Mâlikîler'e göre, karı-koca evli halde ama zifaktan önce mihrin miktarı ve niteliği hakkında tartışmaya girecek olurlarsa yeminleşip evliliği feshederler.<sup>96</sup>

Şâfîliler'e göre karı- koca zifaktan önce veya sonrasında mehir konusunda ayrılığa düşerlerse yeminleşirler ve kadına mihri misil düşer. Yemine erkekle başlanır.<sup>97</sup>

Hanbelîler'e göre karı-koca mihrin miktarı konusunda anlaşamazlarsa, edeceği yeminle kocanın sözüne itibar edilir.<sup>98</sup>

Fıkıh bilginlerinin çoğunluğu Hanefî kitaplarında ele alınan bu konuyu tartışmamakla birlikte karı-kocanın mihrin miktarı ve niteliği hususunda ayrılığa düştükleri konuyu tartışmışlardır.

Aradaki fikir ayrılığının sebebi mihrin, alışverişte de olduğu gibi az veya çok miktarla anlaşılmasına itibar olunan ivaz türlerinden mi olduğuna yoksa vakti belirlenmiş bir ibadet mi olduğuna dayanır.

Mihr, devamlı bir şekilde kadının faydasını sağlaması yönüyle ivaza benzerken kazandırıp ivaza; mihrin anlaşmayla düşürülmesinin caiz olmaması yönüyle de ibadete benzemektedir.<sup>99</sup>

### **6.1.8. Ehl-i Zimmetle Nikah Akdi**

Hanefiler arasında Müslümanlar arasında nikahın caiz olacağı gibi ehl-i zimmet arasında caiz olacağı konusunda ayrılık tartışma yoktur.<sup>100</sup> Karı-koca mahkemeye

<sup>94</sup>Serahsî, el-Mebsût, c.5, s.80.

<sup>95</sup>El-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, c.2, s.284.

<sup>96</sup>-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasarı Halîl, c.5, s.232.

<sup>97</sup> El-Hâvî'l-Kebîr, c.9, s.494.

<sup>98</sup> Neylû'l-Mârib bi Şerhi Delîli't-Tâlib, c.2, s.197.

<sup>99</sup> Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid, c.3, s.45.

<sup>100</sup> Serahsî, el-Mebsût, c.5, s.38.

başvururlarsa evlilikleri sonlandırılacağı hususunda da hemfikidirler.<sup>101</sup> Mahkemeye müracaat etmediklerinde durumları hakkında ihtilaf vardır.

Müslüman olmayan karı-koca mahkemeye müracaat etmemişlerse, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre nikahları ikrar olup nikahlarının sonlandırılmayacaktır.<sup>102</sup>

Ebû Yûsuf'a göre hâkim, bu durumu anladığından ister mahkemeye müracaat etsin ister etmesinler evlilikleri sonlandırır.<sup>103</sup>

Kerhî'ye göre Müslüman ile kafirin arasının ayrılması gerekmez. Mahkeme ve Müslümanlıktan ehli zimmet olan karı-kocanın nikahı sonlandırılmaz. Çünkü biz, onları dinleriyle bırakıp terk etmekle emr olunduk. Haram bir iş olmasına rağmen Allah'tan başkasına ibadetlerine karışmadığımız gibi buna da karışmayız. Ancak, şayet ehli zimmetten olan karı-koca mahkemeye müracaat ederlerse, kadının İslamiyet'i seçtiğinde yapıldığı gibi, hakim nikahlarını sonlandırır. Çünkü kendileri meseleyi mahkememize taşıdıklarında kendi hükümlerini terk edip İslam'ın hükmüne razı olmuşlardır. Yüce Allah'ın ayette buyurduğu üzere “sana geldiklerinde aralarında adaletle hüküm ver” (maide 42)<sup>104</sup>

Diğer fıkıh bilginlerinin eserlerinde bu konuyu bulamadım.

### 6.1.9. Harbilerin Evliliği

Hanefilerde, zina yoluyla hamile kalan kadınla kıyılan nikah sahih olup doğuruncaya kadar kadınla cinsel ilişkiye girilmeyeceği hususunda fikir birliği vardır.<sup>105</sup> Doğacak çocuğun nesebi belli ise evlilik icma ile batıldır.<sup>106</sup> Doğacak çocuğun ehl-i harpten birinden olması durumunda fikir ayrılığı vardır:

Ebû Hanîfe'ye göre, doğan çocuk muhacir ve esir gibi ehl-i harpten birisinden ise nikah caizdir. Koca, çocuğu doğuruncaya dek kadınla cinsel ilişkiye girmez. Zina yoluyla hamile kalan kadında da hüküm böyledir. Tahâvî bu görüşü benimsemiştir.<sup>107</sup>

<sup>101</sup> ez-Zeyla'i, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, c.2, s.172.

<sup>102</sup> İbn Hümmâm, *Fethü'l-Kadir*, c.3, s.416.

<sup>103</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu'mânî*, c.3, s.139.

<sup>104</sup> El-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, c.2, s.311.

<sup>105</sup> El-Mergînânî, *Bidâyetü'l-Mübtedî*, s.59.

<sup>106</sup> El-Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, c.1, s.190.

<sup>107</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.5, s.57; ez-Zeyla'i, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, c.2, s.113.

Ebû Hanîfe'ye göre kadın hamile değilse hüküm bahsi geçtiği üzeredir. Ancak kadın hamileyse doğum yapmadan önce evlendirilemez. İmam'ın sahih görüşüne göre ise nikah kıyılabilir ancak koca, doğuma dek eşine yaklaşmaz.<sup>108</sup>

Delil:

1. İddet, nikah akdinin saygınlığı için gereklidir. Karı-kocanın ayrı evlerde yaşaması nikahı anlamsız kılacağı için iddet beklemek gerekmez.<sup>109</sup>
2. Böylesi bir nikah akdi sahih olup doğum yapınca dek kadınla cinsel ilişkiye girilmesi haramdır. Nitekim zina yoluyla hamile bırakılarda olduğu gibi ehl-i harpten gebe kalınma durumu da saygınlığa şayan değildir.<sup>110</sup>

İmam Muhammed ile Ebû Yûsuf'a göre, kadın hamileyse çocuğunu doğuruncaya kadar evlenilmesi caiz değildir çünkü o nesebi sabit bir çocuğa hamiledir. Kerhî bu görüşte olup Zebidî de İmam Kerhî'yi desteklemektedir.<sup>111</sup>

Deliller:

1. Çocuğun nesebi belliyse ihtiyaten nikahtan menolunur.<sup>112</sup>
2. Nesep sabit olup kadın henüz doğurmamışsa bu durumda cinsel ilişkide olduğu gibi ihtiyaten nikah sözleşmesinden menolunur. Zina yoluyla gebe kalanda böyle değildir.<sup>113</sup>

İmam Muhammed, “kadının hamile olması durumunda nikah fasit olup kadın doğuruncaya dek nikah kıyılması caiz değildir”<sup>114</sup> demiştir.

Bu meselede İmam Kerhî'nin tercihleri Hanefî mezhebindedir. Nitekim kendisi, esir olup ehl-i harpten birinden hamile kalan kadınla doğuruncaya dek cinsel ilişkiye girmenin caiz olmadığı görüşündedir.

---

<sup>108</sup> Şeyhizâde, Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mültekâ'l-Ebhur, c.1, s.372; El-Meydânî, el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb, c.3, s.28.

<sup>109</sup> Şeyhizâde, Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mültekâ'l-Ebhur, c.1, s.372;

<sup>110</sup> İbn Nüceym, el-Bahrü'Râik ve Kenzü'd-Dekâik, c.3, s.230.

<sup>111</sup> Ez-Zebidî, *el-Cevheretü'n-Nire 'alâ Muhtasari'l-Kudûri*, c.2, s.5.

<sup>112</sup> İbn Nüceym, el-Bahrü'Râik ve Kenzü'd-Dekâik, c.3, s.230.

<sup>113</sup> İbn Nüceym, el-Bahrü'Râik ve Kenzü'd-Dekâik, c.3, s.230.

<sup>114</sup> Şeybânî, es-Siyerü's-Sagîr, s.186.

### 6.1.10. Nikah Sözleşmesinin Feshini Gerektiren Kusurlar

Hanefî mezhebi ittifakla, kadının razı olmaması durumunda<sup>115</sup> kocanın “cübb”<sup>116</sup> ile cinsel iktidarsızlık<sup>117</sup> kusurlarından beri olmasını nikahta denkliğin şartlarından saymıştır. Onlara göre zorbalık ile cinsel iktidarsızlık, kadına evliliği sonlandırma veya evliliğe devam etme seçeneklerini sunan kusurlardır.<sup>118</sup> Yine Hanefiler ittifakla, hakimin eşine yaklaşmak istemeyen erkeğe bir sene mühlet vereceğini, bir senenin ardından erkek karısına yaklaşmazsa, kadının istemesi durumunda hakimin evliliklerini sonlandıracağı hususunda fikir birliği içerisindeyler.<sup>119</sup>

Erkeğin deli olup eşine yanaşmaması durumunda hükmün ne olacağı hususunda ise Hanefiler ihtilafa düşmüşlerdir:

Tahâvî'ye göre bir sene beklenir. Erkek çocukta olanın aksine delinin akıllanması beklenmez. Çünkü çocukluk cinsel ilişkiye girmeye engeldir. Buna engel olan çocukluk giderildikten sonra bir sene mühlet verilir. Delilik ise cinsel ilişkiye mani değildir. Çünkü deli biri deliliği esnasında cinsel ilişkiye girip eşine duhulde bulunabilir.<sup>120</sup>

Kerhî'ye göre şayet koca büyük olup karısı kocasının cinsel ilişkiye isteksiz görürse cinsel ilişki için kocaya mühlet verilmez. Çünkü mühlet verme duhul olmadığında evliliğe sonlandırmak içindir. Cinsel isteği olmayanın ayrılması talakla olur, deli ise talaka kadir değildir.<sup>121</sup>

İbn Nüceym şöyle demiştir: “sahih olan görüş Kerhî'nin, mühlet verilmez, dediği görüşüdür. Kocanın deli ve cinsel iktidarı olmaması halinde bu görüşün gerektirdiği hüküm, mühlet verilmemesi ve de evliliğin sonlandırılmamasıdır. Zira Kerhî'ye göre cinsel iktidarı olmayan ile cinselliğe istekli olmayan arasında bahsi geçen illet bakımından fark yoktur.<sup>122</sup>

<sup>115</sup> El-Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, c.2, s.322.

<sup>116</sup> Metinde geçen “cübb” kelimesi bir şeyin kesilmesi anlamına gelir. “Mecbûb” kelimesi de “cübb” kelimesinden türemiş olup erkeğin uzvunun ve testislerinin alınması anlamına gelir. Bkz: Mutarrizî, *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*, s.74.

<sup>117</sup> Metinde geçen “innîn” kelimesi duhul esnasında tenasül uzvu geri çekilen erkek demektir. el-Herevî, *ez-Zâhir fî Garîbi Elfâzi's-Şâfi'i*, s.208.

<sup>118</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, c.2, s.273.

<sup>119</sup> El-Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, c.2, s.273.

<sup>120</sup> El-Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, c.2, s.325.

<sup>121</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'Râik ve Kenzü'd-Dekâik*, c.4, s.133.

<sup>122</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'Râik ve Kenzü'd-Dekâik*, c.4, s.133.



Malikî mezhebine göre bu durumda birinin karısına vereceği sözünü verdiği her şeyi vermesi vaciptir. Çünkü kadın zifaf ile bunu hak etmiştir. Erkeğin, duhulden önce böyle bir kusurunun olduğunu bilmediği söylemi onaylanır.<sup>123</sup>

Şâfiî<sup>124</sup> ve Hanbelî<sup>125</sup> mezhebine göre eşini cinsel iktidarsız veya isteksiz olduğunu gören kadının nikahı feshetme seçeneği vardır.

Kerhî, bu durumdaki birinin cinsel ilişki için mühlet verilmemesi ve beklenmemesi görüşündedir. Fıkıh bilginlerinin çoğunluğu, bazı Hanefî bilginlerinin hilafına, kesin bir şekilde kadının nikahı feshetme seçeneğinin olduğu ve mihrin eksiksiz bir şekilde kadına geri verilmesi görüşündedirler. Hanefiler ise bekleme veya beklememe hususunda fikir ayrılığı içerisindedirler. Hanefiler evliliğin sahih olduğu ve feshe gitmeme görüşünde gibiler.

Aradaki fikir ayrılığının sebebi nikahın satışa kıyas edilmesidir. Kusurdan dolayı nikahı kadının nikahı feshetme seçeneği vardır diyenler nikah sözleşmesini satış sözleşmesine benzetmişlerdir.<sup>126</sup>

### 6.1.11. Hayızlı Kadınla İlişki

Hayızlı kadınla cinsel ilişki yapmanın nass ile haram olduğu hususunda Hanefiler ittifak halindedirler. Bunu helal gören küfre girer. Böyle bir eylemde bulunana derhal tövbe ve istiğfar gerekir.<sup>127</sup>

Hayızlı kadınla duhul olmaksızın ilişkiye girme hususunda ise Hanefiler arasında fikir ayrılığı vardır.

Ebu Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a göre erkek, kadının izarın üzerinde kalanından faydalanabilir altında kalandan faydalanamaz.<sup>128</sup> “Hayızlı kadınlardan uzak durun” (Bakara 222) ayetinin zahiri “kadının her türlü uzvundan faydalanmayı haram kılar.<sup>129</sup>

Kerhî'ye göre kadının sadece kan akan yerinden uzak durulur.<sup>130</sup>

<sup>123</sup> El-Fevakihü'd-Devvânî 'alâ Risâleti ibn Ebî Zeyd el-Kayrevânî, c.2, s.38.

<sup>124</sup> El-Mugnî'l-Muhtâc ilâ Marifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc, c.4, s.340.

<sup>125</sup> İbn Kudâme, el-Mugnî, c.7, s.184.

<sup>126</sup> Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid, c.3, s.72.

<sup>127</sup> Serahsî, el-Mebsût, c.10, s.158.

<sup>128</sup> İbn Mâze, el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu'mânî, c.5, s.338.

<sup>129</sup> İbn Mâze, el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu'mânî, c.5, s.339.

<sup>130</sup> el-Mavsîlî, el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr, c.1, s.28.

Çünkü Yüce Allah “sana hayız hakkında sorarlar. De ki o, kadına eziyet veren bir haldir.”(Bakara 222) ayetinde hayızlı kadına eziyet veren bir hal olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla haramlık eziyet veren yere mahsustur.<sup>131</sup>

Hz. Aişe'den nakledilen bir rivayete göre kendisi “ kanın aktığı yerden uzak durulur, bunun dışındakiler helaldir.<sup>132</sup>

Mâlikîlerin çoğu şöyle der: “nasların geçtiğine göre izarın üstünde kalan bölge helaldir.<sup>133</sup>

Bazı Mâlikîlere göre ise “vajinası hariç kadının her yeri helaldir.<sup>134</sup>

Şâfiîler'e göre göbek üstü ve diz altı caizdir.<sup>135</sup>

Hanbelîler'e göre “ vajina hariç hayızlı kadınlardan istifade edilir.<sup>136</sup>

Vajinası hariç, hayızlı kadının her yerinden yararlanılır görüşüyle Mâlikîler ve Hanbelîler, Kerhî ile aynı görüştedirler. Şâfiîler ise, izarın üstünde kalan bölgeden yararlanılır, görüşüyle Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ile aynı görüştedirler.

Fıkıh bilginlerinin aralarındaki bahsi geçen ihtilafın sebebi bu hususta varid olan hadislerin zahirinin ifade ettiği anlam ile hayızla ilgili ayetten farklı anlamların anlaşılmasıdır. Buna göre Hz. Aişe'den nakledilen , “bizden biri hayızlı iken Allah'ın elçisi aleyhi's-Selâm bir izar ile kuşanmamızı emreder ardından bize yaklaşırdı”<sup>137</sup> rivayeti ile Kays b. Sabit'ten nakledilen “cima haricinde her şeyi yapın”<sup>138</sup> rivayetinin zahirinden anlaşılacak anlamlar buna örnektir.<sup>139</sup>

## 6.2. TALAK (BOŞAMA)

Hanefîlerin çoğunluğuna göre talak, ahsen, sünnet ve bidat talak olmak üzere üç şekildedir.<sup>140</sup> Onlardan bir kısmı ise talakı, hasen, ahsen ve bid'î talak şeklinde başka bir kelime ile ifade etmiştir.<sup>141</sup>

<sup>131</sup> El-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, c.5, s.119.

<sup>132</sup> Dârimî, Sünen, “Mübâşeretü'l-Hâiz”, No.1080; Muvatta Mâlik Rivâyetü Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, s.50. Rivayetin isnadı zayıf olup senette adı geçen el-Cild b. Eyyüb zayıfır. Aişe'den nakleden ravi ise meçhuldür.

<sup>133</sup> El-Mukaddemâtü'l-Mümehhedât, c.1, s.123.

<sup>134</sup> El-Mukaddemâtü'l-Mümehhedât, c.1, s.123.

<sup>135</sup> El-Vesît fi'l-Mezheb, c.1, s.413.

<sup>136</sup> İbn Kudâme, c.1, s.242.

<sup>137</sup> Müslim, Sahîh, “Mübâşeretü'l-Hâiz Fevka'l-İzâr”, No:302.

<sup>138</sup> Müslim, Sahîh, “Cevâzü Gasli'l-Hâiz Re'se Zevcihâ, No:302.

<sup>139</sup> Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid, c.1, s.62.

<sup>140</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/88; Meydânî, *El-Lübâb*, 3/37.

<sup>141</sup> Mergînânî, *El-Hidâye*, 1/221.

Kerhî ise sünnet ve bidat talak şeklinde ikili ayırıma gitmiş olmakla birlikte<sup>142</sup> bazı kitaplarda Kerhî'nin sünni talak, bid'î talak ile bu ikisi dışında cinsel ilişki olmaksızın yapılan çocuk ve adetten kesilen yaşlı kadının talakı şeklinde üçe ayırdığı zikredilmektedir.<sup>143</sup>

Mâlikîlere göre<sup>144</sup> talak, bir bedel ile ilişkili olan ve olmayan sünni ve bid'î talak şeklinde iki kısımdır.

Şâfiî<sup>145</sup> ve Hanbelîlere<sup>146</sup> talak şu beş hükme ayrılır: Şiddetli geçimsizlik halindeki vacip olan boşama, iffetsizlik gibi kötü ahlaklı kadın hakkında mendup olan boşama, bid'î talak gibi haram olan boşama, ahlaklı ve namuslu kadını boşama şeklinde mekruh olan boşama ve kocasının kendisinden hoşlanmadığı ve masraflarını karşılamasına razı olmayan kadını boşama şeklindeki mübah boşamadır.

Sonuç olarak, Mâlikîler Kerhî'nin talakı sünni ve bid'î şeklindeki taksiminde aynı görüşte olmuşken; ise Hanefîlerin itimat ettiği talak ayırımları diğer fakihlerin hiçbirisinden varid olmayıp sadece kendi anlayışlarına ve uygun gördükleri ahkama göre taksim etmişlerdir.

### 6.2.1. Talakı<sup>147</sup> Ta'lik Etme<sup>148</sup>

Bir kimsenin karısına “Eve girersen boşsun” demesiyle talakın derhal geçerli olmasının ancak mülkiyet (nikah) bulunan hallerde olacağına dair Hanefîler arasında ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>149</sup> Ancak karısına “Eve girdiğin halde boşsun” şeklindeki sözü hakkında ise farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefîlerin çoğunluğuna göre “Eve girdiğin halde boşsun” sözü her halükarda boşama olur. Çünkü onun misli ile ilgili vav harfi, şartın üzerine atıftır ki ilgili konuda bildirilen şeylere göre zikredilen hususu nakzeder. Cümlenin takdiri “Eve girmiş olsan

<sup>142</sup> Meydânî, *El-Lübâb*, 3/37.

<sup>143</sup> Zebîdî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 2/30.

<sup>144</sup> Hıraşî, *Şerhu Muhtasari Halil*, 4/31.

<sup>145</sup> *Hâşiyetu'l-Büceyrimî*, 3/500.

<sup>146</sup> *El-Kâfi fî Fıkhî'l-İmâm Ahmed*, 3/106.

<sup>147</sup> Talâk: sözlükte bağı çözmek ve tahliye etmek anlamında olup, “أطلقت إبلي وأطلقت أسيري” “devemin bağına çözdüm, esirimi serbest bıraktım” dersin. İstilahta ise, manevi bir bağ olan nikahı ortadan kaldırmak demektir. Mevsilî, *El-İhtiyâr*, 3/121.

<sup>148</sup> Ta'lik: Bir cümledeki hususun meydana gelmesi için diğer cümledeki hususun meydana gelmesi ile ilgili bağıdır. Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 1/416.

<sup>149</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 2/196.

da olmasan da boşsun” şeklinde olur Bu ین (in) ise vasliyyedir.<sup>150</sup>

Kerhî’ye göre “Eve girmen anında boşsun” manasındaki şimdiki hali beyan etmeyi niyet ederse, onun bu niyeti diyaneten sahih iken kazâen sahih değildir. Çünkü onun misli ile ilgili vav harfi, tıpkı “Sen biner halde iken boşsun” sözünde olduğu gibi şimdiki zamanda vaki olan boşamayı ifade eder.<sup>151</sup>

Mâlikîlere göre<sup>152</sup> boşama, zevcenin eve giriş vaktine kadar uzar.

Şâfiî<sup>153</sup> ve Hanbelîlere<sup>154</sup> göre eğer “Eve girdiğin halde boşsun” derse derhal boşama olur.

Sonuç olarak fakihler talakın derhal vaki olacağı görüşünde olmuşken, Mâlikîler Kerhî’nin burada vav harfinin şimdiki zaman boşama için olacağı şeklindeki görüşüyle hemfikir olmuşlardır.

İhtilafın sebebi Arapça harfleri ile ilgili farklı görüşlere dayanır. Onlardan kimisi “ ین (in) şart cümlesinde olandır” demişken, kimisi de buradaki vav harfinin şimdiki zaman içindir” demiştir.<sup>155</sup>

#### 6.2.1.1. Muallak (Şarta Bağlanmış) Talak

Bir kimsenin karısına “Eve girersen boşsun” demesi gibi talakı bir şarta bağladığında Hanefilerin ittifakıyla şartın yerine gelmesiyle boşama gerçekleşir.<sup>156</sup> Eğer karısına “Eve girdiğin halde boşsun” dediği zaman derhal boşama olur. Çünkü kocanın sözü “her halükarda boşsun” anlamındadır. Eğer taliki kastetmişse, vâv talik’e hamledilemeyeceğinden ne kazâen ne de kendisiyle Allah arasındaki hususta tasdik edilir.<sup>157</sup>

Kerhî’nin şöyle dediği nakledilmiştir: “Kocanın niyetinin sahih olması gerekir. Çünkü bunun benzeri hakkındaki vâv, erkeğin karısına ‘Sen biner haldeyken boşsun’ yani ‘Senin binişin vaktinde boşsun’ sözüyle her ne kadar onun lafzının hamledildiği şeyi niyet etmiş olsa da şimdiki zamanda boşama ifade edilir. Çünkü vâv, *‘Nihayet*

<sup>150</sup> İbn Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 4/122; İbn Mâze, *El-Muhîtu’l-Burhânî*, 3/363.

<sup>151</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 4/14.

<sup>152</sup> *Et-Tâc ve’l-İklîl*, 5/398.

<sup>153</sup> *El-Beyân fî Mezhebi’l-İmâm eş-Şâfiî*, 10/206.

<sup>154</sup> *El-Kâfi fî Fıkhî’l-İmâm Ahmed*, 3/128.

<sup>155</sup> *Ravdatu’t-Tâlibîn*, 8/136.

<sup>156</sup> Zebîdî, *El-Cevheretu’n-Neyyire*, 2/39.

<sup>157</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu’l-Burhânî*, 3/363.

*Yecüc ve Mecüc (sedleri) açıldığı zaman*' (Enbiya: 96) ayetinden *'Ve gerçek vaad yaklaşınca...'* (Enbiya: 97) ayetine kadar zaid kılınır. Manasının 'vâv zaid olarak vaad yaklaşmıştır' şeklinde olduğu söylenmiştir. Çünkü ayetteki اقرب sözü إذا حتى nin cevabıdır."<sup>158</sup>

Bu Kerhî'nin şu usulüne göredir: "Kaidedir ki mülkiyetleri tehlikeli şeylere talik etme batıl iken, mülkiyetlerin zevalini tehlikeli şeylere talik etme caizdir" Buna örnek olarak bir kimse karısına "Eve girdiğinde boşsun" veya kölesine "Eve girdiğinde hürsün" dediğinde şartın meydana gelmesi esnasında talak vaki olur."<sup>159</sup>

### 6.2.1.2. Herhangi Bir İş Üzerine Talakı Talik Etme

Hanefiler herhangi bir iş üzere yapılan talik talak hakkında farklı görüş belirtmişlerdir:

Hanefilerin çoğunluğuna göre bir kimse karısına "Sen var ya eve girdiğin halde sen boşsun" demesi halinde derhal talak vaki olur. Eğer talik yaptığını kastetmişse hüküm kendisi ile Allah arasında kalır. Aynı şekilde ona "Eve girdiğin halde sen boşsun" dediğinde derhal boşama olur.<sup>160</sup>

Şayet karısına "Eve girersen boşsun" demesi halinde kadın eve girmedikçe boşama olmaz. Çünkü bu, icaptan çıkarıp yemine çeviren şeyler sebebiyle icabın akabinde olduğundan bunun benzerinde talik harfine ihtiyaç duymaz. Eğer "Eve girdiğin halde sen boşsun" derse bu sözü sarfettiği anda boşanmış olur. Çünkü bu, tekid gerektirir.<sup>161</sup>

Ebû Yûsuf "Talak, ancak şartın akabinde derhal talakın vaki olmayacağı bir fiil zikredildiği zaman gerçekleşir. Çünkü şartı zikretmekle, irsâl/ kastettiğini açıklamış olur. Bu mana, şartın akabindeki fiilin zikredilmesinden değil, şartın zikredilmesinden kaynaklanmaktadır. Şartın zikri ile beraber olan kelam ise, asla irsal olmaz."<sup>162</sup>

Muhammed'e göre o kimse söylediği sözle talik olanı zikretmediği için talak hemen vaki olur. Ebû Yûsuf'a göre ise şart edatını zikrettiğinde onunla boşamayı kastetmediğinden talak hemen vaki olmaz. Onunla ancak yemin ve boşamayı

<sup>158</sup> Kâsânî, *Bedâi 'u's-Sanâi'*, 3/25.

<sup>159</sup> Debûsî, *Te'sisu'n-Nazar*, s.168.

<sup>160</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/363.

<sup>161</sup> Kâsânî, *Bedâi 'u's-Sanâi'*, 3/24.

<sup>162</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/363.

kastetmiştir.<sup>163</sup>

Kerhî'ye göre adamın niyetinin sahih olması gerekir. Çünkü vâv bunun benzeri hususta kişinin karısına “Sen biner halde olursan boşsun” sözüyle derhal vaki olmayı ifade eder. Manası “her ne kadar onun lafzının hamledildiği şeyi niyet etmiş olsa da binişin halinde sen boşsun” olur.<sup>164</sup>

Böylece o kendisi ile Allah arasındaki şeylerde tasdik olunur. Çünkü vav ‘*Nihayet Yecüc ve Mecüc (sedleri) açıldığı zaman*’ (Enbiya: 96) ayetinden ‘*Ve gerçek vaad yaklaşıncaya...*’ (Enbiya: 97) ayetine kadar zaid kılınır. Manasının ‘vâv zaid olarak vaad yaklaşmıştır’ şeklinde olduğu söylenmiştir. Çünkü اقترَبَ sözü إذا حتى nin cevabıdır.<sup>165</sup>

Şayet erkek “Binişin halinde sen boşsun” manasına göre şimdiki zaman boşamayı beyan etmeyi niyet etmişse onun niyeti kazâen değil diyaneten sahih olur. Çünkü onun misli ile ilgili vav, “Sen bindiğin halde boşsun” sözü gibi şimdiki zamanı ifade eder.<sup>166</sup>

İhtilafın sebebi iki manaya hamledilmeye dayanmaktadır. Bunlardan birincisi “Zeyd’le konuşursan boşsun” ve “Eve gidersen boşsun” sözü gibi önceden geçen söze atıf olmasıdır ki şart ve ceza olur. Böylece ne zaman eve girerse boş olur ama onun girişinden önce boşanmış olmaz. İkinci mana ise o sözle derhal boşamayı gerçekleştirmeyi kastetmesidir.<sup>167</sup>

Sonuç olarak Kerhî bu meseleyi kişinin niyetine dayandırmışken, Hanefilerin çoğunluğu Ebû Yûsuf’un aksine derhal boşamanın vaki olacağını savunmuştur.

### 6.2.2. Talakta İstisnâ Yapmak<sup>168</sup>

Bir kimse karısına أنتِ طالق إن شاء الله “Sen boşsun inşallah” dediği zaman eğer

<sup>163</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 3/25.

<sup>164</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu’l-Burhânî*, 3/363.

<sup>165</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 3/25.

<sup>166</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 4/14.

<sup>167</sup> *El-Hâvi’l-Kebîr*, 10/290.

<sup>168</sup> İstisnâ vaz’i ve örfî olmak üzere iki çeşittir. Vaz’i istisnâ, إلا - سوى - غير vb. kelimelerle yapılan istisnadır. Örfî istisna ise, Allah’ın meşîetine şartlandırılan, içinde istisna edatları olmayan aksine şart kelimesi bulunan istisna çeşididir. Yalnız bu çeşidini mutlak ifadeyle istisna şeklinde belirlemişlerdir. Nitekim Yüce Allah “*Hani bahçe sahipleri sabah olurken onu (mahsullerini) devşireceklerine yemin etmişlerdi. Onlar istisna da yapmıyorlardı*” (Kalem, 17-18) buyurmuştur. Yani “Yüce Allah dilerse” demiyorlardı. Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 3/154.

kelam bitişik ise boşamanın gerçekleşmeyeceği ama ayrık ise -erkek ister istisnayı talak lafzından önce getirsin isterse sonra- talakın gerçekleşeceğine dair Hanefiler aynı görüşte olmuşlardır.<sup>169</sup> İstisnanın işitilmesinin şart olmasında ise farklı görüşte olmuşlardır:

Muhammed'e göre bu, istisna değil, munkatı sözdür ve talak kazâen vaki olur. Eğer istisnayı kastetmişse artık kendisiyle Allah arasında bir sorumluluk olur.

Kerhî'ye göre dilini hareket ettirse bile bu, şart olmaz. İşitilmiş olmamışsa bile istisna harflerini getirmesi sahihtir.<sup>170</sup>

Kerhî'nin delili kelamın düzenli harflerden olmasıdır.

Fakih Ebu Cafer El-Hindevânî'ye göre işitilebilir olmadıkça sahih olmaz. Eğer "Sen boşsun" der ve kasıtsız olarak dilinden "inşallah" çıkarsa talak vaki olmaz. Tıpkı "Sen boşsun" deyip de dilinden çıksa veya "boş değilsin" derse talak vaki olmadığı gibi.<sup>171</sup>

İmam Ebû Bekir Muhammed b. Fadl bu görüşle fetva verirdi. Kerhî Muhtasar kitabında "inşallah kelimesi sözle bittiği zaman hükmü kalkar yani hangisi olursa geri döner" demiştir.<sup>172</sup>

Örnek vermek gerekirse; bir kimse karısına bitişik olarak "Allah dilerse sen boşsun" dediği zaman diliyle hareket ettiğinde ister istisnayı duymuş olsun isterse duymamış olsun boşama gerçekleşmez. Kerhî'nin tercih ettiği görüş budur.<sup>173</sup>

El-Hindevânî "Koca kendisi duymadıkça sahih olmaz. Kocasını inşallah demeden önce zevcenin ölmesi halinde talak gerçekleşmez. Eğer istisnayı cümle başında getirerek 'إن شاء الله أنت طالق' 'Inşallah sen boşsun' derse ikisine göre istisna olur" demiştir.

Mâlikîlere göre<sup>174</sup> erkek kendi içinden istisna yaptığı zaman dilini hareket ettirmemiş olsa da istisnasının gereğini yerine getirmesi gerekir.

Şâfîlilere<sup>175</sup> göre eğer diliyle üç defa boşayıp kendi içinden istisna yaparsa üç talak yapmış ve istisna olmamış olur. Çünkü istisna yapmak, dünyada kendisi için bir

<sup>169</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 2/196; Merginânî, *El-Hidâye*, 1/247.

<sup>170</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 3/154.

<sup>171</sup> Mevsilî, *El-İhtiyâr* 3/142.

<sup>172</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/282.

<sup>173</sup> Zebidî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 2/48.

<sup>174</sup> *El-Beyân ve't-Tahsil*, 3/182.

<sup>175</sup> Şâfîî, *El-Ümm*, 5/278.

hüküm olmayacak şekilde kişinin sözüdür.

Sonuç olarak Mâlikîler Kerhî'nin dili hareket ettirme ve kendisinin duymasının şart olmadığı şeklindeki görüşüyle aynı görüşte olmuşken, Şâfiîler kendisinin duymasını şart koşmuş ve bir kısım Hanefîler de böyle düşünmüştür.

### 6.2.3. Sarhoşun Talakı<sup>176</sup>

İkrah altında olsa bile akıllı ve baliğ olan her erkeğin yaptığı boşamanın geçerli olacağı hususunda ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>177</sup> Ban otu ve ilaç içtiğinde sarhoş olup akli gider de karısını boşarsa bunun geçerli olacağına da icma etmişlerdir.<sup>178</sup> Ancak içki veya nebiz içerek sarhoş olması hususunda farklı görüşte olmuşlardır:

Sarhoş kimse kendi isteğiyle içki veya nebiz içerek akli gidene kadar bir sarhoşluk halinde karısını boşadığı zaman onun yaptığı boşama tüm alimler ve sahabilere göre (r.a) geçerli olur.<sup>179</sup>

Onların bu sözünün anlamı şudur: Onun akli günah sebebiyle zail olduğundan onu cezalandırmak amacıyla hükmü sabit kılınmıştır. İçki içip başı dönse ve bu sebeple akli zail olsa talakının geçersiz olduğunu söyleriz.<sup>180</sup>

Ayrıca o farzları eda etmekle muhatap olması yönüyle mükellef olup, kazif haddi ve öldürmede kısas ona lazım gelir. Mükellefin talakı, sarhoş dışındaki kişi gibi geçerli olur.<sup>181</sup>

Osman (r.a)'dan onun talakının geçerli olmayacağı nakledilmiş olup, Tahâvî ve Kerhî bu görüşü esas almıştır. Şayet ikrah altında veya zaruret durumunda şarabı içip sarhoş olur ve boşarsa geçerli olur.<sup>182</sup>

Onların bu sözünün anlamı şudur: Onun akli içmekle gider. Oysa akil, dediğimiz gibi tasarruf ehliyetinin şartlarından biri olduğundan deli, akli olmayan çocuk ve ban otu ve ilaç almakla akli gidenin talakı geçerli olmaz. Bunun delili o kişinin irtidatının sahih olmamasıdır. Dolayısıyla riddeti sahih olmayanın talakının da sahih olmaması

<sup>176</sup> Sekr (Sarhoşluk): Yerle göğü birbirinden ayıramayacak kadar akli gideren sevinçtir. İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 3/239.

<sup>177</sup> Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/194.

<sup>178</sup> Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ'*, 2/194.

<sup>179</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/99.

<sup>180</sup> Merginânî, *El-Hidâye*, 1/224.

<sup>181</sup> Mevsilî, *El-İhtiyâr* 3/124.

<sup>182</sup> Zebîdî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 2/38.



evlâdır.<sup>183</sup>

Bu onların sarhoşluğun ehliyet nevinden bir şeyi batıl kılmaması sebebiyle tüm şer‘i hükmün bağlayıcı olduğu şeklindeki usullerine dayanmaktadır ve boşama, azat etme, alışveriş ve ikrar ile ilgili tüm sözleri sahihtir. Sarhoşluk sebebiyle söz dışında sadece kasıt yok olur.<sup>184</sup>

İmam Malik<sup>185</sup>, Şâfiîler<sup>186</sup> ve bir rivayette Hanbelîlere<sup>187</sup> göre sarhoşun talakı geçerlidir.

Mâlikîlerin çoğunluğu<sup>188</sup> ve diğer bir rivayette Hanbelîlere<sup>189</sup> göre sarhoşun talakı geçerli değildir.

Üçüncü bir rivayette Hanbelîler<sup>190</sup> bir hüküm belirtmemişlerdir. İmam Ahmed “Bu konuda bir fetva veremem, başkasına sor” demiştir.<sup>191</sup>

Sonuç olarak bazı fakihler Kerhî’nin sarhoşun talakının geçersiz olduğu görüşüyle hemfikir olmuşken, fakihlerin çoğunluğu onun talakının geçerli olduğu görüşünde olmuşlardır.

İhtilafın sebebi sarhoş da delinin hükmünde midir yoksa ondan farklı mıdır? diye ihtilaf etmeleridir. “İkisinin hükmü aynı olup ikisi de akıldan yoksundur, akıl ise mükellefiyet şartıdır” diyenler “Sarhoşun talakı geçerli olmaz” demişlerdir. “Aralarında fark vardır. Çünkü sarhoş kimse kendi iradesiyle aklını gidermişken deli kimse tam tersinedir” diyenler ise “Onun talakı geçerlidir” demişlerdir ki, bu sarhoşu bir nevi cezalandırmaktır.<sup>192</sup>

#### 6.2.4. Üçten Fazlası ile Talak

Hanefiler üç talakı bir defada kullanarak boşamanın bidat olduğu hususunda aynı görüşte olmuşlar<sup>193</sup>, ancak üçten fazla sayıyla boşama hususunda farklı görüşte

<sup>183</sup> Kâsânî, *Bedâi‘u’s-Sanâi‘*, 3/99.

<sup>184</sup> *Keşfu’l-Esrar*, 4/354.

<sup>185</sup> *El-Müdevvene*, 2/79.

<sup>186</sup> *Nihâyetu’l-Matlab*, 14/168.

<sup>187</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 7/379.

<sup>188</sup> *Hâşiyetu’l-Adevî*, 2/98.

<sup>189</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 7/379.

<sup>190</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 7/379.

<sup>191</sup> *Mesâilu’l-İmâm Ahmed*, s.239.

<sup>192</sup> *Bidâyetu’l-Müctehid*, 3/102.

<sup>193</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/6; Semerkandî, *Tuhfetu’l-Fukahâ‘*, 2/175.

olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre bir kimse avucunun dış tarafını tıraş etmiş halde karısına “El ayamdaki kıllar sayısınca veya avucumun dış tarafındaki kıllar sayısınca boşsun” derse bunu sayılamayacak bir şeye benzettiğinden dolayı sadece bir talak olur. Çünkü ne el ayasında ne de avucunun dış kısmında o an bir kıl bulunmaktadır. Dolayısıyla sayı yoluyla benzeşme gerçekleşmemiştir. Şayet tıraş olduğu halde “Başımdaki kıllar adedince ve avucumun dış tarafındaki kıllar adedince boşsun” derse sayılan bir şeye benzettiğinden üç talak vaki olur. Çünkü hali hazırda mevcut olmasa bile başındaki kıllar sayılabilen cinstendir. Böylece bu o anki hale benzetme olur ve o da sayılabilendir.<sup>194</sup>

Muhammed’e göre avucunun dış tarafını tıraş etmiş halde karısına “Avucumun dış tarafındaki kıllar sayısınca boşsun” derse talak gerçekleşmez ama “Avucumun içindeki kıllar adedince” derse bir talak gerçekleşir. Çünkü birincisinde çıkan kıllar adedince gerçekleştiğinden dış tarafta bir kıl olmadığı taktirde şart da bulunmaz. İkincisinde ise kıl sayısınca talak vaki olmaz.<sup>195</sup>

Kerhî’ye göre “başımdaki kıllar veya avucumun dış tarafındaki kıllar sayısınca” ile ilgili sözde örtmüş/boyamış olsa bile üç talak gerçekleşir. Çünkü bu, var olmasa bile sayılabilendir.<sup>196</sup>

Mâlikîlere göre<sup>197</sup> “Sen en fazla talakla boşsun” deyip de sayıyı söylesin veya söylemesin üç talak gerçekleşir.

Şâfîlilere göre<sup>198</sup> “Toprak adedince boşsun” derse bu, müfred ifade eden cins isim olduğundan sadece bir talak vaki olurken; “kum adedince boşsun” demesi halinde çoğul ifade eden cins isim olduğundan üç talak vaki olur.

Hanbelîlere göre<sup>199</sup> “Toprak adedince veya en fazla talakla boşsun” derse, sadece bir boşamayı kastetmiş olsa da üç talak vaki olur. Çünkü bu lafız adet gerektirdiğinden talakın en azı bir, en çoğu da üçtür.

Sonuç olarak Mâlikî ve Hanbelîler, Kerhî’nin bu lafızla üç talakın gerçekleşeceği şeklindeki görüşü ile aynı görüşte olmuşken, Hanefiler kocanın talakı

<sup>194</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 3/111.

<sup>195</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 3/311.

<sup>196</sup> İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 3/311; Aynî, *El-Binâye*, 5/351.

<sup>197</sup> *En-Nevâdir ve’z-Ziyâdât*, 5/162.

<sup>198</sup> *Hâşiyetu’l-Cümel*, 4/342.

<sup>199</sup> *Şerhu Munteha’l-İrâdât*, 3/95.

sayılan ve sayılamayan şeylere benzetmesinin arasını ayırmıştır. Muhammed ise bundan başka bir görüşte olmuştur.

### 6.2.5. İki Zevceden Birinin Diğerinin Talakını Dilemesi

Şayet bir kimse iki eşinden birisine “Dilersen sen boşsun hayır bu” derse -ki onun “..hayır bu” sözü meşîete değil talaka hastır- bununla ilgili görüşler şöyledir:

Hanefîlerin çoğunluğuna göre zevcesinin kendi talakını dilemesinden sonra diğerinin talakını dileme hakkı olduğu gibi diğerinin talakını dilemesinden sonra kendi talakını dileme hakkı bulunmaktadır. Meşîet çok sayıda olduğundan sanki birinci karısına “Eğer kendi talakını dilersen boşsun hayır aksine diğerinin talakını dilersen bu boştur” anlamındadır.<sup>200</sup>

Kerhî’ye göre Birinci karısı evvelen kendi talakını istediği zaman ondan sonra kumasının talakını dileme hakkı olmaz. Ama evvelen adamın diğer eşi olan kumasının talakını dilediği zaman ondan sonra kendi talakını dileyemez. Çünkü bu meşîet tek olduğundan bir kere istediğinde talak gerçekleşir, yemin kalkar artık ondan sonra tekrarı olmayacak şekilde dönüş olmaz. Çünkü lafızda tekrarı gerektiren bir şey yoktur.<sup>201</sup>

Mâlikîlere göre<sup>202</sup> eğer karısına “Dilersen boşsun veya filan adam dilerse boşsun” derse kadının veya filan adamın dilediği şey bilininceye kadar adamın talakı gitmez.

Şâfîîlere göre<sup>203</sup> eğer karısına “Dilersen boşsun” der ve kadın da derhal “istedim” derse boşama gerçekleşir.

Hanbelîlere göre<sup>204</sup> karısına “Dilersen boşsun” dediği zaman kadın için o meclisten sonra tercih hakkı vardır.

Sonuç olarak Hanefîler meşîetin hem o kadına hem de başkasına sirayet ettiği görüşünde olmuşken, fakihlerin çoğunluğu ise meşîetin diğer bir şahsa geçişinin olmadığını savunan Kerhî’nin aksine görüşte bulunmuşlardır.

İhtilafın sebebi tafviz-i talakın temlik veya tevkîl meselesine dayanmaktadır.

<sup>200</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu ’l-Burhânî*, 3/296.

<sup>201</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu ’l-Burhânî*, 3/296.

<sup>202</sup> *Et-Tehzîb fî İhtisâri ’l-Müdevvene*, 2/493.

<sup>203</sup> Şîrazî, *El-Mühezzeb*, 3/38.

<sup>204</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 7/342.

Aynı şekilde biz kadının meşiet hakkındaki lafzı sebebiyle talakın vaki olduğuna hükmettiğimizde onun ivazın kabulü hakkındaki lafzından dolayı talakın vaki olduğuna da hükmederiz.<sup>205</sup>

#### 6.2.6. Talakla İlgili Îlâ<sup>206</sup>

Bir erkeğin karısına “Hayız olduğunda boşsun” demesi halinde o da kan görürse, bu kan üç gün devam edinceye kadar talakın vaki olmayacağına dair Hanefiler arasında görüş birliği bulunmakta ve üç gün dolduğunda ise adet gördüğü günden itibaren talakının gerçekleşmiş olduğuna hükmederiz. Şayet ona “Sadece bir hayız olduğunda boşsun” dediği takdirde ise, o hayızdan temizleninceye kadar boşanmış sayılmaz.<sup>207</sup> Ancak karısına “Dört hayız gördüğünde boşsun” sözü hakkında farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre bu bir yemin değil ve birinci yeminini bozmuş olmaz. Çünkü dört hayızdan sonra olanlar toplu halde Sünni talakın gerçekleşme vaktidir.<sup>208</sup>

Kerhî'ye göre bu bir yemindir ve birinci yeminini bozmuş olur. Çünkü dört hayızdan sonra Sünni talakın gerçekleşme vakti olmadığından Sünni talakı açıklamaya yönelik kılmak mümkün değildir. Dolayısıyla sigâ dikkate alınır ki bu da yemin sigâsıdır.<sup>209</sup>

Mâlikîlere göre<sup>210</sup> karısına “Birinci hayzı gördüğünde boşsun, ikinci hayzı gördüğünde boşsun, beşinci hayzı gördüğünde boşsun” demesi halinde sadece bir boşama olur.

Şâfiîlere göre<sup>211</sup> karısına “Sadece bir hayız gördüğünde boşsun” der ve daha sonra “İki hayız gördüğünde boşsun” derse kadının birinci hayızdan kanı kesildiğinde bir talak vaki olur.

<sup>205</sup> *El-Beyân fî Mezhebi'l-Îmâm eş-Şâfiî*, 10/83; *Nihâyetu'l-Matlab*, 13/423.

<sup>206</sup> Îlâ'sözlükte if'âl vezninde âlâ-yu'li-îlâ' şeklinde olup “yemin” anlamında ve ism-i faili mu'lin olup “yemin eden” anlamındadır. İstilahta ise, cinsel ilişkide bulunabilecek kocanın Allah'ın veya sıfatlarından birisiyle eşiyle dört aydan fazla süreyle ilişkiye girmeyeceğine dair yemin etmesidir. Nesefî, *Talebetu't-Talebe*, s.61; Bel'î, *El-Matla'*, s.416.

<sup>207</sup> Mergînânî, *Bidâyetu'l-Mübtedî*, s.75.

<sup>208</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/103.

<sup>209</sup> İbn Mâze, *El-Muhîtu'l-Burhânî*, 4/269.

<sup>210</sup> *En-Nevâdir ve 'z-Ziyâdât*, 5/106.

<sup>211</sup> *El-Beyân fî Mezhebi'l-Îmâm eş-Şâfiî*, 10/147.

Şayet “Her ne zaman bir hayız görsen boşsun, her ne zaman iki hayız görsen boşsun” dediği takdirde bir defa hayız görse bir talak, diğer hayız görse ikinci ve üçüncü talak gerçekleşir.<sup>212</sup>

Hanbelîlere göre<sup>213</sup> karısına “Birinci hayız gördüğünde boşsun, ikinci hayız gördüğünde boşsun” dediği takdirde karısı bir hayız görürse bir talak, iki hayız görürse iki talak ve ondan da temizlendiği esnada üçüncü talak gerçekleşir.

Sonuç olarak Kerhî bu sözün yemin anlamında olduğunu söylemekle görüşünde yalnız kalmışken, fakihlerin çoğunluğu bir talakın vaki olacağı görüşünde olmuştur.

İhtilafın sebebi bu mesele ile ilgili fikhî hükme dayanmaktadır. Onlardan bir kısmı “şart istinafi gerektirir ve geri kalan şey dil ve örf yönünden istinaf olmaz” görüşünde olmuşken, bir kısmı ise “söz kadının yeminiyle beraber kadınıdır” demiştir. Çünkü hayız kadının elinde olan bir şey olmadığından kocasına beyyine getirmesi mümkün olmaz.<sup>214</sup>

Bir kimse hanımıyla dört aydan fazla cinsel ilişkide bulunmayacağına dair Allah adına yemin ettiği takdirde ilâ yapmış olacağı hususunda alimler ittifak etmişlerdir.<sup>215</sup> Ancak Hanefîler bir kimsenin hanımıyla ilâ yaptıktan sonra diğer hanımına “Seni de bu ilâya ortak kıldım” demesi hususunda farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefîlerin çoğunluğuna göre bir kimse hanımıyla ilâ yaptıktan sonra diğer hanımına “Seni de bu ilâya ortak kıldım” derse, ortak etme yeminin hükmünü değiştireceğinden bu batıl olur, talak ve zıhar’ın hilafına ilâ yapmış olmaz.<sup>216</sup>

Çünkü ilâ’da ortaklık sahih olsaydı ilâ müddetinde de olurdu ve iki eşinden her birine dört aydan az bir ilâ süresi düşerdi. Halbuki bu ilâ’nın sıhhatine engeldir.<sup>217</sup>

Kerhî’ye göre şayet bir kimse hanımına “Sen bana haramsın” deyip daha sonra diğer hanımına “Seni de onunla ortak kıldım” derse ikisine de ilâ yapmış olur. Çünkü burada ortaklığın olması yeminin gereği olan haramlığın varlığını değiştirmez. Dolayısıyla eşlerine “İkiniz bana haramsınız” derse her birisinden belli bir süreyle ilâ yapmış olur ve onlarla cinsel ilişkiye girmesi halinde kefareti ödemesi gerekir.<sup>218</sup>

<sup>212</sup> *Ravdatu’l-Tâlibîn*, 8/152.

<sup>213</sup> İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 7/454.

<sup>214</sup> *Nihâyetü’l-Matlab*, 14/276; *El-Beyân fî Mezhebi’l-İmâm eş-Şâfiî*, 10/150.

<sup>215</sup> İbn Hübeyre, *İhtilâfu’l-Eimme*, 2/182.

<sup>216</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 7/33; Mevsilî, *El-İhtiyâr* 3/154.

<sup>217</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 3/167.

<sup>218</sup> Mevsilî, *El-İhtiyâr* 3/154; İbn Nuceym, *El-Bahru’r-râik*, 4/66.

Şâfiîlere göre<sup>219</sup> bir erkek ilâ yapıp ardından diğer hanımına “İlâ’da seni de onunla ortak kıldım” der ve birinci hanımına ilâ yaptığı gibi buna da ilâyâ niyet etse, ikinci hanımına ilâ yapmış sayılmaz.

Hanbelîlere göre<sup>220</sup> bir kimse hanımıyla ilâ yaptıktan sonra diğer hanımına “Sen filan kadın gibisin” derse ilâ yapmış olmaz.

Sonuç olarak Kerhî ilâ’da ortaklığın sahih olduğunu söyleyerek fakihlerin çoğunluğuna ihtilaf ederek görüşünde yalnız kalmıştır. İhtilafın sebebi ise yemine dayanmaktadır. Kerhî ortaklığın yeminin gereğini değiştirmeyeceği görüşünderken cumhur fukaha Allah adına yemin etme Allahın isim ve sıfatıyla münakid olurken, niyetle beraber kinaye yoluyla münakid olmaz.<sup>221</sup>

### 6.2.7. Zıhar Kefareti<sup>222</sup>

Zıhar kefareti olarak gücü yetenin köle azat etmesi daha sonra ona gücü yetmeyenin iki ay peş peşe oruç tutması daha sonra oruca güç yetiremeyenin altmış fakiri doyurması şeklinde tertip üzere olduğuna dair Hanefiler arasında ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>223</sup> Zıhar yapanın her bir fakire buğdaydan yarım sa‘ veya kuru hurma veya arpadan bir sa‘ yedirmesi veyahut bunların kıymetinden vermesi hususunda<sup>224</sup> ve arpanın buğday unundan veya sevikten olması hususunda aynı görüşte olmuşlardır.<sup>225</sup> Zıhar yapanın un ve sevik<sup>226</sup> ile kefareti eda etmesinin yeterli olacağı hususunda da ittifak etmişlerdir.<sup>227</sup> Ancak bunun cevaz yolu ile ilgili farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre Onun cevazı ancak kıymeti yönüyledir, dirhem ve dinarda oluşu gibi kıymeti göz önünde bulundurulur.<sup>228</sup>

Kerhî ve Kudûrî’ye göre ayn’ına itibarla caizdir ve bunda tüm ölçü dikkate alınır. Bu da buğday unundan yarım sa‘dır. İkisinin savunduğu görüş budur. Onlardan bazıları

<sup>219</sup>Rûyânî, *Bahrû’l-Mezheb*, 10/211.

<sup>220</sup>İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 7/454.

<sup>221</sup>*El-Beyân fî Mezhebi’l-İmâm eş-Şâfiî*, 10/300.

<sup>222</sup>Zıhar: Bir erkeğin karısına “O, bana mahremimin sırtı gibidir” demesidir. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 9/432; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, 20/280.

<sup>223</sup>Semerkindî, *Tuhfetu’l-Fukahâ’*, 2/214.

<sup>224</sup>Mergînânî, *El-Hidâye*, 2/268.

<sup>225</sup>Aynî, *El-Binâye*, 5/552.

<sup>226</sup>Sevik: Buğday ve arpadan elde edilen şeydir. *Tâcu’l-Arûs*, 25/480.

<sup>227</sup>İbn Mâze, *El-Muhîtu’l-Burhânî*, 3/437.

<sup>228</sup>Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 5/102.

ise “Kıymet itibariyle caiz olup, tüm ölçü itibariyle caiz değildir” demiştir.<sup>229</sup>

Baberti “Sahih olan birincisidir. Çünkü ekmek hakkında bir nass olmadığından darı konumunda olur. Aslolan hakkında nass bulunan ve kıymetinin dikkate alınmayacağı şeyler, kuru hurmadan yarım sa‘ verdiğinde onun kıymeti yarım sa‘ veya fazlası buğdaya ulaşırsa bile caiz değildir. Çünkü burada kıymeti dikkate almak ekmek hakkında nassla belirlenmiş şeyin mukadder kılınmasını batıl kılar” demiştir.<sup>230</sup>

Sonuç olarak Kerhî, zihar kefaretinde Hanefilerin çoğunluğunun görüşünde olduğu gibi kıymete değil ayn’a itibar edilmesi görüşünü tercih etmiştir. Araştırdığım kadarıyla diğer fakihlerin bununla ilgili bir sözünü bulamadım.

### 6.2.7. Ric’atta Adet Kanının Kesilmesi

Bir erkek hanımını bir veya iki ric’i talakla boşadığında hanımı razı olsun veya olmasın iddet süresinde kocasının ona ric’at yani dönebileceği hususunda Hanefiler aynı görüşte olmuşlardır.<sup>231</sup> Ancak kanın kesilmesi halinde farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre üçüncü hayızda on gün kan kesildiği zaman kadın gusletmemiş olsa bile ric’at sona erer. Kan on günden az sürede kesilse kadın gusledene veya üzerinden bir namaz vakti geçene kadar veyahut teyemmüm edip namaz kılıncaya kadar vakit geçene kadar ric’at sona ermez.<sup>232</sup>

Gerekçe şudur: Çünkü hayız on günü aşmayacağından sırf kanın kesilmesiyle hayızdan çıkar, iddet biter ve ric’at biter. On günden az süredeki kan ile ilgili ise kanın yeniden gelmesi muhtemel olduğundan kanın kesilmesi gusülle veya bir namaz vaktinin geçmesiyle taharet hükümlerinden birinin yerine gelmesi gerekmektedir.<sup>233</sup>

Muhammed ve Züfer’e göre kadın teyemmüm edip namaz kılmadıysa sadece teyemmümlerle ric’at sona erer. Çünkü teyemmüm, suyun bulunmadığı hallerdeki gusül gibidir. İstihsan yönü ise, teyemmüm farzların üst üste birikmemesi için zaruri bir temizliktir.<sup>234</sup>

Kerhî’ye göre eğer kadın teyemmümden sonra Kur’an okur veya dokunur veyahut mescide girerse taharet hükümlerinden birisi yerine geldiğinden ric’at sona

<sup>229</sup>İbn Mâze, *El-Muhîtu’l-Burhânî*, 3/437.

<sup>230</sup>Bâbertî, *El-‘Înâye*, 2/296; Zebîdî, *El-Cevheretu’n-Neyyire*, 1/134.

<sup>231</sup>Mergînânî, *El-Hidâye*, 2/254.

<sup>232</sup>Mevsilî, *El-İhtiyâr* 3/149.

<sup>233</sup>Mergînânî, *El-Hidâye*, 2/255.

<sup>234</sup>Mevsilî, *El-İhtiyâr* 3/149.

erer. Üçüncü hayızda kan on günden az bir sürede kesildiği zaman taharet yerine geldiğinden ric‘at kesilir.<sup>235</sup>

Gerekçesi şudur: Çünkü Kuran okumanın sıhhati, ona dokunmanın cevazı tıpkı namazın cevazı gibi bir taharet hükmüdür<sup>236</sup> ve bunları yapmakla ric‘at sona erer.<sup>237</sup>

Ebû Bekir Er-Râzî “Ric‘at sona ermez. Çünkü namaz hükümlerinden biri değildir. Şayet eşeğin artık suyuyla gusletse ric‘at sona erer ve kocanın ihtiyatla hareket etmesi helal değildir” demiştir.<sup>238</sup>

Mâlikîlere göre<sup>239</sup> kocası bu kanın kesilip devam etmemesi esnasında karısına döndüğü zaman ve daha sonra kan yakın zamanda geri gelirse bu fasit ric‘at olur mu? Çünkü bunda ric‘atin vuku bulduğu sahih bir hayız olduğu ortaya çıkmıştır ki sahih olan görüş budur. “Kan yakın veya uzak zamanda geri dönmesiyle ric‘at bozulmaz” diye de söylenmiştir.

Şâfîîlerde azhar olan görüşe göre<sup>240</sup> kan bir gün bir geceden az süreyle kesilip onbeş gün geçene kadar geri gelmezse iddetin bozulmadığı belirmiş olurken daha sonra bir an veya bir gün bir gece kan görülmesi halinde o ikisi bizzat iddetten midir yoksa o ikisiyle –iddetten olmadığı halde- sürenin bitmesi ortaya çıkmış mıdır? Bu iki vecih olup en doğru olanı ikincisidir. Şayet biz onu iddetten saysak onda ric‘at sahih olur ve yabancı bir kadınla nikahı sahih olmaz. Tersî durumda hüküm aksi olur.

Hanbelîlere göre<sup>241</sup> üçüncü hayız kanı kesildiğinde kadın uzun bir süre yıkanmayı ihmal etmiş olsa da yıkanmadıkça kocasına helal olmaz.

Sonuç olarak bu meselede her bir grubun farklı bir görüşünün olduğunu görmekteyiz. Kimi fakihler onu kanın kesilmesinden sonraki gusülle ilişkilendirmiş, kimileri Hanefîlerin çoğunluğu gibi hayız günlerinin sayısı ile ilişkilendirmiş ve onu on günden fazla süreyle sınırlamıştır. Kerhî ise on günden az süreyle sınırlayarak onlara muhalefet etmiştir.

İhtilafın sebebi kur’ isminin müşterek anlam içermesinden dolayıdır. Nitekim Arapça’da kur’ hem hayız hem de iki hayız arasındaki temizlik için kullanılır. Her iki

---

<sup>235</sup> Mevsilî, *El-İhtiyâr* 3/149.

<sup>236</sup> Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/254.

<sup>237</sup> Molla Hüsrev, *Düreru’l-Hukkâm*, 1/385.

<sup>238</sup> Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/254.

<sup>239</sup> *Mevâhibu’l-Celîl*, 4/146.

<sup>240</sup> *Kifâyetu’l-İhtiyâr*, s.425.

<sup>241</sup> *Keşşâfu’l-Kinâ’*, 5/418.



grup ayetteki kur' kelimesinin söylediği manada zahir olduğunu ileri sürmüştür. Kur'un temizlik manasında olduğunu söyleyenler "Ayette kurû' olarak çoğul yapılmıştır. Eğer hayız manasında olsaydı kurû' değil "akrâ'" diye cem' yapılması gerekirdi.<sup>242</sup>

### 6.3. HUL'<sup>243</sup>

Kadın yaşayışı düzgün olmakla beraber karı-kocanın kendi aralarında hul' yapmasının sahih olduğuna dair alimler ittifak etmişlerdir.<sup>244</sup> Eşler arasında geçimsizlik meydana gelir de Allah'ın sınırlarını koruyamayacaklarından korkarlarsa kadının kocasına vereceği bir mal karşılığında kendisini serbest bıraktırmasında bir sakınca olmadığı hususunda alimlerce görüş birliği mevcuttur.<sup>245</sup> Ancak kocanın hul'u başlatması hususunda farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefilerin çoğunluğuna göre eğer koca hul'u başlatıp "Seni bin dirheme hul' ettim" derse artık ondan dönemez, feshedemez ve kadının kabul etmekten engelleyemez.<sup>246</sup>

Kerhî'ye göre hul'u koca başlatıp "Seni bin dirheme hul' ettim" derse ondan dönmesi sahih değil fakat hanımının kabul etmesinden önce meclisten ayrılmasını batıl kılmaz.<sup>247</sup>

Mâlikîlere göre<sup>248</sup> koca her ne zaman "Seni hul' ettim", "Seni serbest bıraktım" vb. söylemekle birlikte hul' kelimesini söylediğinde bain talak olur.

Şâfîlilere göre<sup>249</sup> şayet koca "Seni bin dirheme hul' ettim" derse karısının kabulünden önce dönme hakkı vardır ancak "Bana bin dirhem verirsen boşsun" derse dönme hakkı yoktur.

Hanbelîlere göre<sup>250</sup> koca, karısının kabulünden önce icaptan dönebilir, kadın ise

---

<sup>242</sup> *Bidâyetu'l-Müctehid*, 3/109.

<sup>243</sup> Hul': Kadının kocasına bir mal vererek o mal karşılığında kendisini serbest bıraktırmasıdır. Karı-koca hul' yaparlarsa, kocasına mal vermesi gerekir ve bir bain talak gerçekleşir. Mevsilî, *El-İhtiyâr* 3/156.

<sup>244</sup> İbn Hübeyre, *İhtilâfu'l-Eimme*, 2/163.

<sup>245</sup> Mergînânî, *El-Hidâye*, 2/261.

<sup>246</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/145.

<sup>247</sup> Zebidî, *El-Cevheretu'n-Neyyire*, 2/59.

<sup>248</sup> Hıraşî, *Şerhu Muhtasari Halil*, 4/17.

<sup>249</sup> *Nihâyetu'l-Matlab*, 13/439.

<sup>250</sup> *El-Kâfi fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed*, 3/99.

cevaptan önce hul'u isteme hakkından dönebilir.

Sonuç olarak Mâlikîler, Hanefîlerin “kocanın hul'dan dönemeyeceği” şeklinde görüşüyle aynı görüşte olmuşken, Şâfî ve Hanbelîler kocanın kabulden önce dönme hakkının olduğu görüşünde olmuşlardır.

Buradaki ihtilaf birkaç sebebe dayanmaktadır<sup>251</sup>:

1- Hul' ile ilgili fikhî hüküm: Hul' talaktır, talak da fesihdir.<sup>252</sup>

2- Görüş ayrılığının, talakın gerçekleşmesi kadının kabulüne bağlı mıdır yoksa değil midir? ayırımına yönelik olması

3- Bu lafzın mutlak ifadesi, mali bir şey gerektirir mi yoksa gerektirmez mi?

Sultan ve başkası huzurunda yapılan hul' caizdir. Çünkü hul' diğer akitler gibi karşılıklı rızaya dayanmakta ve bedel karşılığındaki talak konumundadır. Koca için talaka vaki olma velayeti, kadın için ise bedeli verme velayeti bulunmaktadır.<sup>253</sup> Ancak sarhoşun hul'u hususunda farklı görüşte olmuşlardır:

Hanefîlerin çoğunluğuna göre sarhoşun hul'u, talakı ve azat etme gibi tasarrufları geçerlidir.<sup>254</sup>

Bunun delili şudur: Din, fer'i bir hüküm ile ilgili emir ve nehiy hususunda kişinin sarhoşluk hali hakkında söz ettiği zaman onu fer'i hükümlerde şiddetle akıllı kimse gibi saydığımızı anlarız. Bunun yasaklanan bir şey sebebiyle aklını kaybetmesine sebep oluşuna uygun olduğunu aklederiz ki tercih edilen budur. Böylece biz onun aleyhine bildirir ve onun sözlerini dikkate alırız.<sup>255</sup>

Kerhî ve Tahâvî'ye göre sarhoşun hul'u geçerli olmaz ve Hz. Osman'dan bu şekilde nakledilmiştir. Çünkü sarhoşun gerçek bir kastı yoktur. Oysa hul'un vaki olması sahih bir kasta dayanır. Bu yüzden çocuk ve delinin de sahih değildir.<sup>256</sup>

Mâlikî<sup>257</sup> ve Şâfîlilere göre<sup>258</sup> sarhoşun talakı, hul'u ve azat etmesi bağlayıcıdır. Eğer birini öldürürse öldürülür.

<sup>251</sup> *El-Beyân fî Mezhebi'l-Îmâm eş-Şâfî*, 10/19; *Nihâyetu'l-Matlab*, 13/300.

<sup>252</sup> Hul'da talak ve fesih ile ilgili geniş değerlendirmeler için bk. Mücahit Göktaş, *Muhâleanın Hukuki Niteliği* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

<sup>253</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/173; Mevsilî, *El-İhtiyâr* 3/156.

<sup>254</sup> Aynî, *El-Binâye*, 5/300.

<sup>255</sup> İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/490.

<sup>256</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/176.

<sup>257</sup> *Et-Tehzîb fî İhtisâri'l-Müdevvene*, 2/359.

<sup>258</sup> *Hâşiyetu'l-Cümel*, 4/293.

Hanbelîlere göre<sup>259</sup> sarhoşun ne talakı ne de hul‘u geçerlidir.

Sonuç olarak Hanbelîler, Kerhî'nin sarhoşun hul‘u ve talakının geçersiz olduğu şeklindeki görüşüyle aynı görüşte olmuşken, fakihlerin çoğunluğu sarhoşun talak ve hul‘unun bağlayıcı olduğunu savunmuşlardır.

İhtilafın sebebi sarhoş da deli hükmünde midir yoksa aralarında fark var mıdır? diye ihtilaf etmeleridir. “İkisinin hükmü birdir. Çünkü ikisi de aklını kaybetmiştir. Akıl ise mükellefiyetin şartıdır” diyenler, “Sarhoşun, hanımını boşaması geçerli değildir” demişlerdir. “İkisi arasında fark vardır. Çünkü sarhoş kendi iradesiyle aklını kaybetmiştir. Deli ise onun aksidir” diyenler ise, sarhoşun talakını geçerli saymışlardır ki bu sarhoşu bir nevi cezalandırmaktır.<sup>260</sup>

#### 6.4. İDDET VE NAFKA

##### 6.4.1. Ölüm İddeti

Hanefî mezhebi özgür kadının iddet süresinin dört ay on gün olduğuna dair fikir birliği içerisindedir.<sup>261</sup> Hanefî mezhebine göre mürtet kimsenin, bu hali üzere ölmesi veya öldürülmesi durumunda Müslüman karısı onun varisi olur. Hanefî mezhebinde, ölen mürtedin Müslüman karısının iddet beklemesinin vacip olup olmadığı hususunda fikir ayrılığı vardır:

Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed (Yüce Allah ikisine rahmet etsin) şöyle demişlerdir: eşler ölümle miras alırlar ve ölüm iddetini beklemeleri gerekir.<sup>262</sup>

Ebû Yûsuf şöyle demiştir: Böylesi bir kadının ölüm iddeti beklemesi icap etmez. Çünkü nikahın bitimi adamın ölümüyle değil dinden çıkmasıyla olmuştur. Dolayısıyla bu durumda olan bir kadının sadece üç hayız müddeti beklemesi gerekir.<sup>263</sup>

Ebû Yûsuf şöyle demiştir: Mürtet, dinden çıkmış halde öldürüldüğünde veya öldüğünde Müslüman karısının ona mirasçı olduğu ve ölüm iddetini beklemesine gerek olmadığı icma ile sabittir. Çünkü nikahın bitimi adamın ölümüyle değil dinden

<sup>259</sup> *Menâru's-Sebil*, 2/232.

<sup>260</sup> *Bidâyetu'l-Müctehid*, 3/102.

<sup>261</sup> el-Mavslî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, c.3 s.172.

<sup>262</sup> Serahsî, *El-Mebsût*, c.6, s.44; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, c.2, s.246

<sup>263</sup> El-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, c.3, s.200.

çıkmasıyla olmuştur. Aynı şekilde bu durumda gerçekleşen boşanma ölümle değil bâin talak iledir.<sup>264</sup>

Kerhî, mürtedin eşinin ölüm iddeti beklemesine gerek olmadığını söylemiştir.<sup>265</sup>

Malikî mezhebine göre bu durumdaki bir kadının beklemesi gereken sadece üç kurû' (üç hayız ve temizlenme) müddetidir.<sup>266</sup>

Hanbelîlere göre bu durumda iddet süresi adamın ölümüyle başlar.<sup>267</sup>

Hanbelîler, mürtedin ölümüyle Müslüman karısının ölüm iddeti beklemesi gerektiği hususunda Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed ile mutabıktırlar. Ebû Yûsuf ile Mâlikîler ise kadının üç hayız müddeti beklemesi gerektiği hususunda hemfikirdirler. Kerhî ise kadının iddet bekleme gerekliliğinin olmadığı görüşünde olup Ebû Yûsuf'un bahsettiği hayız müddetinden bahsetmemiştir.

#### 6.4.2. Ehl-i Kitap'tan Olan Kadının İddeti

Ehl-i Kitap'tan olan karı-koca Müslüman olurlarsa nikahları üzeredirler.<sup>268</sup> Zimmî olan kocanın ölümü üzere zimmî eşinin durumu hususunda fikir ayrılığı vardır:

Ehl-i Kitap'tan olan kadına kulların hukukuyla muamele edilir dolayısıyla iddet beklemesi gerekir. Koca ile çocuğun haklarından ötürü kadın, iddet beklemek zorunda bırakılır. Çünkü zimmî kadın, zimmî birinin riayeti altında da olsa kulların hukukunu îfa etmesi gerekenlerdendir. Ebu Hanîfe'ye göre, şayet dinlerinde böyleyse zimmî kadının boşanma veya ölümden dolayı iddet beklemesi gerekmez. Ona göre dinlerinde caiz ise adamın ölümüyle evlenmesi caizdir.<sup>269</sup>

Peygamber aleyhi's-Selâm'ın "onları (Ehl-i Kitabı) kendi dinleri üzerinde bırakınız"<sup>270</sup> sözüne göre, inançları hükümlerimize aykırıysa hükümlerimize bağlı kalmak zorunda değildirler. Zimmet akdi sebebiyle hükümlerimize zorla uyma mecburiyetinde bırakılmazlar.<sup>271</sup>

<sup>264</sup> 'Aynî, *el-Binâyetü'l-Hidâye*, c.5, s.602.

<sup>265</sup> Serahsî, *El-Mebsût*, c.6, s.44

<sup>266</sup> *En-Nevâdir ve 'z-Ziyadât 'alâ mâ fi'l-Müevveneti min gayriâ mine'l-Ümmehât*, c.5, s.40.

<sup>267</sup> *Şerhü Müntehâ'l-İrâdât= Dekâiku Üli'n-Nühâ li Şerhi'l-Müntehâ*, c.3, s.194.

<sup>268</sup> *Ez-Zebîdî, el-Cevheretü'n-Nîre 'alâ Muhtasari'l-Kudûri*, c.2, s.24

<sup>269</sup> *El-Kâsânî, Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, c.3, s.191.

<sup>270</sup> Fethü'l-Kadîr adlı eserin sahibi aktarmıştır. Bkz: c.9, s.360: rivayeti bir şeyle desteklememiştir.

Ayrıca bu rivayete elimizde bulunan hadis kaynaklarında bu rivayete denk gelmedik.

<sup>271</sup> *el-Mavsîlî, el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, c.3 s.111.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre zimmet ehli gayrimüslim kadınların iddet beklemleri gerekir. Çünkü İslam hükümleri bunları da kapsar.<sup>272</sup>

Kerhî, Câmî' adlı eserinde zimmî erkeğin hükmü altında bulunan zimmî kadının, kocasının ölümü, boşaması durumunda hamile değilse hemen evlenmesinin caiz olduğunu söyler. Ona göre hamile olması durumunda nikahı caiz değildir.<sup>273</sup>

Malikî mezhebine göre, zimmî kocanın zifaktan sonra ölmesi durumunda zimmî karısıyla evlenecek olan müslümanın üç hayız ve temizlenme müddetini beklemesi gerekir. Şayet zimmî koca zifaktan önce öldüyse veya boşandıysa kadının iddet beklemesine gerek yoktur ve Müslüman biri dilerse onu nikahına alabilir.<sup>274</sup>

Şâfiî<sup>275</sup> ve Hanbelîlere<sup>276</sup> göre zimmî kadının iddeti Müslüman kadının iddeti gibidir ve iddet süresinin beklenmesi gerekir.

Aradaki fikir ayrılığının sebebi şudur. Ölen eşi için iddet süresini bekleme zorunluluğunu Müslüman kadın için gerekli görüp de kafir kadına zorunlu görmeyenler hidadi ibadet görürler. Kafirlerin ibadeti makbul olmadığı için kafir kadının iddet beklemesi gerekmez. Hidadi yani erkeğin iddet bekleyen kadını, iddet bekleyen kadının da erkeği beklemesini makul bir mana/sebeup olarak görenlere göre de hidad, Müslüman kadına da kafir kadına da vaciptir.<sup>277</sup>

Fıkıh bilginlerinin çoğunluğu zimmî kadının iddet süresini beklemeleri gerektiğini söyleyerek Sahibeyn'le (İmam Muhammed ile Ebû Yûsuf'la) aynı görüş içerisindeyken Kerhî iddetin gerekli olmadığı görüşüyle Ebû Hanîfe'yle mutabıktır.

### **Müphem Talak**

Hanefiler cima ile ölümün, müphem talakın tayin edilmesinde açıklayıcı olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>278</sup> Şöyle ki iki karısı olan adam “bunu veya şunu boşadım” veya “ikisinden birini boşadım” der de biriyle cimada bulunursa diğerini boşadığı kabul edilir; ya da biri ölürse diğerini boşadığı kabul edilir.<sup>279</sup>

<sup>272</sup>Semerkindî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, c.2, s.248.

<sup>273</sup>El-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, c.3, s.191.

<sup>274</sup>*Et-Tâc ve'l-İklil li Muhtasari Halil*, c.5, s.471.

<sup>275</sup>Eş-Şâfiî, *el-Ümm*, c.5, s.259.

<sup>276</sup>*El-İknâ' fi fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, c.4, s.109.

<sup>277</sup>*Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, c.3, s.142.

<sup>278</sup>Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhü Gürerü'l-Ehkâm*, c.2, s.11.

<sup>279</sup>El-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, c.4, s.104; *Mecma'ül'-Enhür fi Şerhi Mültekâ'l-Ebhur*, c.1, s.524.

Hanefiler, cima öncesi sevişmenin talakta açıklayıcılığı hususunda ihtilaf etmişlerdir:

Hanefilerin çoğunluğu, öpme ve benzeri cima öncesi sevişmelerin kocanın kimi boşadığını tespit etmediğini söylerlerken İmam Kerhî cima ile olanın öpme ile de olacağını; cima öncesi öpmenin talakta açıklayıcı olduğu görüşündedir.<sup>280</sup>

Mâlikîlere göre koca “ikinizden biri boşadım” der de “bizzat şunu kastettim” derse delil getirmesi gerekir. Bu delil de ikisinin edeceği kabul edilecek bir yemindir.<sup>281</sup>

Şâfiî mezhebinin iki meşhur görüşüne göre koca, “ikinizden biri boşadım” derse iki meşhur görüşün ilkinde göre talak, tayin anında vuku bulur, ikincisine göre ise talak, lafız esnasında vuku bulur.<sup>282</sup>

Hanbelîlere göre koca, eşlerine “sizden birini boşadım” der de herhangi birini bizzat tayin etmemişse aralarında kura çeker. Kurada çıkan boşanmış olur. Yine hakeza koca, eşlerinden birini boşayıp da kimi boşadığını unutmuşsa yine kura çeker. Kurada çıkan boşanmış olur.<sup>283</sup>

Hanefî mezhebine göre cima kimin boşandığını açıklayıcıdır. Kerhî’ye göre öpmek yeterlidir. Mâlikîler kimin boşandığını niyete bırakmışlardır. Şâfiîler nasıl tayin olunacağını açıklamamışlardır. Hanbelîlere göre ise kura ile tayin olunur.

Aralarındaki ihtilafın sebebi talakın neye dayandığıdır. Talak, tayin vaktine mi yoksa lafzın gerçekleştiği vakte mi dayanmaktadır. Bazısı talakın lafız anında gerçekleştiğini söylerken bazıları talakın tayin anında gerçekleştiği görüşündedir. Dolayısıyla müphem talakta kimin boşandığının tayini hususunda fikir ayrılığına girmişlerdir.<sup>284</sup>

---

<sup>280</sup> *Ed-Dürrü'l-Muhtâr ve Hâşiyetü İbn Abidîn (Reddü'l-Muhtâr)*, c.3, s.668.

<sup>281</sup> *El-Müdevvene*, c.2, s.70.

<sup>282</sup> *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, c.14, s.255.

<sup>283</sup> *Muhtasarü'l-Harkî*, s.112.

<sup>284</sup> *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, c.14, s.255.

### 6.4.3. Ehl-i Harpten Olan Kadının İddeti

Hanefî Mezhebi, dar-ı harpten çıkıp dar-ı İslam'a giren Müslüman veya zimmî kadının iddet süresini beklemesine gerek olmadığı hususunda fikir birliği içerisinde. <sup>285</sup> Böylesi bir kadının hamile olması hususunda ise ihtilaf vardır:

Ebu Hanîfe'ye göre dar-ı harpten çıkıp dar-ı İslam'a giren Müslüman kadın şayet hamileyse doğurana kadar nikahlanması, onunla cimaya girilmesi caiz değildir ve bahsi geçen durumda olan kadın iddet beklemez. Çünkü Müslüman kadının gebeyken evlenmesinin engellenmesinin sebebi kendisini döşek sahibinin/gebe bırakanın hakkından ötürüdür. Dar-ı harpten olan bir adamın hakkı dokunulmaz değildir. Bu, Kerhî'nin tercih ettiği görüştür. <sup>286</sup>

Sahibeyn/İmam Muhammed ile Ebû Yûsuf'a göre bu durumda olan bir kadınla evlenilmez ve bu kadına iddet süresini beklemek gerekmez. Çünkü nikah, nesebin temeli olan döşek sahibinin ispatı için vazedilmiştir. Kadının karnında nesebi belli olan bir çocuk varsa döşegin başkasına ait olduğu ispat edilmez. <sup>287</sup>

Mâlikî mezhebine göre kadın dar-ı harpte Müslüman olup ardından dar-ı İslam'a himaye ile gelip teslim olduysa üç hayız müddeti bekler. <sup>288</sup>

Şâfiî mezhebine göre dar-ı harpten gebe gelen Müslüman kadın, gebeyken evlendiyse nikahı fasittir. <sup>289</sup>

Kerhî'nin, İmam Ebu Hanîfe'nin görüşlerini tercihlerinden biri olan bu görüşe fıkıh bilginlerinden kimse mutabık olmamıştır. Nitekim Sahibeyn ehl-i harpten olan hamile kadının iddet beklemesi gerektiğini söylemişlerdir. Hakeza Malikî mezhebinin de görüşü, kadının hamile olma durumundan bahsetmeksizin bu meyanadadır. Şâfiî mezhebine göre ise gebelik durumunda yapılan nikahın fasittir.

### 6.4.4. İddetin İntikali (İddet Türünün Değişmesi)

Hanefî mezhebi, bain, ric'î veya talak-ı selase ile boşanmış ya da talaksız eşinden ayrı düşen özgür ve hayız gören kadının iddet süresinin üç kar' süresi (üç hayız ve

<sup>285</sup> ez-Zeyla'î, *Tebyînü 'l-Hakâik Şerhü Kenzi 'd-Dekâik*, c.2, s.177.

<sup>286</sup> El-Kâsânî, *Bedâi 'u's-Sanâi' fî Tertîbi 'ş-Şerâi'*, c.2, s.269; İbn Mâze, *el-Muhîtü 'l-Burhânî fî'l-Fıkhi 'n-Nu'mânî*, c.3, s.460.

<sup>287</sup> Serahsî, *e-l-Mebsût*, c.5, s.57.

<sup>288</sup> *Et-Tehzîb fî İhtisâri 'l-Müdevvene*, c.2, s.244.

<sup>289</sup> Eş-Şâfiî, *el-Ümm*, c.7, s.380.

temizlik süresi) olduğu hususunda fikir birliği içerisindeydi.<sup>290</sup> Aynı şekilde Hanefî mezhebinde bir daha hayız görmeyip hamile kalamayacağını bilen âyise kadının da bekleme süresinin üç kar' süresi olduğuna dair fikir birliği vardır.<sup>291</sup> Hanefî mezhep bilginleri bazı aylarda iddet görüp ardından kan gören âyise kadının gördüğü kanın hayız olup olmadığı hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir.

Bazısı bunun hayız olmadığı, ay hesabıyla iddet beklemenin geçersiz olmadığı ve bununla nikahların fasit olmayacağı görüşündedirler.<sup>292</sup>

Âyiseliği (iyâs) bir zamana göre ölçenlerin rivayetine göre, ayiselik çağına ulaşıp da ardından kan gören kadının hayız olmadığı, bu durumda olan kadının da henüz hayız görmeyen küçük kızın durumu gibi olduğudur.<sup>293</sup>

Bazısı şöyle demiştir: Bu durumda olup da kan gören kadın hayız olmuştur. dolayısıyla ay hesabıyla beklemesi geçersizdir. Çünkü ayiselik yaşının elli beş yaş olduğuna dair olan hüküm bir içtihat idi.<sup>294</sup>

Kerhî de bu görüştedir. Kudûrî, Ebu Hasen'ın zikrettiği görüşün zâhirü'r-Rivâye olduğunu söylemiştir. Çünkü kadının kan görmesi onun âyise olmadığına ve kadının âyise olduğunu zannetmesinde hatalı olduğuna işaret eder. Dolayısıyla bu durumda olan kadın ay hesabıyla beklemesiz. Daha önce söylediğimiz üzere, asıl varken bedele/aslın yerine geçene itibar olunmaz.<sup>295</sup>

Mâlikî mezhebine göre âyise olan kadın, ay hesabıyla beklemeye başladıktan sonra kan görürse ay hesabıyla beklediğini geçersiz sayıp hayız ile iddete geri döner.<sup>296</sup>

Şâfiî mezhebine göre ay hesabıyla bekleyen âyise kadın hayız görürse hayıza geçer.<sup>297</sup>

Hanbelîlere göre senenin sonunda bile olsa kadın tekrardan hayız görürse kar' hesabıyla beklemeye geçmesi gerekir. Çünkü asıl olan budur. Asıl olandan dolayı bedelin/aslın yerine geçen hükmü geçersiz olur.<sup>298</sup>

Kerhî ile fıkıh bilginlerinin çoğunluğu arasında, bu durumda olan bir kadının gördüğü kanın hayız olduğu ve bu kadının ay hesabını geçersiz sayıp hayız iddetine

<sup>290</sup> Ez-Zebîdî, *el-Cevhere*, c.2, s.73.

<sup>291</sup> Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-'Ulemâ*, c.2, s.383.

<sup>292</sup> İbn Mâze, *el-Muhitü'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, c.3, s.458.

<sup>293</sup> Ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Nîre 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, c.2, s.76.

<sup>294</sup> el-Mavsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, c.3 s.174.

<sup>295</sup> El-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, c.2, s.200.

<sup>296</sup> *Et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl*, c.5, s.481.

<sup>297</sup> *Esnâ'l-Metâlib fi Şerhi Ravdi't-Tâlib*, c.3, s.392.

<sup>298</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.8, s.110.



geçmesi gerektiği hususunda fikir birliği varken Hanefiler bunun hayız olmadığını; bu durumda olan kadının iddetini ay hesabıyla tamamlaması gerektiği görüşündedirler.

İhtilafın sebebi<sup>299</sup> “tereddüt ederseniz” (Talak:4) ayetinden anladıklarıdır. Hükme mi yoksa hayza mı bağlı olduğudur.

#### 6.4.5. İddet Esnasında Gebelik

İddetli kadın iddeti esnasında hamile kalması hususunda Kerhî şöyle demiştir: İddeti esnasında gebe kalan kadının iddeti doğurmasıdır. Kerhî, talak ile kocanın vefatıyla iddet bekleyen kadını ayırmamıştır.<sup>300</sup>

Kudûrî'nin görüşü de bu meyandadır. Nitekim kendisi şöyle der: ister boşanmış olsun isterse de kocası vefat etmiş olsun hamile kadının iddeti doğurmasıdır.<sup>301</sup>

El-Hâniye adlı eserde şöyle geçer: eşi vefat eden kadın, eşinin ölümünden itibaren iki yıldan fazla bir süre önce doğum yapmışsa, iddet süresi doğumdan altı ay ve daha fazla olduğuna hükmedilir. Böylelikle kadın, iddetinden sonra başkasıyla evlenip de ikinci eşinden gebe kalmış gibi olur.<sup>302</sup>

İmam Muhammed ikisini ayırıp şöyle demiştir: karısından küçük olsun büyük olsun, koca vefat eder de ölümünden sonra eşinin hamile olduğu anlaşılırsa, kadının iddeti ay hesabıdır. Buna göre kocası vefat eden kadın, gebelikten dolayı ay hesabından doğurma vaktine geçmez. Şöyle der: şayet talak iddeti esnasında kadının hamile olduğu anlaşılırsa kadının iddeti doğurmasıdır.<sup>303</sup>

Kerhî'nin görüşünü destekleyen delilin delaleti: Gebe kadının doğurması iddetlerin aslıdır. Çünkü iddet rahmin temizlenmesi için vazolunmuştur. Rahmin, doğumla temizlendiğini gösteren daha net bir delil yoktur. Dolayısıyla nasıl ki hayızla birlikte ay düşüyorsa doğumla birlikte doğum dışında kalanın da düşmesi gerekir. Kâsânî şöyle der: sahih olan İmam Muhammed'in görüşüdür. İmam Muhammed, kocası ölen kadının iddetinin ölüm sonrası anlaşılan gebelikle değişmeyeceğini ve – talak iddetinin aksine- ay hesabından doğum hesabına geçmeyeceğini söyler.<sup>304</sup>

<sup>299</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, c.3, s.111.

<sup>300</sup> El-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, c.3, s.201.

<sup>301</sup> Ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Nîre 'alâ Muhtasari'l-Kudûri*, c.2, s.74.

<sup>302</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik* c.4. s.148.

<sup>303</sup> Eş-Şeybânî, *el-Aslü'l-Ma'rûf bi'l-Mebûs*, c.4, s.180.

<sup>304</sup> *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, c.3, s.201.

Şâfiî mezhebine göre kocanın ölümünden sonra gebelik görülürse kadın artık iddeti saymaz.<sup>305</sup>

Malikî ve Hanbelî eserlerinde bu hususa denk gelmedim. Şâfiîler, iddetin ay hesabıyla yapılması hususunda İmam Muhammed'le aynı fikirdeyken, Kerhî'yle aynı fikirde değildir. Kerhî, iddetin doğumla sona erdiğini söylemiştir.

#### 6.4.6. Mut'anın/Boşanma Tazminatının Ölçüsü<sup>306</sup>

Hanefî mezhebi ittifakla mut'anın vacip olduğu görüşündedir. Buna göre mut'anın, tek boşamayla boşanan –ki bu da zifaktan önce boşanandır- kadına verilmesi vaciptir.<sup>307</sup> Hanefî mezhebi, mut'anın benzeri üç giysi olduğu hususunda da fikir birliği içerisinde. Bahsi geçen üç giysi, fıstan, yemeni ve çarşaftır.<sup>308</sup> Mut'a belirlenirken erkeğin durumuna mı yoksa kadının mı durumuna bakılacağı hususunda ihtilaf vardır.

Hanefî mezhebinin çoğunluğu “*eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan gücüne göre*” (Bakara:236) ayetine dayanarak mut'a belirlenirken erkeğin durumuna bakılması gerektiği görüşündedirler.<sup>309</sup>

Delilin delaleti: Mut'a miktarının erkeğin bolluk ve darlık durumuna göre belirlenmesi içtihat olup zannın çoğunluğu iledir. Bu durum farklı zamanlarda da değişiklik gösterir. Çünkü Yüce Allah mut'anın miktarının belirlenmesinde iki şart koymuştur. Bu şartların ilki adamın bolluk ve darlığına itibar etmek, ikincisi de “maruf”un (akıl ve dinin gereklerine uymanın) gözetilmesidir. Buna göre mut'a miktarı belirlenirken bu iki mananın gözetilmesi vaciptir.<sup>310</sup>

Kerhî bu görüşü müstehap olan mut'a hakkında söylemiştir. Vacip olan mut'ada ise Kerhî, kadının durumunu gözetir. Çünkü mut'aya hak kazanmış kadın mehr-i misilden olmuştur. Mehr-i misilde kadının durumu gözetildiği için vacip olan mut'anın miktarı belirlenirken de kadının durumu gözetmelidir.<sup>311</sup>

<sup>305</sup> *El-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şafi'î*, c.11, s.40.

<sup>306</sup> El-Mut'a, bir şeyden faydalanmak demektir. “Bir şeyden temettüde bulundum” denilir. Bahsi geçen mut'a sözcüğü, belirli bir vadede bir şeyden faydalanmak anlamına gelir. Mut'a, kelimesine örnek olarak hac mut'ası vardır. Burada da faydalanma vardır. Bkz:İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, c.4, s.292; Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, s.290.

<sup>307</sup> El-Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, c.1, s.199.

<sup>308</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c. 5, s.82.

<sup>309</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, c.6, s.63.

<sup>310</sup> Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c.1, s.525.

<sup>311</sup> Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, c.3, s.15.

Serahsî şöyle demiştir: Kerhî'nin bu görüşü kuvvetli değildir. Çünkü vacip olan mut'ada erkeğin veya kadının durumuna itibar edilir. Müstehap olan mut'ada ise bu olmaz. Nitekim Yüce Allah “*eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan gücüne göre*” (Bakara:236) buyurur. Ayet vacip mut'a hakkındadır.<sup>312</sup>

Bâbertî şöyle demiştir: Sahih olan, erkeğin durumuna itibar edilmesidir. Ebû Bekir er-Râzî'nin de nass ile amel ederek tercih ettiği budur. Bahsi geçen nass, “*eli geniş olan, gücüne göre*” (Bakara:236) yani zengin olan kendi durumuna göre, “*eli dar olan, gücüne göre*” (Bakara:236) fakir yoksul olan da kendi durumuna göre hareket etmesini gerektiren ayettir.<sup>313</sup>

Malikî mezhebi<sup>314</sup> ve Şâfiî mezhebinin bir görüşüne<sup>315</sup> göre, erkek ile kadının haline itibar olunur.

Şâfiî mezhebinin bir görüşü<sup>316</sup> ile Hanbelîlere<sup>317</sup> göre nafakada olduğu gibi sadece erkeğin bolluk veya darlık durumuna itibar olunur.

Kerhî, nafakanın ölçüsünün belirlenmesinde kadının durumuna itibar edilmesi gerektiğine dair görüşünde yalnız kalmıştır. Fıkıh bilginlerinin çoğunluğu ise Kur'ân ayetine dayanarak sadece erkeğin durumuna itibar olunması gerektiği görüşündedirler. Bazı fıkıh bilginleri ise hem erkek hem de kadının durumuna itibar olunması gerektiğini söylemişlerdir.

Aradaki fikir ayrılığının sebebi Bakara 236. Ayetindeki “*kadınlara mut'a verin*” ayetine yaklaşımlarıdır. Ayette mut'anın miktarı ayrıntılı bir şekilde açıklanmayıp kısıtlanmamıştır. Bazılarına göre ise mut'a, mehrin yerine verilir, mehirde kadının durumuna bakılır, dolayısıyla mut'ada da kadının durumuna bakılmalıdır.<sup>318</sup>

#### **6.4.7. Fasit Evlilikte Halvet Sonrası İddet**

Koca, karısıyla cima/cinsel birlikteliğe bir mani olmayacak bir halvet-i sahiha ile baş başa kalır da ardından karısını boşarsa kadına mehrin tamamı verilir, kadının da iddet beklemesi gerekir.<sup>319</sup> Fasit evlilikte ise fikir ayrılığı vardır:

<sup>312</sup>Serahsî, *el-Mebsût*, c.6, s.63.

<sup>313</sup>El-Bâbertî, *El- 'Inâye Şerhü'l-Hidâye*, c.3. s.327.

<sup>314</sup>*En-Nevâdir ve 'z-Ziyadât 'alâ mâ fi'l-Müevveneti min gayriâ mine'l-Ümmehât*, c.5, s.289.

<sup>315</sup>Er-Rûyânî, *Bahrü'l-Mezheb*, c.9, s.459.

<sup>316</sup>Er-Rûyânî, *Bahrü'l-Mezheb*, c.9, s.459.

<sup>317</sup>İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.7, s.242.

<sup>318</sup>*El-Beyân fi Mezhebi'l-İmâm eş-Şafi'i*, c.9, s.477.

<sup>319</sup>El-Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, c.1, s.200.

Hanefî mezhebinin çoğunluğu, sahih olsun veya olmasın halvet gerçekleştiyse, hoş olanın suizandan kaçınmak olmasından ötürü kadının iddet beklemesinin gerektiği görüşündedirler. Çünkü iddet bekleme, şeriatın ve çocuğun hakkıdır. Bu iki hak başkasının hakkı için iptal edilmez.<sup>320</sup>

Kerhî'ye göre iddet beklemek, sahih nikahta gerçekleşen halvet-i sahiha sonrasında kadına vacip olur. Ona göre fasit nikahta böyle değildir. Çünkü fasit nikah, teslimiyeti vacip kılmadığı gibi cimayı/cinsel birlikteliği de mübah kılmaz.<sup>321</sup>

Şâfiî<sup>322</sup> ve Hanbelîlere<sup>323</sup> göre sahih evlilikte veya fasit evlilikte olsun halvet sonrası iddet beklemek vaciptir.

Kerhî, fasit nikahta olan halvetle iddetin vacip olmadığını söyleyerek diğer fıkıh bilginlerinden ayrılırken fıkıh bilginlerinin çoğunluğu bu durumda iddet beklemenin vacip olduğu görüşündedirler.

#### 6.4.8. Nafakanın Vacipliği

Hanefî mezhebi ittifakla, kadının, kocasının evinde kendisini kocasına teslim etmesi durumunda, kocanın, eşinin yiyecek, giyim ve meskenini karşılamasının vacip olduğu görüşündedir<sup>324</sup>. Yine Hanefî mezhebine göre ittifakla, kadın, mehri alıncaya dek kendisini kocasına teslim etmekten sakınırsa bu durumda sadece nafaka alır.<sup>325</sup> Borcundan dolayı hapis tutulan kadının nafakası hususunda ise fikir ayrılığı vardır.

Ebû Yûsuf –Allah ona rahmet etsin- şöyle demiştir: kadın kocasının yanına taşınmazdan önce borcundan dolayı hapis tutulur da kadın kendisini kocasıyla baş başa bırakmaya gücü yetiyorsa bu durumda kadın nafaka alır. Şayet kadının bulunduğu konum, kocanın kendisine ulaşamayacağı bir haldeyse bu durumda kadın nafaka almaz. Eğer kadın, kocasını kendisine ulaştıramıyor da koca eşinden faydalanamıyorsa bu durumda kadın nafakayı hak etmez.<sup>326</sup>

Ama şayet kadın taşındıktan sonra hapis tutulduysa ve kâdı tarafından nafaka zorunlu tutulduysa verilmesi gereken nafaka geçersiz olmaz. Bütün bunlar, kadının,

<sup>320</sup> ez-Zeyla'î, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, c.2, s.144.

<sup>321</sup> Ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Nire 'alâ Muhtasari'l-Kudûri*, c.2, s.16.

<sup>322</sup> İ'ânetü't-Tâlibîn 'alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Mu'in, c.4, s.46.

<sup>323</sup> Zâdü'l-Müstakni' fi İhtisâri'l-Mukni', s.195.

<sup>324</sup> el-Mavsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, c.3 s.4.

<sup>325</sup> El-Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, c.2, s.286.

<sup>326</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu'mânî*, c.3, s.521.

borcundan dolayı hapis tutulup da görevini yerine getirememesi durumunda geçerlidir. Ama şayet kadın görevini yerine getirebilme kudretine haizken bunu kasten yerine getirmiyorsa bu durumda –kendisinden sadır olan bir engel sebebiyle- nafaka almaz. Bütün bunlar, Kâdı İmam ‘Alî es-Sügdî’nin –Allah ona rahmet buyursun- tercih ettiği görüşlerdir.

İmam Muhammed, el-Câmi’ü’l-Kebîr adlı eserinde, borcundan dolayı hapis tutulan kadının nafaka almayacağını söyler. İmam Muhammed bunu zikrederken kadının taşınmadan önce mi veya sonra mı, eşiyile baş başa kalmaya gücünün yetip yetmediğinden bahsetmemiştir.<sup>327</sup>

Kerhî, taşınmadan önce borcu karşılığında hapis tutulup da kendisini eşiyile baş başa bırakmaya kadir olan kadının nafaka alacağını, eşiyile baş başa kalamayacak bir yerde ise nafaka almayacağını söyler.<sup>328</sup>

Kadın, borcundan dolayı hapis tutulup da eşine bağlılığı yerine getiremiyorsa kadın nafaka alır, ama şayet kadının buna gücü yetiyorsa nafaka almaz. Çünkü bu durumda baş başa kalma durumuna engel olma kadının isteği ile olmuştur.<sup>329</sup>

İbn Hümmâm şöyle demiştir: “fetva, ilk görüş olan İmam Muhammed’in görüşüne göredir. Çünkü erkeğin verme mecburiyetinde olduğu nafaka kadını ihtibas/bir yere kapatmasına karşılıktır.<sup>330</sup>

Malikî mezhebine göre kadının nafakası, kocasının darlığından dolayı düşer ama kadının yasal bir borcu karşılığında hapis tutulmasından dolayı düşmez.<sup>331</sup>

Şâfiî mezhebine göre borcu karşılığında hapis tutulan kadın, -görünene göre kocasının izni dahilinde bile olsa- geçici olarak nafakası düşer.<sup>332</sup>

Kerhî, kadının nafakası ile kocasıyla baş başa kalma durumunu birbirine bağlamıştır. Bu görüşü Ebû Yûsuf’un görüşüne yakındır. Malikî mezhebi ise kadının hapis altında tutulması sebebiyle nafakanın düşmeyeceği görüşündedir. Şâfiî mezhebi ile İmam Muhammed hapis altında tutulan kadının nafaka almayacağı hususunda fikir birliği içerisindedirler.

<sup>327</sup>El-Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fî Tertîbi’s-Şerâi’*, c.4, s.20.

<sup>328</sup>El-Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fî Tertîbi’s-Şerâi’*, c.4, s.20.

<sup>329</sup>Ez-Zebîdî, *el-Cevheretü’n-Nîre ‘alâ Muhtasari’l-Kudûri’*, c.2, s.85.

<sup>330</sup>El-Kemâl b. el-Hümmâm, *Fethü’l-Kadîr*, c.4, s.385.

<sup>331</sup>Halîl el-Haraşî, *Şerhü Muhtasar*, c.4, s.195.

<sup>332</sup>*Hâşiyetü’l-Cümel ‘alâ Şerhi’l-Menhec = Fütühâtü’l-Vehhâb bi Tavdihi Şerhi Menheci’t-Tullâb*, c.3, s.322.

Aradaki fikir ayrılığının sebebi, nafakanın düşme sebebini açıklarkenki yaklaşımlarıdır. Onlardan bir kısmı nafakanın düşme sebebini borca bağlarken bazıları ise sebebi kadının iradesine bağlamışlardır.

#### 6.4.9. Kadının Nafakası

Her ikisi varlıklı olan veya her ikisi yoksul olan eşlere nafakanın vacip olduğu hususunda fikir birliği vardır.<sup>333</sup> Eşlerden birinin varlıklı diğerinin yoksul olması durumunda ise fikir ayrılığı vardır.

Hanefîlerin çoğunluğu ikisinin haline itibar edildiği görüşündedirler. Şayet ikisi de varlıklıysa kadına bol miktarda nafaka verilir. İkisi de yoksulsa kadının nafakası dar olur. Kadının varlıklı, kocanın ise yoksul olması durumunda nafaka miktarı yoksulun nafakasının biraz üstünde olur. Kadının yoksul kocanın ise varlıklı olması durumunda ise kadının alacağı nafakanın miktarı varlıklı nafakasının biraz altında olur. Eşlerden birinin aşırı zengin diğerinin de aşırı fakir olması durumunda, kocanın orta derecede nafaka vermesine hükmedilir. İbn Nüceym, nafaka hakkındaki bu görüşü doğrulayıp “bu konudaki fetva budur” demiştir.<sup>334</sup>

Kerhî'nin görüşü: Kerhî sadece kocanın durumuna itibar etmiştir. Zahirü'r-Rivâye ile ulemanın büyük bir çoğunluğu bu görüşte olup İmam Muhammed de bunu dile getirmiştir. Bazı fıkıh bilginleri de bunu doğrulamışlardır. Bu görüşün delili “*eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da, Allah'ın ona verdiği ölçüde harcasın*” (Talak 7) ayetidir.<sup>335</sup>

Bu mesele daha önce “kadının nafakası” bahsinde geçmişti ancak bu sefer, eşlerden birinin varlıklı diğerinin yoksul olma gibi özel bir duruma değindik. Kerhî, bu hususta zâhirü'r-Rivâye'ye uyup Hanefî mezhebindeki fetvaya uymamıştır.

<sup>333</sup>İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik* c.4. s.190.

<sup>334</sup> el-Mavslî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, c.3 s.4; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik* c.4. s.190.

<sup>335</sup> Serahsî, *El-Mebsût*,c.5, s.182;

#### 6.4.10. Nafakanın Miktarı

Müslüman veya gayr-i Müslim olsun, kendini eşine teslim eden kadına, yiyecek, giyecek ve meskeni temin edilmek üzere nafaka vermek vaciptir.<sup>336</sup> Nafakanın miktarı hususunda ihtilaf vardır:

Kerhî, nafaka ve giyeceğin miktarının kocanın bolluk ve darlık haline göre olduğunu söylemiştir.<sup>337</sup>

Hassâf karı-kocanın ikisinin de haline bakılması gerektiğini söylemiştir. Ona göre ikisi varlıklıysa nafaka bol olur, ikisi yoksulsa nafaka dar olur, koca yoksul kadın varlıklı olsa yine nafaka dar olur. Hassâf, hükmün böyle olduğuna dair fetva vardır, demiştir.<sup>338</sup>

Hassâf'ın, nafaka ve giyimin miktarında ikisinin de durumuna bakılır, dediği görüşüne bakıldığında birinin haline itibar etmektense ikisinin de haline itibar etmek evlâdır. Bâbertî şöyle demiştir: *sahih olan Kerhî'nin görüşüdür. Çünkü Yüce Allah "eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da, Allah'ın ona verdiği ölçüde harcasın. Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar."* (Talak 7) buyurmuştur. Bu görüş aynı zamanda zâhirü'r-Rivâye'dir.<sup>339</sup>

Mâlikî mezhebine göre giyimde erkeğin durumuna ve kadının konumuna bakılır. Giyimde nafakanın asgarisi bedeni ve başı örtüp, sıcak ile soğuktan korumasıdır.<sup>340</sup>

Şâfî mezhebine göre giyimde vacip olan yetecek ölçüde olmasıdır. Kadının uzunluk, kısalık, zayıflık veya dolgunluk durumuna göre ve yaşanan yerin sıcaklık ve soğukluk derecesine göre değişir.<sup>341</sup>

Hanbelîlere göre, kadının giyim nafakasının ölçüsü örf, meskeninin ölçüsü kadına denk olanların işini görecektedir. Meskende bahsi geçen ölçü kesin değildir, diğerinin aksine meskende ikisinin durumuna itibar edilir.<sup>342</sup>

Kerhî, giyimde kocanın durumuna itibar edilmesi gerektiği görüşündeyken fıkıh bilginlerinin çoğunluğu karı-kocanın ikisinin de durumuna itibar edilmesi gerektiği

<sup>336</sup> El-Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, c.2, s.285.

<sup>337</sup> El-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, c.4, s.24.

<sup>338</sup> ez-Zeyla'î, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, c.3, s.51.

<sup>339</sup> El-Bâbertî, *El-'Inâye Şerhü'l-Hidâye*, c.4, s.380.

<sup>340</sup> *El-Kavânînu'l-Fıkhiyye*, s.147.

<sup>341</sup> *Ravdatü't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müftîn*, c.7, s.141.

<sup>342</sup> *el-Mübdi' fî Şerhi'l-Mukni'*, c.7, s.141.

görüştünderler. Bâbertî, Kerhî'nin görüşünü tercih etmiştir. Şâfiî mezhebi ise kadının durumuna itibar edilmesi gerektiği görüşündedir.

Aradaki fikir ayrılığının sebebi nafakanın kefaretteki doyurmaya veya giydirmeye hamledilmesindeki kararsızlıktır. Buna göre giydirmedeki ölçünün belirlenmemiş olduğu, yedirmedeki ölçünün ise belirlenmiş olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>343</sup>

#### 6.4.11. Emzirme Yoluyla Tahrîm/Evlilik Yasası

Çocukluk çağında az veya çok emzirmenin tahrîm/evlilik engeli teşkil edeceği hususunda fikir birliği vardır.<sup>344</sup> Sütün emzirme dışında başka bir yolla içirilmesinin evlilik engeli doğurması hususunda fikir ayrılığı vardır.

Sütün, göğüsten değil de vücûr<sup>345</sup>/gırtlığa akıtmak veya su'ût/burna akıtmak suretiyle sabinin midesine ulaşması mahremlilik/evlilik engeli doğurur. Çünkü ağza veya burna akıtmak suretiyle içirmek de sütü mideye ulaştırır.<sup>346</sup> İhtikân<sup>347</sup>/enjekte etmek suretiyle sabiye süt verilmesi durumunda evlilik engeli oluşmaz. Bu görüş zâhirü'r-Rivâye'de geçer. İmam Muhammed'den (Allah ona rahmet etsin) nakledilen bir rivayete göre vücuda enjekte edilmek suretiyle verilen süt nasıl ki orucu bozuyorsa hakeza tahrîm/evlilik engeli de oluşturur.<sup>348</sup>

Kerhî, aksi zikredilse bile enjekte etmek suretiyle sabiye verilen süt tahrîm/evlilik engeli oluşturmaz, demiştir.<sup>349</sup>

Malikî<sup>350</sup>, Şâfiî<sup>351</sup> ve Hanbelîlerin sahih olan görüşlerine<sup>352</sup> göre vücûr; yani boğaza akıtmak suretiyle sabiye verilen süt evlilik engeli oluşturur. Çünkü bu şekilde verilen süt kemikleri güçlendirip eti artırır ve emzirmeye benzemektedir. Su'ût; yani

<sup>343</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, c.3, s.117.

<sup>344</sup> El-Mavsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîlî'l-Muhtâr*, c.3, s.117.

<sup>345</sup> Vücûr, su, süt veya ilacı ağza akıtmaktır. Bkz: *el-Cevheretü'n-Nîre 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, c.1, s.141.

<sup>346</sup> Bkz: El-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, c.4, s.9; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, c.2, s.238.

<sup>347</sup> Metinde geçen ihtikân sözcüğü el-Hikne sözcüğünden türemiştir. Bu da ilacın muhakkana adı verilen damar yoluna bırakılıp hastaya alttan verilmesidir. İhtikân, insanlar arasında bilinen bir şeydir. Bkz: *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*, c.5, s.274.

<sup>348</sup> El-Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, c.1, s.219.

<sup>349</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, c.2, s.238.

<sup>350</sup> *El-Müdevvene*, c.2, s.295.

<sup>351</sup> *El-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şafi'i*, c.11, s.152.

<sup>352</sup> *El-Kâfi fî Fıkhî'l-İmâm Ahmed*, c.3, s.221.



burna akıtmak suretiyle süt vermek de oruçlunun bu şekilde orucunu açmasına benzer. Sütün, ağızla alındığı gibi burunla alınması da tahrîm/evlilik engeli oluşturur.

Hanbelîlerin bir rivayetine göre<sup>353</sup> bahsi geçen iki yolla sabiye süt vermek tahrîm/evlilik engelinin oluşmasına sebep olmaz. Ebû Bekir'in tercih ettiği görüş budur. Davûd mezhebi ile 'Atâ el-Horasânî'nin görüşüne göre su'ût/burundan akıtmak suretiyle süt vermek tahrîm/evlilik engelinin oluşmasına sebep olmaz çünkü bu emzirme değildir.

Hanbelîler, vücûr ile vücuda enjekte yoluyla tahrîm/evlilik engelinin oluşmadığı hususunda fikir birliği içerisindeyler. Hanefî mezhebinin çoğunluğu vücûr ile şırıngayı ayırt etmişlerdir. Onlara göre vücûrle tahrîm oluşurken şırıngayla oluşmaz.

Aradaki fikir ayrılığının sebebi sütün mideye ulaşmasının mahiyetine mi yoksa alışlagelmiş yolla ulaşmasına mı itibar edilmesidir. Sütün alışlagelmiş yolla ulaşmasını dikkate alanlar –alışlagelmiş yoldan maksat radâ'/emzirmedir-vücûr/gırtlığa akıtarak veya ledûd yöntemiyle/ağzın herhangi bir yanından akıtarak süt vermenin tahrîm oluşturmadığını söylemişlerdir. Sütün herhangi bir şekilde mideye inmesini dikkate alanlar ise nasıl olursa olsun sütün mideye inmesiyle tahrîm oluştuğu görüşündeyler.<sup>354</sup>

## 6.5. VASIYET

Hanefî mezhep alimleri, vasiyet edenin, kendi akrabalarına ve zevi'l-erhamı dışındakilere vasiyette bulunmasının müstehap olduğu hususunda fikir birliği içerisindeyler.<sup>355</sup> Ancak Hanefî mezhebinde vasiyetin tanımında fikir ayrılığı vardır:

Hanefî mezhebinin çoğunluğuna göre vasiyet, borçlarının ödenmesi, ihtiyaçlarının karşılanması gibi kendi maslahatı, kendinden sonraki varislerinin maslahatları, vasiyetlerinin gerçekleştirilmesi ve benzeri hususlar dair mûsînin ölümden sonra teberru yoluyla malından karşılanmasını gerektirdiği işleme verilen isimdir.<sup>356</sup> Bu tanıma göre vasiyet, satış, kira ve hibeden farklıdır. Çünkü bunlardan herhangi biri ölüm sonrasına bağlı değildir. Bahsi geçen satış, kira ve hibe ölüm sonrasına bağlandığında batıl olur.<sup>357</sup>

<sup>353</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/173.

<sup>354</sup> *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, 3/62.

<sup>355</sup> İbn Hübeyre, *İhtilâfü'l-Eimmeti'l-Ulemâ*, c.2, s.69.

<sup>356</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/205; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/62.

<sup>357</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/333.

Kerhî vasiyeti şöyle tanımlamıştır: vasiyet, mûsînin, ölüm sonrası veya vefat edeceği hastalığı esnasında teberru yoluyla malını bağlamasıdır.<sup>358</sup>

Kerhî'nin tanımında geçen “ölüm sonrası teberru yoluyla malını bağlaması” sözü vasiyetin bütününe kapsayıcı değildir. Nitekim vasiyet, ölümle vücûbiyeti düşen hac, zekat ve kefaretlar gibi yakın zamanda yapılması gereken vacipleri içermez. Dolayısıyla bu tanım efradını cami bir tanım değildir.

Kerhî'nin tanımında geçen “hastalığında” tabiri mukassem/bölünmüş bir tanımdır. Aynı şekilde kişinin hastalığında malını teberruda bulunması i'tâk/köleyi hürriyetine kavuşturma, hibe ve muhâbât/gerçekleştirilen bir akitte müsamaha göstermektir. Kefalet ile derek/satılan malda üçüncü bir şahsın hak iddia etmesi durumunda alıcının ödediği bedeli geri alabilmesinin garanti edilmesi ise hakiki vasiyet olmaz. Çünkü bu uygulamaların hükmü ölüm öncesi gerçekleşen kazanımlar olmasıdır.

Vasiyetin hükmü ise ölüm sonrası gerçekleşmesidir. Dolayısıyla hastadan sadır olan bu uygulamalar hakiki vasiyet olmaz. Hastadan sadır olan bu uygulamalar malının üçte biriyle alakalı olan vasiyet olarak kabul edilir ki bu da hakiki vasiyet değildir. Buna göre kişinin malının üçte birini veya dörtte birini bağlaması hakiki vasiyet olmaktan çıkar.<sup>359</sup>

Mâlikî mezhebine göre vasiyet, akdi gerçekleştirenin ölümden sonra malının üçte birinden veya onun yerine bakan kişiden temin edilmesi hak olan bir akittir.<sup>360</sup> Şâfiî mezhebine göre vasiyet, velev ölüm sonrasına takdir olursa ek bir hak ile teberruda bulunmaktır.<sup>361</sup> Hanbelîlere göre vasiyet, ölüm sonrası tasarrufta bulunmaktır.<sup>362</sup>

Kerhî, ölüm hastalığında gerçekleşen vasiyetin sahih olduğunu söylemekle diğer fıkıh bilginlerinden ayrılmaktadır. Fıkıh bilginlerinin çoğunluğu ise vasiyeti tanımlarken ek olarak “ölüm sonrası” ibaresini, Mâlikî uleması da “malın üçte biri” ibaresini koymuşlardır.

### 6.5.1. Falancanın Çocuğuna Vasiyet

<sup>358</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 7/333.

<sup>359</sup> Zebidî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/290.

<sup>360</sup> *Hâşiyetü's-Sâvî 'alâ 'ş-Şerhi's-sagîr bi lügati's-sâlik li akrabi'l-mesâlik*, 4/579.

<sup>361</sup> *Fethü'l-Vehhâb bi Şerhi Menheci't-Tullâb*, 2/16.

<sup>362</sup> *Şerhü Müntehâ'l-İrâdât Dekâiku Ūlî'n-Nühâ li Şerhi'l-Müntehâ*, 2/453.

Hanefî bilginler mûsî “falancanın çocuğuna” diye vasiyette bulunduğunda buna erkek ile kız aynı şekilde dahil olduğuna dair fikir birliği içerisindeyler.<sup>363</sup> Aynı şekilde mûsînin “falancanın çocuğuna” diye vasiyette bulunması, ancak bahsettiği kişinin öz evladı olmaması durumunda vasiyet bahsettiği kişinin çocuğunun çocuğudur.<sup>364</sup> Hanefî bilginleri, mûsînin “falancanın çocuğuna” diye vasiyette bulunması durumunda kız ve erkeği kapsadığında hemfikirdirler. Çünkü veled/çocuk kavramı mevlüdü/doğanı kapsar. Bu da hem erkeği hem de kızı kapsar.<sup>365</sup> Mûsî “falancanın çocuğuna” diye vasiyette bulunur da bahsettiği kişinin öz çocuğu varsa, bu durumda Hanefî bilginleri fikir ayrılığına düşmüşlerdir:

Hanefî bilginlerinin çoğunluğu şu görüştedirler: Mûsî “falancanın çocuğuna” diye vasiyette bulunur da bahsettiği kişinin öz çocuğu ve öz çocuğunun da çocuğu varsa, bu durumda vasiyet tümüyle öz çocuğun olur, öz çocuğun çocuğuna vasiyetten bir şey düşmez. Çünkü veled/çocuk kelimesi hakiki anlamda öz çocuğu kapsar. Veled/çocuk kelimesinin çocuğun çocuğuna kapsaması ise mecazi anlamdadır. Hakiki anlamda bir özür olursa vasiyetin iptalinden sakınmak için mecazi anlam alınır.<sup>366</sup>

Kerhî şöyle der, mûsî malının üçte birini “falancanın çocuğuna” diye vasiyette bulunur da o kişinin kız veya erkek öz çocuğu varsa malın üçte biri onların olur. İki kişiden fazla olmaları çocuğun çocuğuna bir şey düşmez. Öz çocuğunun bir oğlu; veya onun çocuğunun çocuğu varsa kız olsun erkek olsun öz çocuğa üçte birin yarısı düşer. Kalanı da kız olsun erkek olsun çocuğun çocuğuna verilir.<sup>367</sup>

Mâlikî mezhebine göre mûsî, “falancanın çocuğuna” diye vasiyette bulunursa vasiyet kızlara değil erkeklere aittir.<sup>368</sup> Şâfiî mezhebine göre velet/çocuk kelimesi çocuğun çocuğuna değil öz çocuğa verilir.<sup>369</sup> Hanbelîlere göre mûsî “falancanın çocuğuna” diye vasiyet ettiğinde bahsi geçen falancanın çocuğu, onun da çocuğu dahil olup kızlar buna dahil olmazlar.<sup>370</sup>

Kerhî, bir tane öz çocuğun olması durumunda çocuğun çocuğunun vasiyete dahil olması hususunda diğer bilginlerden ayrılmıştır. Şâfiî mezhebi, çocuğun çocuğunun öz çocuğa dahil olmadığı hususunda Hanefî mezhebinin çoğunluğuna; mûsînin

<sup>363</sup> Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, 3/214.

<sup>364</sup> Aynî, *el-Binâye*, 13/476.

<sup>365</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/345.

<sup>366</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/81; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 8/509.

<sup>367</sup> Aynî, *el-Binâye*, 13/476; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/442.

<sup>368</sup> Kârâfi, *ez-Zahîre*, 6/354.

<sup>369</sup> *el-Hâvi'l-kebir*, 7/528.

<sup>370</sup> *el-Hidâye 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, 349.

“falancanın çocuğuna” şeklindeki vasiyetine kızların değil erkeklerin dahil olduğu hususunda da Mâlikî ile Hanbelî mezheplerine mutabıktır.

Aralarındaki bu ihtilafın sebebi lafız olarak ‘velet’ kelimesinin çocukların çocuklarını ve kız ile erkek çocuklarını kapsayıp kapsamadığı ile ilgilidir.<sup>371</sup>

### 6.5.2. Vasiyet Olunan Şey

Malının üçte birini bağlamayı vasiyet edip de malı olmayan kişi mal elde ederse musa leh/vasiyette bulunulan kişi, mûsinin ölüm esnasındaki mal varlığının üçte birine hak kazanır. Bu hususta Hanefî mezhebinde bir fikir ayrılığı yoktur.<sup>372</sup> Ancak mûsî, olmayan bostanın ekinini bağlamayı vasiyet etmesi hususunda fikir ayrılığı vardır:

Şayet mûsî “falancaya bostanımın ekinini bağlamayı vasiyet ettim” der de bostanı yoksa, vasiyetinden sonra satın alıp öldüyse şu görüşler serdedilmiştir:

Hanefî mezhebinin çoğunluğu, mûsinin vasiyet ettiği gün bostanı olmaması durumunda vasiyetin batıl olduğunu söylemişlerdir.<sup>373</sup>

Bu görüşlerinin delili şöyledir: kişinin, vasiyetle ölüm sonrası bağlamak üzere ardından bırakacağı ilave malın akdinin hükmü sonra sabit olur ve mal varlığının ölümden önce değil ölüm esnasında olması şart koşulur.<sup>374</sup>

Kerhî, mûsinin olmayan bostanının ekinini vasiyetle bağlamasının caiz olduğunu söyler.<sup>375</sup>

Kerhî'nin bu görüşünün delili: Vasiyet, ölüm sonrası malın olmasının gereklidir. Bu durumda vasiyet olunan malın vasiyetin dile getirildiği zamanda değil ölüm esnasında olması gerekir. Şayet mûsî, birine koyun sürüsünün üçte birini vasiyetle bağlamışsa ve sürü ölümden önce telef olduysa veyahut hakikatte mûsinin koyun sürüsü yoksa, mûsî koyun sürüsü olmaksızın ölürse vasiyet batıldır.<sup>376</sup>

Mâlikî<sup>377</sup> ve Şâfiî<sup>378</sup> mezheplerine göre vasiyet sahihtir. Şâfiî mezhebinin bir diğer görüşüne göre vasiyet ölüm hali itibarıyla sahihtir.<sup>379</sup> Hanbelîler, mûsî olmayan

<sup>371</sup> Kârâfî, *ez-Zahîre*, 6/354.

<sup>372</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/520; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/355; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/190.

<sup>373</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 8/515.

<sup>374</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/520.

<sup>375</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/355.

<sup>376</sup> *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, c.7, s.357.

<sup>377</sup> Bkz: *el-Müdevvene*, c.4, s.349.

<sup>378</sup> *el-Hâvi'l-Kebîr*, c.8, s.196.

<sup>379</sup> *el-Hâvi'l-Kebîr*, c.8, s.196.

malı vasiyetle bağlayıp da vasiyetten sonra mal elde ederse vasiyetin elde edilen malı kapsadığını, vasiyet esnasında malı varsa ama ölüm sonrasında malın bir kısmı telef olduysa vasiyetin batıl olmadığı görüşündedirler.<sup>380</sup>

Vasiyet esnasında malın olmaması durumunda vasiyetin sahih olduğuna dair Kerhî fıkıh bilginlerinin çoğunluğuyla mutabıktır. Bununla birlikte Hanefî ulemasının çoğunluğu bu durumda vasiyetin batıl olduğu görüşündedirler. Fikir ayrılığının sebebi vasiyetin ölüm esnasındaki haline mi yoksa vasiyetin bulunulduğu zaman haline mi itibar olduğudur.<sup>381</sup>

---

<sup>380</sup> *el-Kâfi fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed*, c.2, s.267.

<sup>381</sup> *el-Hâvi'l-Kebîr*, c.8, s.196.

## SONUÇ

Bize şeriat fakültesinde eğitim görme, fıkıh, tefsir ve diğer şer'î ilimlerde eğitim görenlerden olmamız nimetinde bulunan Allah'a hamdolsun. Ezher üniversitesi karşılaştırmalı fıkıh alanında yüksek lisans yaptığımda araştırmam Hanefî mezhebi ile İmam Şeybânî hakkındaydı. Aynı şekilde Türkiye'de Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yaptığım doktora çalışması da Hanefî mezhebinin imamlarından İmam Kerhî hakkında oldu. Tezimi, Hanefî mezhebinin bir imamı olan İmam Kerhî'nin sözlerinden sık sık bahsederek, Hanefî fıkıhı için bir dizi sonuçla ve önerilerle bitirmeyi uygun gördüm.

### Sonuçlar:

1. Hanefî fıkıh kitapları Kerhî'nin görüşlerinden Hanefî mezhebi çizgisinde ve Hanefî mezhep imamlarından en az birinin görüşü ile uyumlu olarak bahsederler.
2. Bazı mezhep âlimleri Kerhî'nin bazı görüşlerini "Râcih görüş budur." gibi ifadelerle eserlerine almışlardır.
3. Kerhî'nin zamanının Mutezilesinin başını çekmesi onun görüşlerinin kabul edilmesine ve Hanefî mezhebinin önemli şahsiyetlerinden biri olmasına engel olmamıştır.
4. Kerhî'nin Hanefî mezhebinin baskın görüşüne muhalif kaldığı meselelerin sayısı 297'dir.
5. Kerhî, sekiz yerde Ebu Hanîfe'nin, beş yerde Ebû Yûsuf'un, sekiz yerde İmam Muhammed'in, bir yerde de Züfer'in görüşünü takip etmiştir.
6. Elimizde Kerhî'ye ait basılmış müstakil bir eser yoktur. Bu durum Kerhî'nin fikhî meselelerde takip ettiği metodu tespit etmeye engel olmuştur.
7. Kerhî'nin bazı fikhî meselelerde Hanefî mezhebinin üç kurucu imamının görüşlerine mutabakat göstermiştir.
8. Kerhî, bazı meselelerdeki görüşlerinde yalnız kalmış olup kendi mezhebi ile fıkıh bilginlerinin çoğunluğuyla muhalefet etmiştir.
9. Kerhî'nin, tercihlerinde dayandığı sebepler arasında örf ve âdet yer almıştır.

Kerhî'nin görüşlerinin sayısal dağılımı şu şekildedir:

<b>Kerhî'nin Katılmadığı Görüşlerinin İstatistikleri</b>					
Toplam	Had ve Cinayetler	Ahvâl-i Şahsiyye (Kişisel Hukuk)	Muamelât	Yemin ve Kefaretler	İbadetler
297	33	58	54	48	140

Kerhî'nin fıkıh konularında diğer mezheplere uyduğu görüşleri şu şekilde dağılım göstermektedir:

<b>Kerhî'nin Diğer Mezheplerle Mutabık Olduğu Görüşleri</b>					
Mezhep	Had ve Cinayetler	Ahvâl-i Şahsiyye (Kişisel Hukuk)	Muamelât	Yemin ve Kefaretler	İbadetler
Mâlikî	6	8	7	6	31
Şâfiî	9	5	13	13	26
Hanbelî	8	10	9	10	29

Kerhî'nin fıkıhın genelinde dört mezhebin imamlarından ayrıldığı 50 görüşü şu şekildedir gösterilebilir:

<b>Kerhî'nin Yalnız Kaldığı Görüşler</b>					
Toplam	Had ve Cinayetler	Ahvâl-i Şahsiyye (Kişisel Hukuk)	Muamelat	Yemin ve Kefaretler	İbadet
50	7	8	10	3	25

Öneriler:

1. Ebu Hasen el-Kerhî'nin hadis-i şeriflerle istidlalde takip ettiği metodun araştırılması.
2. Kerhî'nin, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarına muhalefet ettiği görüşlerinin usul açısından incelenmesi.
3. Kerhî'nin ibadet, muamelat ve ukubat ile ilgili görüşlerinin diğer mezheplerle karşılaştırılacağı müstakil çalışmaların yapılması.
4. Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan iki önemli kanunlaştırma çalışması olan Mecelle-i ahkâm-ı adliyye ve Hukuk-i âile Kararnamesinde yer alan kanun maddelerinin Kerhî'nin görüşleri doğrultusunda incelenmesi.

## KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-'Arnavut. 50 Cilt. Müessetü'r-Risâle, 2001.
- Alkış, Alparslan. "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinde Kerhî'nin Furû' Fıkha Dair Görüşleri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/33, 231-262.
- Âlu Şeyh, Muhammed b. İbrahim. *Şerhu kitâbi Âdâbu'l-meşyi ile's-salât*. Riyad, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "Kerhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/285-287. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- Aytekin, Mehmet Ali. *İmam Züfer'in Hanefî mezhebindeki konumu ve fıkhi görüşleri*. Konya: Necmettin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî el-. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Mısır: Şirketu Mektebe, 1. Basım, 1970.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u'l-musnedi' ş-şahîhi'l-muhtaşar min umûri Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmihi*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavkı'nNecât, ts.



- Behûtî, Mansûr b. Yûnus b. Şalâhiddîn el-. *Deķā'îķu üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ (Şerhu Müntehe'l-Îrâdât)*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1993.
- Behûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-. *Keşşâfû'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Burhâneddîn, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî. *el-Muĥîţü'l-Burhânî fi'l-fikĥi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed el-. *Hâşiyetu'l-Büceyrimî*. 4 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1995.
- Cemel, Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî. *Hâşiyetü'l-Cemel 'alâ şerhi'l-Menhec*. 5 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Aĥkâmu'l-Ķur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn el-. *Nihâyetü'l-Maţlab fi Dirâyet'il-Mezzeĥ*. thk. 'Abdül'azîm ed-Dîb. Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luġa/Şihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el Arnavût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müe'ssetü'r-Risâle, 1. Basım, 2004.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Adevî ed- - Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-. *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muĥtaşarı Sîdî Ĥalîl ve Hâşiyetu'd-Desûkî*. 4 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebu'l-Mehâsin, Cemaleddin el-Hanefî. *el-Mu'tesar mine'l-Muhtasar*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Enşârî, Cemâlüddin Ebû Muhammed 'Ali b. Yaĥya Zekerriyya b. Mes'ûd el-. *el-Lübâb fi'l-Cem'i beyne's-Sünneti ve'l-Kitâb*. Dımaşk: Daru'l-Ķalem;Daru's-Şâmiyye, 2. Basım, 1994.
- Ezdî es-Sicistânî, Ebû Dâvûd ibn 'Amr el-. *Mesâ'ilu'l-İmâm Ahmed Rivâyetu Ebî Dâvûd es-Sicistânî*. thk. Ebî Mu'âz Târîķ b. 'Ivağullah b. Muĥammed. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.

- Fergānî el-Mergīnānî, Ebû'l-Ḥasen Burhānüddīn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelîl el-. *Bidâyetü'l-mübtedî*. Kâhire: Mektebetü ve Matba'atü Muḥammed 'Ali Subḥ, ts.
- Gaznevî, Siraceddin Ebu Hafs. *el-Gurretü'l-Münîfe*. Müessetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Vasîṭ fi'l-fıkh*. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1417.
- Göktaş, Mücahit. *Muhâleanın Hukuki Niteliği*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Ḥaccâvî el-Maḳdisî, Ebû'n-Necâ Şerafüddīn Mûsâ b. Aḥmed b. Mûsâ b. Sâlim el-. *el-İknâ' fi Fıkhî İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. thk. 'Abdullaṭîf Muḥammed Mûsâ es-Subkî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Haddâd, Raḍıyyüddīn Ebû Bekr b. 'Alî b. Muḥammed el-. *el-Cevheretü'n-Neyyire*. el-Matba'atü'l-Ḥayriyye, 1904.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdırrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrâî. 8 Cilt. Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Hallâf, Abdulvahhab. İlmü usulî'l-fıkh. Mektebetü'd-Dave, ts.
- Ḥalvetî eş-Şehîr Bi's-Şâvî, Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. Muḥammed el-. *Bulḡatu's-sâlik li aḳrabi'l-mesâlik el-Ma'rûf bi Ḥâşiyeti's-Şâvî 'ale's-Şerḥi'l-kebîr*. b.y.: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddīn Yâkût b. Abdillâh el-. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Hanefî Er-Râzî, Zeynüddīn Ebû 'Abdullah Muḥammed b. Ebû Bekr b. 'Abdülkâdir - Aḥmed, 'Abdullah Nezîr el-. *Tuhfetü'l-Mülûk*. Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 1996.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî el-. *eş-Şerḥu'l-kebîr 'alâ Muḥtaşarı Ḥalîl ve mea'hû Ḥâşiyetü'l-'Adevî*. 8 Cilt. Mısır: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1317.
- Hasan, Halife. *ed-Devletü'l-Abbâsî: Kıyâmuhâ ve sükutuhâ*. Kahire, ts.

- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân er-Ruaynî el-. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1992.
- Herevî, Ali b. Muhammed el-. *Mirkâtu'l-mefâtih*. 9 Cilt. Dâru'l-Fikr, 2002.
- Heytemî, İbn Hacer. *Tuhfetu'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kubrâ, 1983.
- Hudarî, Muhammed b. Afifî el-Bâcûrî el-. *ed-Devletu'l-'Abbasiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Hüsrev, Molla. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-aḥkâm*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Şeriketu Mektebe, 1966.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *el-Kavânînu'l-fikhiyye fi telhîsi mezhebi'l-Mâlikiyye*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1. Basım, 2013.
- İbn Ebî Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *'İlelü'l-hadîş*. 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Kitâbu'l-muşannef fi'l- eḥâdiş ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü meḳâyîsi'l-luġa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hubeyre, Yahya b. Muḥammed Ebü'l-Muzaffer - Ahmed, Seyyid Yûsuf. *İhtilâfu'l-Eimmeti'l-ulemâ*. Lubnan/ Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muġnî*. thk. Taha Muḥammed ez-Zeynî vd. 10 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Kâhire, 1. Basım, 1968.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerḩu'l-kebîr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983.

- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Mâce, Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi' l-'Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Müflih, Ebü İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî. *el-Mübdî' fî şerhi'l-Muğni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 8 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Beyân ve't-taḥşîl*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1988.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Zencûye, Ebü Ahmed Humejd b. Maḥled b. Kuteybe el-ma'rûf bi. *el-Emvâl li-İbn Zencûye*. thk. Şâkir Zîb Feyyâz. Suudi Arabistan: Merkezi'l-Melik Fayşal li'l-Buhûş ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.
- İbn 'Abdilber, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-Kâfi fi fîrû'i'l-Mâlikiyye*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, 2. Basım, 1980.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-ḥadîş ve'l-eşer*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Hâcib, Ebü Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Câmi'u'l-ümmehât*. el-Yemâme li't-tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.
- İbnü'l-Hümâm, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr şerhu'l-Hidâye*. 7 Cilt. Mısır: Şeriketu Mektebe, 1. Basım, 1970.

- İmrânî, Yahyâ b. Ebû'l-Ḥayr. *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm'ş-Şâfi'î*. thk. Kâsim Muhammed en-Nûrî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Meşâriku'l-envâr 'alâ şihâhi'l-âşâr*. 2 Cilt. Dâru't-Turâs, ts.
- Karâfî, Şihabeddîn. *ez-Zehîra*. thk. Se'îd A'râb. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fî tertibi's-şerâ'î'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kayrevânî, Halef b. Ebî Kâsım. *et-Tehzîb fî ihtisâri'l-Müdevvene*. 4 Cilt. Abu Dabi: Dâru'l-Buhûş li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002.
- Kayrevânî, İbn Ebî Zeyd el-. *er-Risâle*. Dâru'l-Fikr, ts.
- Kelvezânî, Ebû'l-Ḥattâb Maḥfûz b. Aḥmed el-. *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebû 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî*. thk. 'Abdullaṭîf Ḥumeym el-Faḥl. Kuveyt: Mü'essesetü'l-Girâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004.
- Ḳudâme, el-Maḳdisî İbn. *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Aḥmed*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-. *el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî tabakâti'l-Ḥanefiyye*. 5 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1993.
- Maḳdisî er-Râmînî, Ebû 'Abdillah Muhammed b. Müfliḥ b. Muhammed b. Müferrec Şemsüddîn el-. *Kitâbu'l-Furû' ve me'ahû Taşḥîḥu'l-Furû' li-'Alâiddîn 'Alî b. Süleymân el-Merdâvî*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsîn et-Türkî. b.y.: Mü'essesetü'r-Risâle, 2003.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Ḥâvi'l-Kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î ve huve Şerḥu Muḥtaşar el-Muzenî*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Mâverdî, 'Alî b. Muhammed. *el-İkna' fî'l-fikh eş-Şâfi'î*. b.y.: y.y., ts.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-. *el-İnşâf fî ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-ḥilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Aḥmed b. Ḥanbel*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.

- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelîl el-Fergânî el-. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. thk. Talâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, ts.
- Mevşilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li ta'alili'l-Muhtâr*. Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Mevvâk, Muḥammed b. Yûsuf Ebi'l-Kâsım el-. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtaşari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1994.
- Meydânî el-Guneymî Ed-Dımaşķî, 'Abdülġanî b. Tâlib b. Ḥammâde - 'Abdülḥamid, Muḥammed Muḥyiddin el-. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- Mısrî ez-Zerkeşî, Şemsüddîn Muḥammed b. 'Abdillah el-. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ muhtaşari'l-Hırakî*. b.y.: Dâru'l-'Ubeykân, 1993.
- Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccac. *el-Câmiu's-Sahîh*. ed. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsa, 1374.
- Müzenî, Ebü İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Mısrî el-. *el-Muhtaşar (el-İhtışâr) (Şâfi'nin el-Üm'ü ile birlikte)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Nefrâvî, Aḥmed b. Ğanîm b. Sâlim en-. *el-Fevâkihu'd-Devvânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ḳayravânî*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Medârikü't-tenzîl ve ḥakâ'iku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Muḥyi'd-Dîn Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu şahîhi Müslim b. El-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1972.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Ravḍatu't-ṭâlibîn ve 'umdetu'l-muttaḳîn*. thk. Zuheyr eş-Şâşî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Nevevî, Ebü Zekerıyya Yahya b. Şeref en-. *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Râfi'î, 'Abdulkerîm b. Muḥammed. *Fethu'l-'Azîz = Şerhu'l-Vecîz*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Remlî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-. *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

- Rûyânî, Ebû'l-Meĥâsin er-. *Baĥru'l-mezheb*. thk. Târiĥ Fethî es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Semerkindî, Alaüddin. *Tuhfetü'l-Fukaha*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Senîkî, Zekeriyya b. Muĥammed b. Ahmed b. Zeynuddin Ebu Yaĥya es-. *Esne'l-metâlib fi ŧerhi Ravzı't-tâlib*. 4 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Seraĥsî, Ebû Bekr ŧemsü'l-e'imme Muĥammed b. Ebî Sehl Aĥmed es-. *el-Mebşûţ*. 30 Cilt. Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, ts.
- Seraĥsî, Muĥammed b. Aĥmed b. Ebî Sehl ŧemsu'l-eimme es-. *Uşûlu's-Seraĥsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Şevkânî, Muĥammed b. 'Alî b. Muĥammed. *Neylu'l-evtâr*. Mısır: Dâru'l-Ĥadîs , 1993.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Aşl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Ĥazm, 2012.
- Şeyĥizâde. *Mecme'u'l-enhur fi ŧerhi Mülteĥa'l-ebĥur*. Dâru İhyâ' i Tûrâşî'l-'Arabiyye, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *et-Tenbîh fi'l-fikhi'ş-Şâfiî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Şürünbülâlî, Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-. *Merâķı'l-felâĥ bi-İmdâdi'l-fettâĥ*, ts.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. çev. thk. Muhammed Zührî En-Neccâr. Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-. *Hâşiyeye 'alâ Merâķı'l-felâĥ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- Teffûş, Muhammed Sühel. *Tarîhu devleti 'l-'Abbasîyye*. Dâru'n-Nefâis, 2009.
- Üseymin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih b. Muhammed b. Süleymân el-. *eş-Şerhu 'l-mümti*. 15 Cilt. Dâru İbni'l-Cevzî, 1428.
- Üseyrî, Ahmed Mamur el-. *Mûcizu 't-târihi 'l-İslâmî*. Riyad, 1. Basım, 1996.
- Zâhirî, Yûsuf b. Berdî ez-. *en-Nucûmu 'z-zâhira fî Mulûki Mısr ve 'l-Kâhira*. 16 Cilt. Mısır: Vizâratu's-Sekâfe, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru a 'lâmi 'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîhu 'l-İslâm ve vefeyâtü 'l-(tabakâtü 'l-)meşâhîr ve 'l-a 'lâm*. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 2. Basım, 1993.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî ez-. *Tebyînü 'l-hakâ'ik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî. *Nasbu'r-râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1997.
- 'Abdul'azîz el-Buhârî, 'Alâuddîn 'Abdulazîz b. Aḥmed. *Keşfu 'l-esrâr Şerhu Uşûli 'l-Pezdevî*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- 'Adevî, Ebû'l-Ḥasen 'Ali b. Aḥmed el-. *Hâşiyetu 'l-'Adevî 'alâ kifâyeti 't-tâlibi 'r-Rabbânî*. thk. Yusuf Muhammed el-Bikâ'î. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- 'Arabî el-Ḳaravî El-Mâlikî, Muhammed el-. *el-Ḥulâşatu 'l-fikhiyye 'alâ Mezhebi 's-sâdati 'l-Mâlikiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- 'Ulayş, Muhammed b. Muhammed b. Aḥmed. *Mineḥu 'l-Celîl Şerhu Muhtaşarı Ḥalîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.