

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

KARÂFÎ'NİN EZ-ZEHÎRA ADLI ESERİNDE EBÛ
HANÎFE'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLERİN
İBADETLER ÖZELİNDE TESPİT VE TAHLÎLİ

DOKTORA TEZİ

İdris DALMA

İstanbul
Temmuz-2024

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

KARÂFÎ'NİN EZ-ZEHÎRA ADLI ESERİNDE EBÛ HANÎFE'YE
NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLERİN İBADETLER ÖZELİNDE
TESPİT VE TAHLÎLİ

DOKTORA TEZİ

İdris DALMA

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Recep CİCİ

İstanbul
Temmuz-2024

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Prof. Dr. Recep CİCİ

Üye Prof. Dr. Kemal YILDIZ

Üye Doç. Dr. Temel KACIR

Üye Prof. Dr. İzzet ER

Üye Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi YILDIRIM

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Erhan İÇENER
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım “**Karâfî'nin Ez-Zehîra Adlı Eserinde Ebû Hanîfe'ye Nispet Edilen Görüşlerin İbadetler Özelinde Tespit ve Tahlîli**” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen vektirede bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

İdris DALMA

ÖN SÖZ

Hız. Muhammed (s.a.v) yaşadığı dönemde şer'î hükümleri tebliğ ve tatbik ederken bazı sorunlar olmuştur. Hız. Peygamberden sonraki dönemde ise bazı sebeplere bağılı olarak sorunlar daha fazla çoğalmış ve bunlarla ilgili çeşitli çözümler üretilmiştir. Sahâbe döneminde başlayan görüş farklılıkları, tâbiîn döneminde de devam etmiştir. Tâbiîn sonrası nesilde mezhep imamlarının görüşleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Nitekim bu süreç, fıkıh ilminin şekillenmesi ve sistematik bir hüviyet kazanmasına zemin hazırlamıştır. Zamanla mezhepler kurucu fakihlerin görüşleri etrafında belirli coğrafyalarda kökleşmiştir. Bununla beraber gerek aynı mezhep içerisinde gerekse farklı mezhepler arasında dayanakları aynı olan hususlarda dahi farklı anlayışlar oluşmuş, her anlayış kendi görüşünü savunmuştur. Bu çerçevede karşılıklı eleştiri ve savunma durumları sözkonusu olmuştur. Nitekim zamanla çeşitli mezhep alimleri arasında farklı fikhî görüşlerin tartışıldığı, buna bağılı olarak mezhepler arası mukayeseli fıkıh eserlerinin telifleri gerçekleşmiştir.

Araştırmamızda Şihâbüddîn el-Karâfi'nin, mezhepler arası mukayeseli hukuk çalışması niteliğindeki *ez-Zehîra* adlı eserinde Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit'in (ö. 150/767) görüşlerine yapılan atıflar tespit edilmiştir. Bu eserde ihtilaflı olan çoğu mesele, genellikle delilleriyle karşılıklı olarak ortaya konulmuştur. Tezde özellikle ibâdetler ile sınırlandırılan konularda görüşler ve dayanakları tespit edildikten sonra Hanefî kaynaklarla karşılaştırılmıştır.

Ayrıca atfedilen görüş ve delillerle ilgili Karâfi'nin, Ebû Hanîfe ve görüşlerine yönelik tutumu incelenmiştir. Bu bağlamda *ez-Zehîra* adlı eserde Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm'in (ö. 182/798) birçok meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünden rücu ederek Mâlik b. Enes'in (ö.179/795) görüşüne yöneldiği kaydedilmiştir.

Karâfi, ibâdât bahislerini Mâlikî mezhebine göre ele alırken konuyla ilgili Ebû Hanife'nin görüşlerine ve bu görüşlerin dayandığı delillere de yer vermiştir. Tezde önce bu görüşlerin geçtiği konu başlıkları tespit edilmiş ve liste halinde EK'te sunulmuştur. Daha sonra Hanefî mezhebi kaynaklarına başvurularak Karâfi'nin nakilleri ile karşılaştırılmıştır. Buna göre inceleme konuları, Karâfi tarafından birçok yönden detay verilerek ele alınan meselelerden seçilmiştir. Ayrıca Karâfi'nin farklı mezhepler, özellikle Hanefî mezhebine dair görüşlerine etki eden bazı unsurlar ortaya

konulmuştur. Bu çerçevede dönemin medreseleri ve Karâfi'nin Hanefî fikhına dair görüşlerinde tesirinin olduğu düşünülen Esed b. Furât (ö. 213/828) incelenmiştir. Zira Esed b. Furât ilim yolculuğu sırasında Irak'a giderek Ebû Yusuf ve Muhammed'in ders halkalarında farazi Hanefî fikhıyla ilgili ders okuduğu belirtilmiştir. Çalışmamızda Karâfi'nin, birçok hususta hukuk felsefesi denebilecek yorumları görülmüştür. Bu durum araştırmada kimi zorluklara neden olmuştur.

Çalışmamızın her bir safhasında ilmi birikimiyle bizleri yönlendiren tez danışmanım, kıymetli hocam Prof. Recep CİCİ'ye şükranlarımı arz ediyorum. TİK sürecinde olumlu ve motive edici katkılarıyla Prof. İzzet ER ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi YILDIRIM hocalarıma ve üzerimizde emeği olan tüm hocalarıma teşekkür etmeyi ifa edilmesi gereken bir görev olarak görüyorum. Tez savunma jürisinde bulunarak değerli katkılarda bulunan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Kemal YILDIZ ve Doç. Dr. Temel KACIR'a şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca maddî ve manevî desteklerini hiç esirgemeyen muhterem ebeveynimi saygıyla anıyor, ayrıca her zaman bana destek olan kıymetli eşime ve çocuklarıma teşekkür etmeyi borç biliyorum.

İdris DALMA
İstanbul-2024

ÖZET
KARÂFÎ'NİN EZ-ZEHÎRA ADLI ESERİNDE EBÛ HANÎFE'YE
NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLERİN İBADETLER ÖZELİNDE
TESPİT VE TAHLİLİ

İdris DALMA

Doktora, Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Recep CİCİ

Temmuz, 2024- 250 + xiii Sayfa

Araştırmamızda Mâlikî fakihlerinden Şihâbeddin Karâfî'nin *ez-Zehîra* isimli eseri esas alınarak ibâdetler konusunda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşler tespit edilmiştir. Bu görüşlerin, Hanefî kaynaklarında nasıl ele alınmış olduğu araştırılarak mukayesesi yapılmıştır. Nitekim nispet edilen görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olduğu teyit edilmiş veya söz konusu görüş doğrulanamamıştır. Ayrıca tespit edilen görüşlerin delilleri, çoğu zaman her iki mezhebin kaynakları gözetilerek lafız ve mana açısından değerlendirilmesi yapılmıştır. Malikî hukukçusu olmasına rağmen Karâfî'nin, Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği teyemmüm, tesvib gibi birçok meseledeki birden fazla görüşü, Hanefî mezhebi içerisinden bir fakih gibi detaylı olarak ortaya koyduğu görülmüştür. Özellikle, Ebû Hanîfe'nin hadisleri delil olarak kullanmasını gerek senet ve metin bakımından gerekse diğer sıhhat ölçüleri açısından değerlendirmiştir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin ve Hanefîlerin âhâd haberle hüküm verme hususundaki tutumları tartışılmıştır. Nitekim benzer örneklerle hem Karâfî'nin mezhepler arası ilmi yetkinliği hem de başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefîlere karşı tutumu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Karâfî, Ebû Hanîfe, İbâdet, Tahlil.

ABSTRACT
IDENTIFICATION AND EVALUATION OF THE OPINIONS
ATTRIBUTED TO ABU HANIFA IN KARAFI’S EZ-ZEHÎRA IN
TERMS OF WORSHIP

İdris DALMA

Ph. D. Basic Islamic Sciences

Supervisor: Prof. Dr. Recep CİCİ

July, 2024 – 250 + xiii Pages

In our study, based on the work *ez-Zehîra* by the Mālikî jurist Shihābeddîn al-Karāfî, views attributed to Abu Hanîfa regarding acts of worship have been identified. These views have been examined to determine how they are addressed in Hanafî sources, and a comparison has been made. Consequently, the attribution of the views to Abu Hanîfa has been confirmed or refuted. Additionally, the evidence viort he identified views has been analyzed, often considering the textual and contextual aspects according to the sources of both schools of thought. Although al-Karāfî was a Mālikî jurist, it is observed that he detailed multiple views on various issues, such as tayammum and taswîb, as if he were a Hanafî jurist himself. Specifically, he evaluated Abu Hanîfa’s use of hadith as evidence, examining it from the perspectives of both the chain of transmission and the text, as well as other criteria of authenticity. In this context, the attitudes of Abu Hanîfa and the Hanafis regarding ruling based on single reports (ahād) have been discussed. The study illustrates both al-Karāfî’s scholarly competence across different schools and his stance toward the Hanafis, particularly Abu Hanîfa.

Keywords: Islamic Jurisprudence, al-Qarafi, Abu Hanifa, Worship, Analysis.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	ii
ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	xii

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi	1
1.2. Araştırmanın Amacı	3
1.3. Konunun Kapsamı ve Sınırlandırılması	4
1.4. Metot ve Kaynaklar.....	5

İKİNCİ BÖLÜM

KARÂFÎ – EBÛ HANÎFE’NİN HAYATI-İLMÎ ŞAHSİYETİ VE KARÂFÎ’NİN DELİL VE HÜKÜM TASNİFİ.....	8
--	---

2.1. Karâfî’nin Hayatı İlmi Kişiliği ve Eserleri.....	8
2.1.1. Doğumu, İsmi ve Künyesi, Vefatı.....	9
2.1.2. Hayatı ve İlmi Kişiliği.....	11
2.1.3. Karâfî’nin Hanefi Fıkhiyla İlgili Görüşlerinde Medreselerin Tesiri.....	14
2.1.4. Karâfî’nin Hanefi Fıkhiına Dair Görüşlerinde Esed b. Furât Tesiri	18
2.1.5. Hocaları	19
2.1.6. Öğrencileri.....	21
2.1.7. Eserleri	24
2.3.7.1. Tevhid İlmiyle İlgili Eserleri	24
2.3.7.2. Fıkıh Usûlü Eserleri.....	26
2.3.7.3. Furu‘ Fıkıh Eserleri	29
2.3.7.4. Dil ile İlgili Eserler	31

2.2. Ebû Hanîfe'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri.....	33
2.2.1. Doğumu, İsmi-Künyesi, Vefatı	33
2.2.2. İlmi Hayatı ve Kişiliği.....	37
2.2.3. Hocaları	40
2.2.4. Öğrencileri.....	42
2.2.5. Eserleri	45
2.2.5.1. Tevhit İlmine Ait Eserleri.....	45
2.2.5.2. Fıkıh Eserleri	46
2.2.5.3. Hadis Eserleri ve Diğer Eserleri	46
2.3. Karâfî'nin Hüküm ve Şer'î-Delil Anlayışı.....	48
2.3.1. Karâfî'nin Şer'î Hükümleri Tasnîfi.....	49
2.3.2. Teklif Kavramı	52
2.3.3. Vad' Kavramı.....	52
2.3.4. Karâfî'nin Şer'î Delil Tasnîfi	53
2.3.4.1. Sünnet	54
2.3.4.2. İcmâ	57
2.3.4.3. Kıyas.....	59
2.3.4.4. Maslahat	62
2.3.4.5. Örf.....	63
2.3.5. Taabbüd Konusuna Yaklaşımı	63
2.3.6. Kavâid Konusuna Yaklaşımı.....	64

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KARÂFÎ'NİN EBÛ HANÎFE'YE BEDENİ İBADETLERLE İLGİLİ NİSBET ETTİĞİ GÖRÜŞLER VE BUNLARIN HANEFÎ KAYNAKLARINDAKİ YERİ

3.1. Tahâretle İlgili Görüşleri ve Hanefî Kaynaklarındaki Yeri	66
3.1.1. Güneşte Isınan Suyla Hükâmî Temizlik	67
3.1.2. Mezi Konusu	70
3.1.3. Tenâsül Uzvuna Elle Dokunulması.....	72
3.1.4. Karşı Cinse Dokunulduğunda Abdeste Etkisi.....	77
3.1.5. Uygunun Abdeste Tesiri	82
3.1.6. Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi	87

3.1.7. Teyemmüm Konusu	91
3.1.8. Hayızlı Kadının Kur'ân Tâlimi	96
3.2. Namazla İlgili Görüşler ve Hanefî Kaynaklarındaki Yeri	98
3.2.1. Sabah Namazının Vakti ve Diğer Vakitler.....	98
3.2.2. Ezanda Tesvîb	100
3.2.3. Namazda İkâmetin Keyfiyeti	104
3.2.4. Namazın Şartlarından Setr-i Avret.....	106
3.2.5. Binek Üzerinde Namaz	110
3.2.6. Tahrim Tekbiri	112
3.2.7. Secdenin Özellikleri	117
3.2.8. Selam Vermeden Namazdan Çıkma	123
3.2.9. Tuma'nîne Konusu	126
3.2.10. Namazın Sünnetleri	131
3.2.11. Namazın Faziletleri ve Konut Duası	134
3.2.12. İmamet ve İmametın Şartları.....	136
3.2.13. İstihlâf Konusu	139
3.2.14. Sehiy Secdesi	140
3.2.15. Cum'a Namazı	142
3.3. Oruçla İlgili Atıflar ve Hanefî Kaynaklarındaki Yeri	146
3.3.1. Orucun Sebepleri ve Ramazan Hilalinin Tespîti.....	146
3.3.2. İhtilâf-ı Metâlia İtibâr Edilip/Edilmemesi.....	147
3.3.3. Orucun Şartları	149
3.3.4. Orucun Hakikati	152
3.3.5. Orucu Bozmayı Mubah Kılan Durumlar.....	155
3.3.6. Oruç İbadetinde Kefâreti Gerektiren Durumlar	156

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KARÂFÎ'NİN MÂLÎ İBADETLER VE ÇEŞİTLİ KONULARDA YAPTIĞI ATIFLAR VE BUNLARIN HANEFÎ KAYNAKLARINDAKİ YERİ

4.1. Zekâtla İlgili Nispet Edilen Görüşler	158
4.1.1. Nisap Miktarı	158
4.1.2. Zekâtın Vâcip Olmasının Şartları	161
4.1.3. Zekâta Mâni Olan Durumlar	162

4.1.4. Verilmeyen Zekâtın Tazmini	163
4.1.5. Madenlerin Zekâtı	164
4.1.6. Öşür Zekâtı.....	165
4.1.7. Hayvanların Zekâtı.....	167
4.1.8. Ortak Malların Zekâtı	168
4.2. Hac İbadetiyle İlgili Nispet Edilen Görüşler	170
4.2.1. Haccın Vucûbunun Sebeb ve Şartları	171
4.2.2. Haccın Mânileri	171
4.2.3. Haccın Niyâbetle Yapılması	173
4.2.4. Haccın Çeşitleri.....	182
4.2.5. İhram Yasakları.....	184
4.2.6. Fidyeye Cezası.....	193
4.2.7. Kurban Cezası	195
4.3. Muhtelif Konularda Nispet Edilen Görüşler ve Değerlendirilmesi	200
4.3.1. Kurban İbadeti	200
4.3.2. Nikâh Akdinde Kadının Velâyeti.....	201
4.3.3. Sefihin Hacı/Kısıtlanması.....	204
4.3.4. Süt Hısımlığının Oluşumu	206
4.3.5. Selem Akdinde Re'sü'l-mâl.....	208
4.3.6. Vedîa'nın Tazmini	211

BEŞİNCİ BÖLÜM

SONUÇ.....	214
-------------------	------------

KAYNAKÇA	220
-----------------------	------------

EKLER

KARÂFÎ'NİN EZ-ZEHÎRA ADLI ESERİNDE İMAM EBÛ HANÎFE'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER	239
---	------------

EK-1. Tahâret Hakkındaki Görüşleri	239
EK-2. Namaz Hakkındaki Görüşleri	240
EK-3. Oruç Hakkındaki Görüşleri	243
EK-4. Zekât Hakkındaki Görüşleri	244
EK-5. Hac Hakkındaki Görüşleri.....	245

ÖZGEÇMİŞ.....	250
----------------------	------------



KISALTMALAR

AÜ Y.	: Ankara Üniversitesi Yayınları.
Bkz.	: Bakınız.
b.	: Bin.
Bt.	: Binti.
Bs.	: Baskı Nosu.
b.y.	: Basan Yayınevi Yok.
cc.	: Celle Celâlühü.
C.	: Cilt.
Çev.	: Çeviren.
DİB	: Diyânet İşleri Başkanlığı.
DİA	: Diyânet İslam Ansiklopedisi.
h.	: Hicrî.
Hz.	: Hazreti.
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi.
İFAV	: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı.
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
md.	: Madde.
Nşr.	: Neşreden.
r.a.	: Radiyallahü anhü.
Rh.a	: Rahmetüllâhi Aleyhi.
S.	: Sayı.
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem.
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı.
TİK	: Tez İzleme Komitesi.
TKK Y.	: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
Thk.	: Tahkik eden.
Thrc.	: Tahric eden.
Ts.	: Tarihsiz.
Vb.	: Ve benzeri.

Vd. : Ve Diğerleri.
y.y. : Yayın Yeri Yok.



BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Mezhepler başlangıçtan itibaren zamanla ortaya çıkan şer‘î güncel meselelere kendi usul ve kaidelerini geliştirerek çözüm aramaya çalışmışlardır. Bu çerçevede mezhep imamlarının problemlere yaklaşımları zamanla telif edilerek kitaplaştırılmıştır. İlgili eserler mezhep içerisinde her bir imamın görüş, usul, yöntem ve dayanaklarını ortaya koyan çalışmalar olmuştur. Ayrıca bu eserlerde aynı mezhepten imamlar birtakım meselelerde birbirlerine muhalif fikirler ileri sürmüşlerdir. Mezhep içi anlayışı¹/muhafefti yansıtan bu eserlerden başka, sonraki dönemde hem ilgili mezhep hem de farklı mezhep görüşlerini içeren, mukayeseli eserler telif edilmiştir. Fakat bunlar ilgili mezhep içinde yazılan, söz konusu mezhebin kendi görüşlerini yansıtan kitaplar gibi güvenilir olarak görülmemiştir. Zira müellifin, mezhebi dışındaki mezheplerin anlayışlarını ortaya koyma noktasında hataya düşme ihtimâli her zaman mümkün olmuştur. İnsanın daha çok içinde bulunduğu fikri çevre ve yaşantıyı uygulamayı kabullenip benimsemesi kabul gören bir olgu olarak değerlendirilmiştir.

1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Çalışmada Karâfi’nin *ez-Zehîra*² isimli eserinde Ebû Hanîfe’ye nispet ettiği görüşlerin tespiti ve Hanefî kaynaklarıyla karşılaştırılarak değerlendirmesi yapılacaktır. Eserin

¹ Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacı vd., (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l- İslami, 1994), 1/180.

² Diyânet Ansiklopedisinde kitabın adını *ez-Zahîre* şeklinde “Karâfî” maddesi içerisinde kullanılmıştır. Bkz. H. Yunus Apaydın, “Karâfî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/400. Bu çalışmamızda *ez-Zehîra* şeklinde kullanacağız. Ayrıca Karâfî üzerinde doktora yapan Hatice Boynukalın Şenkardeşler de kitabın ismini *ez-Zehîra* şeklinde yazmayı tercih etmiştir. Bkz. Hatice Boynukalın Şenkardeşler, “*Karâfî’nin Usûl Anlayışı*” (Yayımlanmış Doktora Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019), 62.

ibadetler bahsi esas alınarak bir sınırlandırmaya gidildiğini ifade etmek gerekir. Karâfi'nin Ebû Hanîfe adına ağırlıklı olarak İbâdetler özelinde yaptığı nispetler genel hatlarıyla ortaya konacaktır. Ayrıca Karâfi'nin Hanefî fıkhiyla ilgili birikimine etki eden unsurlar ele alınacaktır. Birinci bölümde her iki imamın biyografilerine ve kısaca fıkıh anlayışlarına temas edilecektir. Ayrıca bu bölüm içerisinde Karâfi'nin delil tasnifi ve istinbat anlayışı incelenecektir. İkinci bölümde sadece bedeni ibâdetlerle ilgili Ebû Hanîfe adına nakledilen görüşlerin tespiti ve değerlendirmesi ele alınacaktır. Üçüncü bölümde ise mâlî içerikli ibâdetler ve bir kısım farklı konulardaki görüşlerin tespiti yapılarak incelenecektir.

Hiz. Peygamber (s.a.v.) döneminde ihtiyaçlara göre ortaya çıkan bir takım şer'î-amelî meseleler olmuştur. Nitekim Zatü'l selâsil seriyesi esnasında ordu kumandanı Amr bin As'ın cünûp olduğu, su olduğu halde sıhhi gerekçelerle teyemmüm etmesi, itirazlara rağmen imâmete geçmesi sorun olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu bu durum hakkında Hiz. Peygambere danışıldığında sukut etmesi, Amr bin As'ın uygulamasına onay verdiği şeklinde değerlendirilmiştir.³

Asr-ı saadet sonrası Kur'ân ve Sünnet'in hükümlere delaleti hususundaki -başta farklı coğrafya ve kültürlerle karşılaşma ve bir kısım nedenlerle- ihtilaflar artmıştır. Bu durumda dinin asıllarını anlamada, yorumlamada ve güncel meselelere uygulama hususunda bir takım farklı metotlar geliştirilmesine sebep olmuştur. Söz konusu bu farklı metotlardan hareketle çeşitli fikhî anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Mâlikî mezhebi fakihî Karâfi'nin, İslâm fıkıh tarihinde mukayeseli olarak ele alınan ilklerden sayılan⁴ *ez-Zehîra*'da, Ebû Hanîfe'ye birçok görüş nispet etmiştir. Bu tezde mevzu bahis görüşler *ez-Zehîra* adlı eser temel alınarak tespit edilecektir. Tespitlerin ardından ilgili mesele hususunda Karâfi'nin hangi delillerle böyle bir sonuca ulaştığı değerlendirilecektir. Ayrıca söz konusu meselenin Hanefî kaynaklarından tespiti yapıldıktan sonra Ebû Hanîfe'nin hangi delillerle hareket ettiğine bakılacaktır. Mezhep imamlarının aynı meselede farklı/bazen de aynı delillerle hüküm verirken hangi yönlerden yakınlaştıkları/uzaklaştıkları hususu da değerlendirilecektir.

³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/340; Buhârî, "Teyemmüm", 7 (338); Müslim "Hayz", 28 (368).

⁴ Abdullah İbrâhîm es-Salâh, *el-İmâm Şihâbüddîn el-Karâfi ve eseruhu fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Valletta: Dirâsâtü'l-Âlemi'l-İslâmî, 1991), 183.

1.2. Araştırmanın Amacı

Çalışmanın ana gayesi farklı mezhebe mensup bir müçtehidin diğer mezhep imâmının fikhî görüşlerini naklederken olduğu gibi aktarıp/aktaramadığının tespit edilmesidir. Bu tespitle birlikte söz konusu görüşleri iki tarafın delillerini gözeterek değerlendirmektir. Tezimizde Ebû Hanîfe hakkındaki nispetleriyle ilgili görüş ve usulü incelenen olan Karâfi, farklı çevredeki alimlerden ders almıştır. Aynı zamanda dört mezhebin tedrisatının yapıldığı Sâlihiye Medresesinde ders vermiştir.⁵ Mâlikî mezhebinin kendinden önceki birikimine hâkim olması ve mezhebin telifâtını derlemesi ilmi birikimini göstermektedir.⁶ Farklı ilmi çevrelerde bulunmasının onun görüşlerinde taassuba yer olup/olmadığı hususu tespit edilecektir.⁷ Karâfi'nin *ez-Zehîra*'da Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşleriyle ilgili yaptığı nispetlerin Hanefî kaynaklarındaki yerleri tespit edilecektir. Bu arada farklı mezhepten birisinin Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yönelik tutumu da değerlendirilecektir. Bu kapsamda, ilgili eserinde genel olarak Ebû Hanîfe adına “muhalif” diyerek nispet edilen görüşlerin hangi kriterler çerçevesinde belirlendiği değerlendirilecektir.⁸

Türkiye’de akademik çevrelerde Karâfi ve telifâtına yönelik birçok araştırma yapılmıştır. Gerek usûl gerekse fûru‘ ile ilgili güncel çalışmalar ilim dünyasına katkıda bulunmuştur. Ancak *Karâfi* ve eserleri temel alınarak yapılan müstakil çalışmalar daha çok Mâlikîlerin yoğun olarak yaşadığı Kuzey Afrika ülkelerinde görülmüştür. Bu çalışmalardan Abdullah İbrâhîm Salâh, Karâfi'nin *ez-Zehîra* ve *el-Fürûk* isimli eserleri çerçevesinde usûl ve fikhî tercihlerine dair görüşlerini incelemiştir. İyâz b. Nâmî es-Sülemî ise ilgili çalışmasında şer‘î hüküm ve lafız konularını ağırlıklı olarak işlemiştir. Bu çalışmalardan en kapsamlısı Sağîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî tarafından yapılmıştır. Mevzu bahis bu çalışmada genel olarak Karâfi'nin yararlandığı kaynaklar detaylı bir şekilde aktarılmış, makâsîd hususunda kendisine tesir eden ilmi şahsiyetler olarak, el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile Gazzâlî de zikredilmiştir. Ayrıca kendinden sonra fukahaya

⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/14.

⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/35, 39; Salâh, *el-İmâm*, 69-70.

⁷ Salâh, *el-İmâm*, 1/11, 12; Apaydın, “Karâfi”, 24/396.

⁸ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısrî Karâfi, *Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk*, (y.y.: Âlemü'l- Kütüb, ts.), 3/83; Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/69.

tesiri hususunda değerlendirmelerde bulunmuştur. Ülkemizde de Karâfî ve eserlerine dair hem yüksek lisans hem de makale seviyesinde bir kısım çalışmalar yapılmıştır. Fakat Karâfî üzerinde fıkıh alanıyla ilgili doktora seviyesinde araştırma yapan Hatice Boynukalın Şenkardeşler, “*Şehâbeddin Karâfî’nin Fıkıhtaki Yeri*” adlı teziyle bu alana ciddi bir katkıda bulunduğu söylenebilir. Daha sonra “*Karâfî’nin Usûl Anlayışı*”, ismiyle yayımlanan bu çalışma genel olarak Karâfî’ nin ilmi şahsiyeti ve bunu hazırlayan zaman ve zemine dair analizlerin yanında onun usûl anlayışı, delillerin ele alınışı ve diğer usûl konuları incelenmiştir. Bizim tezimizde ağırlıklı fûru‘ meseleler esas alındığından ve farklı mezhepten birisine Karâfî tarafından yapılan atıfların ele alınması bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.⁹ Bununla birlikte Karâfî’nin *ez-Zehîra* isimli eseri bağlamında çalışmamıza eser ismi yönünden benzeyen hacimli bir araştırma, Muhammed Sadık et-Türkî tarafından yapılmıştır. Bu tez çerçevesinde daha ziyâde Nezâir konusuna dair bir kısım hususlar diğer mezhep kaynakları gözetilerek incelenmiştir.¹⁰ Nitekim biz çalışmamızda Karâfî’nin, ibâdetler konusunda çoğu zaman muhâlif kaydıyla nispet ettiği görüşlerin tespitiyle birlikte tahliline yer verilecektir. Karâfî ve eserlerine dair çalışmaların bunlarla sınırlı olduğunu söylemek mümkün değildir.

1.3. Konunun Kapsamı ve Sınırlandırılması

Araştırma İslam hukukunda çığır açmış mezhep içerisinde merkez olan önemli isimler üzerinde olacağından son derece kapsamlı olması muhtemeldir. Ancak konuların fazla olması derinliği azaltacağından çalışmamızın ilerleyen evrelerinde sınırlandırılması düşünülmektedir. Genel olarak Karâfî’nin eserlerinde “Ebû Hanîfe ve Hanefîyye” ifadeleri üzerinden yaptığımız literal taramalarda 2026 noktada kayıt bulunduğu görülmüştür. Özellikle *ez-Zehîra* adlı eserinde “ح” remziyle Ebû Hanîfe’nin 973 noktada ismi geçmektedir. ح وش şeklinde yapılan literal taramada Ebû Hanîfe ve Şâfiî, 54 yerde karşımıza çıkmaktadır. Sadece أبى حنيفة şeklinde yapılan taramada 129 yerde ismi geçmekte, yalnız أبو حنيفة şeklinde yapılan taramada 274 kere ismi geçmekte, وَوَأَفَقَهُ şeklinde yapılan taramada 9 noktada kayıt bulunmuştur. “Ebû Hanîfe ya da

⁹ Boynukalın Şenkardeşler, “*Karâfî’nin Usûl Anlayışı*”, 19 vd.

¹⁰ Muhammed Sadık et-Türkî, *en-Nezâiru’l-fihîyye fî Kitâbi Zahîre li’l-Karâfî*, (Medine: Vizâratü’t- ‘alimi’l-‘âlî li câmi‘ati’l-Medîneti’l-münevvere, 1428-1429), 1/4.

Hanefîyye” şeklinde geçen noktalarda ilgili görüşler muvafık ya da muhalif görüşler ifade edilmiştir.

1.4. Metot ve Kaynaklar

Çalışmanın daha nitelikli olması ve hedefine ulaşmasına yardımcı olmak için karma bir metot uygulanacaktır. Bu kapsamda “literatür incelemesi”, “niteliksel değerlendirme”, “meseleleri tespit edip, kaynaklar arası karşılaştırma”, bunların neticesinde analiz yapmak, üzere araştırma dört aşamada tamamlanacaktır.

İlmi araştırmalarda esas olan mezhep görüşlerinin kendi ana kaynağından elde edilmesidir. Ancak fıkıh geleneğinde tüm mezheplerin fikhî görüşlerini yansıtan mukayeseli çalışmalar da olagelmıştır. Çalışma çerçevesinde ilk olarak Karâfi’nin *ez-Zehîra* adlı eseri esas alıp Ebû Hanîfe adına naklettiği görüşler tespit edilecektir. Peşinden yapılan atıfların Hanefî Mezhebi klasik eserlerinden mukabiline bakılacaktır. Bunu yaparken Karâfi’nin yaşadığı dönemi alarak atfedilen görüşlerin karşılaştırılacağı eserler belirlenecektir.

Tezimizde görüşlerini incelediğimiz Karâfi, dört mezhebe göre öğretim yapılan Mısır’daki medreselerde talebelikten sonra hocalık görevinde bulunmuştur. Doğal olarak çeşitli mezhebe mensup hocalardan ders almıştır. Aynı zamanda hoca olarak ders verdiği ilmen münbit bu ortamda farklı mezheplerin görüşleri gündeme gelip tartışılmıştır. Daha sonra eserlerine de yansıyan farklı mezheplerle ilgili görüşlerinin bu yolla günümüze dek gelmiş olabilir. Nitekim Karâfi ile ilgili hacimli bir çalışma yapan Vekîlî, onun görüş ve eserlerinin dayandığı delil ve gerekçelere dair ayırdığı başlıkta geniş sayılabilecek değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunlarda, Karâfi’nin kendisinden çok etkilendiği hocası İzz b. Abdisselam (ö. 660/1262) ve söz konusu hocasının ilmen gelişimine katkı sağlayan hocalarını ayırdığı başlıkta detaylı bir şekilde ele almıştır.¹¹ Konu ile ilgili açıklamaların devamında hocası Ebû Muhammed el-Hüsrevşâhî (ö. 652/1254) ve eserleri üzerinde şerh çalışması yaptığı usûl ve makâsıd ilmine dair ilmen istifade ettiği h. 606’ da vefat eden Ebû Abdillâh er-Râzî (ö.

¹¹ Sağîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *el-İmâm Şihâbuddîn el-Karâfî. Halkatu vaslin Beyne'l-Meşrik ve'l-Mağrib fî Mezhebi Mâlik fî'l-karni's-sabi'*, (Fas: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1996/1417), 215-222.

606/1210) ve onu ilmen yetiştiren hocaların Karâfi'nin görüşlerinin oluşumunda dayanak olma bakımından etkisini incelemiştir.¹²

Eserleri aracılığıyla, çeşitli mezheplerle ilgili görüşlerini öğrendiğimiz Karâfi'nin, Hanefî mezhebi ve diğer mezheplerle ilgili görüşlerine etki eden nedenlerden birisi hocalarıdır. Vekîlî tarafından konuyla ilgili incelen başlıkta çeşitli mezhebe mensup hocalardan ders aldığı ya da hocalarının eserlerinden yararlandığı ifade edilerek görüşlerin temellendirilmelerine işaret edilmiştir. Bu meyanda daha önce Hanefî mezhebine mensup olan ve h. 489'da vefat eden Ebu'l-Muzaffer b. Sem'ânî'nin onun görüşlerine tesir ettiği ifade edilebilir.¹³ Sem'ânî'nin Hanefî bir fakih olan babasından ve zamanın çeşitli Hanefî fukahasından fıkıh öğrendiği nakledilmiştir. Fakat daha sonra Şâfiî mezhebine geçtiği aktarılmıştır. Karâfi'nin fıkha dair görüşlerinin köklerinde, Hanefîliğin de yaygın olduğu dönemin ilmi merkezlerinden sayılan Bağdat'ta yaşayan âlimlerin etkisinin de olduğu ifade edilmiştir.¹⁴

Tezimizde ayrıca Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlerle ilgili Hanefî klasik kaynaklar belirlerken özellikle Karâfi'nin yaşadığı hicri 7. yy. kadar olan eserler öncelikle dikkate alınmıştır. Karâfi dönemine kadar olan eserlerde tespiti yapılamayan görüşler daha sonraki dönemin te'lifâtı kapsamında incelenecektir. Nispet edilen görüşlerin mukabelesinde ilk olarak Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) önemli eserlerinden *el-Asl*, ana kaynak olarak kullanılacaktır. Ayrıca Hanefî mezhebini fûru' fıkıh telifâtının, üzerinden şekillendiği temel eserlerden sayılan *el-Kitâp* diye isimlendirilen Ebû'l-Hüseyn el-Kudûrî'nin¹⁵ (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı ana kaynak olarak kullanılacaktır. Hanefî mezhebinde, mezhep içi bir kısım ihtilafları barındıran *et-Takrîb*, ve Muhammed eş-Şâfiî (ö. 204/820) ile Ebû Hanîfe ve öğrencileri arasında fikhî meselelerle ilgili tartışmaları içeren *et-Tecrîd*, vb. eserler araştırmada birincil kaynak olarak müracaat edilecektir. Peşinden kronolojik sıraya göre diğer eserler kaynak eser olarak ele alınacaktır. Bunlardan *el-Mebsût*, *Tuhfetü'l-fukahâ*, *Bedâ'i'u's-sanâ'i* olmak üzere *el-İhtiyâr* vb. kaynaklar meselelerin tespit ve tahlilinde birincil

¹² Vekîlî, *el-İmâm*, 1/223-225.

¹³ Vekîlî, *el-İmâm*, 1/228.

¹⁴ Vekîlî, *el-İmâm*, 1/226-230.

¹⁵ Cengiz Kallek, "el-Kudûrî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/321-322.

kaynaklar olarak istifade edilecektir. Ancak tez konusu ile ilgili görüşlerin karşılaştırmasını yapacağımız Hanefî mezhebinin kaynakları doğal olarak bunlarla sınırlı olmayıp, mezhebin diğer kaynakları da imkân nispetinde çalışma kapsamında kullanılacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

KARÂFÎ- EBÛ HANÎFE’NİN HAYATI-İLMÎ ŞAHSİYETİ VE KARÂFÎ’NİN DELİL VE HÜKÜM TASNİFİ

2.1. Karâfî’nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserleri

Tarihte iz bırakmış bir şahsiyeti incelemek, sadece bir nakil anlamına gelmemektedir. Bu meyanda onun muktesebatı yaşadığı dönemin entelektüel seviyesi, hayat şartları, sosyal ve diğer alanlarla ilgili meseleler dini muhtevadan bağımsız olmamıştır. Bu önemli noktadan hareketle tarihe iz bırakarak vefat eden şahsiyetler, günümüzü inşa etmede önemli sayılabilecek temel taşları niteliğindedir.¹⁶ İlgili bu merkezler, hangi alanda olursa olsun geleceğimizin tasarlanmasında yeterli fikri malzemelerle doludur. Fıkhnın kısa zamanda ortaya koyduğu büyük başarı da şüphesiz gelişme dönemindeki fakihlerin yetiştirme tarzı, metotları, bulundukları ilmi ortam ve zihin yapılarıyla ilişkilidir. İlk döneme atıfta bulunan birçok eserde, yoğun olarak dillendirilen “Geleneği anlayarak geleceği inşa etme” şeklindeki yaklaşım, günümüz fakihlerine de önemli bir malzeme sunmaktadır. Bu malzeme, yeni yöntem ve anlayışıyla, hicrî beşinci yüzyılın sonundan günümüze kadar varlığını sürdürmeye çalışan İslam fıkhnına hayat verecek ve ilk dönemdeki canlılığına kavuşturacaktır.¹⁷

Bu ilmi miras -taklit edilmeksizin- işlendiğinde ortaya çıkan güncel meselelere çözüm sunacaktır. Aksi halde araştırılmadan, içselleştirilmeden olduğu gibi taklit edildiğinde

¹⁶ Necmettin Asma, “İslâmi Mücadelede Öncü şahsiyetler”, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2009), 7-8.

¹⁷ Recep Cici, “Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları” (Kuruluştan Fatih Devri Sonunu Kadar), Yayınlanmış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arasta Yayınları, Bursa 2001, Önsöz; Musa Günay, “İslam Hukukunun Oluşum Sürecinde İctihad: Ebû Hanîfe Örneği” (Yayınlanmamış Doktora Tezi Dokuz E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 2-3.

doğal olarak toplumun lehine olmayacağı açıktır.¹⁸ Bununla beraber söz konusu ilmi birikimi işleyen ve günümüze aktaran ulema hiçbir zaman, kendilerinin hatasız olduklarını da iddia etmemişlerdir. Onlar, Kur'ân ve Sünnet haricinde geçerli bir otorite tanımamış, kendilerinden sonraki kuşaklara her yönüyle örnek olmuşlardır.¹⁹ Hülâsa, İslâmi düşünce ilk dönemden günümüze kadar geleceği inşa etmede geleneksel kurum ve kuruluşlarıyla arayış içerisinde olmuştur. Neticede bu ilmi birikimin alt yapısı ve onu oluşturan önder şahsiyetler her dönem araştırılmak suretiyle günümüze aktarılması İslam toplumunun yararına olacaktır.²⁰

2.1.1. Doğumu, İsmi ve Künyesi, Vefatı

İsmi tam olarak, “Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebi'l-Alâ' İdrîs b. Abdîrrahmân b. Abdullahel- b. Yellin es-Sinhâcî²¹ el-Mısıri²² el-Behfeşîmi²³ el-Behnesî²⁴ el-Karâfî'dir”.²⁵ Mensubu olduğu Sinhâce kabilesi Kuzey Afrika'nın bugünkü Mağrib toprakları içerisinde bulunmaktadır. Karâfî, ailesinin Mısır'a yerleşmesinden sonra Behnesâ denilen mıntıkada yer alan Bus'un (Bûş) bir köyünde dünyaya geldi.²⁶ Ayrıca

¹⁸ Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Yazıları*, 1 bs. (Ankara: Vadi Yayınları, 1994), 110.

¹⁹ Muhammed Esed, *Sahîh-i Buhârî (İslâm'ın İlk Yılları)*, çev. Mustafa Armağan, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 8.

²⁰ Cici, “*Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, 22.

²¹ Karâfî, kendisinin Berberi asıllı Sinhace kabilesinden olduğunu ifade etmektedir. Ebu'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahim el-Karâfî, *el-'Ikdu'l-manzûm fî'l-husûs ve'l-umûm*. thk. Ahmed el-Hatm Abdullah (Mısır: Dâru'l-Kütübî, 1999), 1/440.

²² Karâfî, *el-'Ikdu'l-manzûm*, 1/440.

²³ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2 bs. (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1995), 1/508.

²⁴ Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000/1420), 146.

²⁵ Hamevî, *Mucemü'l-büldân*, 4/317; Karâfî, *el-'Ikdu'l-manzûm*, 1/439- 440.

²⁶ Tağrîberdî Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfî* thk. Muhammed Muhammed Emin, 7 cilt, (y.y.: Heyetü'l-Mısıriyye'l-Âmmeh, ts.), 1/232-233.

O'nun *el- 'İkdü'l-manzûm* 'daki bizzat kendi ifadesinden anlaşıldığına göre Mısır'da dünyaya geldiği burada yetiştiği kaydedilmiştir.²⁷

Karâfi nisbesi değişik kaynaklarda, farklı şekillerde izah edilmiştir. Sinhacî nisbesiyle Kuzey Afrika'da yaşayan Berber asıllı Sinhacî kabilesine ait olduğu ifade edilmiştir. Sinhacî'lerin Yemen'de bulunan Himyer aşiretinin bir üyesi olduğu iddia edilmiştir. Söz konusu bu iddia İbn Hazm tarafından reddedilmiştir.²⁸ İbn Tağrîberdî tarafından Mısır'da doğduğu köyün isminin Behebşîm olduğu nakledilmiştir. Behebşîmî olarak bilinmesinin bu sebepten kaynaklandığı belirtilmiştir.²⁹ Behfeşîmî künyesin anlamı hususunda bilgisi olmadığını ifade eden İbn Ferhûn, Sinhace kabilesinin bir kolu olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur.³⁰ Nisbesi hususunda bir kısım tartışmalar olmakla birlikte bu şekilde anılması Karâfe kabilesine mensup olmasıyla değil, vaktiyle bu isimle bilinen yerde iskân etmeleri nedeniyledir.³¹ Kendisi bu köye nispetle Karâfi ismiyle meşhur olmuştur. İsimlendirme hususunda lugavî vad'ın dışında örfen sabit olan umum sigaları ifade edilirken şahıs isimleriyle anılan kabileler temsil olarak belirtilir. Mevzu bahis örneklerde kabilenin ismi Teym, Haşim veya yaşlılığından dolayı bir kadın için Karafe nisbesiyle bilinmesinden bahsedilmiştir. Fakat Karâfi, kendisinin bu tanımlamalarda olduğu gibi bir kabileye mensubiyeti söz konusu olmadığını ifade etmiştir. Nitekim bu bölgede bir müddet yaşadığı için bu nisbe ile anıldığını dile getirmiştir.³²

²⁷ Karâfi, *el- 'İkdü'l-manzûm*, 1/440

²⁸ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cemheretü ensâbi'l- 'Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Arı, (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 495.

²⁹ Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/233-234.

³⁰ Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nur, (Kahire: D'aru't-Tûras li't-tab, ts.), 239.

³¹ Vekîlî, *el-İmâm*, 1/144.

³² Hamevî, *Mu 'cemü'l-büldân*, 4/317; Karâfi, *el- 'İkdü'l-manzûm*, 1/439-440.

Karâfi'nin, *el- 'İkdü 'l-manzûm* 'daki ifadelerine göre Mısır'da hicri 626'da doğduğu ve burada yetiştiği bizzat kendisi tarafından kaydedilmiştir.³³ Tarih kitapları onun doğumu hususunda farklı veriler aktarsa da Vekili, Karâfi'nin *el- 'İkdü 'l-manzûm* adlı eserinden aktararak doğumunun hicri 626 olduğunu belirtmiştir.³⁴ Çocukluğu doğmuş olduğu bölgede, muhtemelen Bûs'un köylerinden birinde geçirmiştir. Bu dönemde ilk eğitimini ilim öğrenmek için batıdan doğuya göç eden babası Şeyh İdris'ten almıştır.³⁵

2.1.2. Hayatı ve İlmi Kişiliği

Karâfi'nin çocukluğundan itibaren gençlik yılları, Eyyubiler'in güçten düştüğü yerini Memlûk Devleti'nin aldığı geçiş dönemine rastlamaktadır.³⁶ Karâfi, yetişkin dönemini ise Bahri Memlûkler'le geçirmiştir. Hicri 7. asırda batıdan gelen haçlı akınlarına ve Moğolların bu bölgelerde yapacakları tahribata Memlûkler engel olmuştur.³⁷ Köyünde hıfzını tamladıktan sonra henüz temyiz döneminde iken ilim öğrenmek üzere Kahire' de bulunan Sâhibiyye Medresesi'ne katılmıştır.³⁸

Kısa sayılabilecek bir zaman yaşamasına rağmen, ilim ve telif bakımından verimli bir süreç geçirmiştir. Yetiştirdiği öğrenciler ve bırakmış olduğu eserlerle günümüzde fıkıh araştırmalarına konu olmaya devam etmektedir.³⁹ O, hayatı boyunca ilim öğrenen ve öğreten olmuştur. Farklı mezheplere göre öğretim yapılan Sâlihiyye Medresesi hocalarından *es-Sûbki*'nin h. 667 veya h. 669'da vefatından sonra müderris olarak Karâfi atandı. Daha sonra bu görevden alınmıştır. Yerine Kâdîkudât Nefîsüddin

³³ Karâfi, *el- 'İkdü 'l-manzûm*, 1/440.

³⁴ Vekîlî, *el-İmâm*, 1/144.

³⁵ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*, 70.

³⁶ Ramazan Şeşen, "Eyyubiler", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/31-33.

³⁷ Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)*, 1 bs. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 90.

³⁸ Apaydın, "Karâfi", 24/394-400; Elçin Memedzade, "Şehabeddin el-Karâfi'nin Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 15-16.

³⁹ Boynukalın Şenkardeşler, *"Karâfi'nin Usûl Anlayışı"*, 70.

Muhammed b. Hibetullah tayin edilmiştir. Şâfiî fıkında da kendisini yetiştiren Karâfi, hocası İzz bin Abdüsselam ile birçok hususta aynı görüşleri paylaşmıştır.⁴⁰

Karâfi ile ilgili bilgi veren kaynaklarda ölüm tarihi hususunda ittifakın olmadığına şahit olmaktadır. Bir kaynağa göre h. 682⁴¹, başka bir kaynağa göre ise h. 684 yılında Kahire’de vefat etmiştir. Vefat ettiğinde hicri takvime göre 58, miladi takvim ile hesap yapıldığında ise 56 ya da 57 yaşlarında idi. Mısır’ın Karâfe bölgesinde medfundur.⁴² İlmî şahsiyetinin şekillenmesinde ders aldığı hocalar önemli katkı sunmuşlardır. Bunun yanında eserlerinden yararlandığı kendinden önceki fakih ve usûlcülerin rolü büyüktür. Söz konusu eserleri bağlamında faydalandığı ve zaman zaman kendi eserlerinde atıfta bulunduğu Gazzâlî ve İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî gibi âlimlerden dolaylı olarak da olsa istifade etmesi ilmi kişiliğini göstermektedir. Aynı zamanda bu iki ilmi otorite sebebiyle ilmi derinliğinin temelinde Bâkılânî’nin de rolünün olduğu söylenebilir. İzzeddin b. Abdisselâm ise, Karâfi’yi en çok etkileyen görüşleriyle ilmi kişiliğinin oluşumunda büyük payı olan bir şahsiyet olarak görülmüştür.⁴³ Küllî kaidelerin dikkate alınması ve örfün değişmesi sebebiyle ilgili örfe bağlanan hükümlerin değişebileceği fikri, kendisinde Cüveynî ve İbn Abdisselâm’ın etkisiyle oluştuğunu söyleyebiliriz.⁴⁴ Aynı şekilde Râzi’nin Mahsûl adlı eserini ihtisar ve şerh ederek görüşlerini yakından tanıma imkânını elde etmiş olup

⁴⁰ Apaydın, “Karâfi”, 24/394-401.

⁴¹ Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, 6/147.

⁴² Ebü’l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu’l-müzheb fi ma’rifeti a’yani ulemai’l-mezheb*, (Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye: Beyrut, ts.), 1/239; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Hüsnü’l-muhâdara fi târihi Mısır ve’l-Kâhira*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazıl İbrahim, (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l- Arabî, 1387), 1/316.

⁴³ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, thk. Taha Abdurrâuf Said, 1.bs. (y.y.: Şeriketü Tabaâtî’l-fenniyyeti’l-Müttehîde, 1393/1973), 100, 108, 169, 222, 272, 433, 434, 458.

⁴⁴ Karâfi, *el-Furûk*, 4/203; el-Vekîlî, *el-İmâm*, 2/179.

eserlerinde ilgili konusu bağlamında Râzî'ye atıfta bulunmuştur.⁴⁵ Hatta Râzî'yi bir kısım meselelerde eleştirecek yetkinliği kendisinde görebilmiştir.⁴⁶

Karâfî, yaşadığı zamanın gereksimine uygun olarak öncelikli olarak dini ilimlerle iştigal etmiştir. Başta fıkıh ve usûlü olmak üzere birçok ilimde adından söz ettirecek mevkilere ulaşmıştır. Ayrıca bu yetkinliğinin yanında yaşadığı dönemin karakteristik özelliğine uygun olarak söz konusu bu ilimlerin haricinde birçok ilimde de temayüz etmiştir.⁴⁷ Karâfî, dönemi içinde fen ilimleriyle de uğraşmış ve çeşitli buluşlar gerçekleştirmiştir. Kendisi tıp, hendese, matematik ve benzeri alanlarda hatırı sayılabilecek bir altyapıya sahip olduğundan, meslektaşların da kendisine benzer şekilde çok alanlı bir eğitim tarzını benimsemelerini tavsiye etmiştir.⁴⁸

Daha önce de geçtiği üzere Karâfî'nin, Şâfi bilginlerinden de ders aldığı nakledilmiştir. Ayrıca Hanbeli fakihlerinden de ders almış olmasının yanında özellikle Râzî'nin bazı eserleri üzerinde çalışması kendisine sağlam bir altyapı oluşturmuştur. Söz konusu bu altyapı ile hükümler arasındaki farklara ve mezhepler arasındaki ortaklıklara dikkat çekebilme imkânını elde etmiştir. Onun içtihat anlayışında usûlde taklide yer yoktur. O, usûl mevzularıyla ilgili çalışırken kendi mezhebinin kaynaklarının yanında diğer mezheplerin kaynaklarından da yararlanma yoluna gitmiş, gerektiğinde söz konusu mezheplerin kaynaklarından alıntı yapmış bazen de bunları eleştirmiştir.⁴⁹ Onun hem kendi mezhebi hem de diğer mezheplerin usûl ve fîru' da mevcut konularına hakim olmasından, kendine güvenden, Allah korkusu ve nasların taassuba müsaade

⁴⁵ Karâfî, *el-Furûk*, 1/ 54, 55, 56, 58, 102, 2/47, 4/149.

⁴⁶ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 410-411.

⁴⁷ Vekîlî, *el-Îmâm*, 2/217, 218.

⁴⁸ Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, (y.y.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002), 1/95; Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/15; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, Thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mûcid, Ali Muhammed M'uviz, 1 bs. (y.y.: Mektebetü'n-Nezzâr Mustafa Bâz, 1995/1416.), 1/441; Apaydın, "Karâfî", 24/394-395.

⁴⁹ Vekîlî, *el-Îmâm*, 2/231 232.

etmeyeceğini düşündüğünden dolayı bir çeşit fikir hastalığı olan taassuptan uzak durduğu değerlendirilmiştir.⁵⁰

Karâfî, Mâlikî mezhebinin geçmiş birikimini bir araya getirerek derleyip sistemleştirmesi bakımından da ilmi birikimini göstermiştir. Bu bağlamda Mâlikî mezhebinin hadis, lügat kitapları dışından doğu ve batı anlayışını bir araya getirmek için kırka yakın telifi birleştirdiği kendisi tarafından nakledilmiştir.⁵¹ Ayrıca mezhepte önemli sayılan beş temel eseri cemetmek suretiyle *ez-Zehîra* adlı eserinde özgün ve sistemli olarak birleştirmiştir. Söz konusu bu temel eserlerden birisi Sehnûn tarafından yazılan *el-Müdevvenetü'l-Kübra* adlı telifidir. Bunun yanında İbnü'l-Cellâb tarafından derlenen *et-Tefri'* ve İbn Ebi Zeyd'in telif ettiği *er-Risâle'* dir. Ayrıca Kadı Abdülvehhâb tarafından yazılan *et-Telkîn* ile İbn Şas tarafından telif edilen *el-Cevâhir* adlı eserlerdir.⁵²

Genel olarak değerlendirildiğinde onun, fıkıh ve fıkıh usulü alanındaki çalışmaları zamanımızdaki isimlendirme bakımından hukuk felsefesi ve mukayeseli hukuk terimleriyle ifade edilebilir. Ayrıca çeşitli ilim dallarında söz sahibi olması, döneminin en önemli birkaç bilgini içerisinde anılmasını ortaya koymuştur.⁵³

2.1.3. Karâfî'nin Hanefî Fıkıhına Dair Görüşlerinde Medreselerin Tesiri

Mısır ve çevresi tarih boyunca farklı hanedanlıklara ev sahipliği yapmış birçok din için mekân olmuştur. Karâfî'nin yaşadığı Hicri 7. Yüzyılda Mısır ve çevresinde yaşayan Müslümanların çoğunluğu sünni olmakla birlikte Fatımî döneminden kalma Şîî nüfus da mevcuttu.⁵⁴ Bu durum Mısır'da yönetime sahip olma mücadelesini beraberinde getirmiş ve birkaç dönem hariç iç karışıklıkların yaşanmasına neden olmuştur. Nitekim

⁵⁰ Vekîlî, *el-İmâm*, 1/534-535.

⁵¹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/35-36; Salâh, *El-İmâm*, 185.

⁵² Apaydın, "Karâfî", 24/396; Vohid Matkarimov, "el-Ümniyye Adlı Eseri Bağlamında Karâfî'nin Niyetle İlgili Görüşleri ve İbadetlerde Niyet" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 3-5.

⁵³ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/238.

⁵⁴ Aydın Çelik, *Fâtımîler Döneminde Kahire Şehri*, Elâzığ: Fırat Üniversitesi Basımevi, 2008, s. 143-153.

ilmi faaliyetler bu durumdan yeterince etkilenmiştir. Bunula birlikte Eyyûbiler ve Memlûklüler döneminde ilmi faaliyetlerin gelişmesi bakımından birçok medrese ve bunlara benzer yüksek eğitim kurumları tesis edilmiştir. Bu ilim merkezlerinin kurulmasındaki amaçlardan biri zaman içerisinde ortaya çıkan Şî-Fatîmî olumsuz etkisinin zayıflatılması ve sunnî akidenin yerleştirilmesidir.⁵⁵ Batılı araştırmacılara göre medreseler, mihne meselesinden sonra ulemâ tarafından fikhin, kurumlar eliyle yeniden inşa etme sürecine katkı vermek üzere kurulmuşlardır.⁵⁶ Medreseler hakkında yüksek öğretim muâdili olup/olmadığı yönünde ileri sürülen tartışmalarla birlikte, Karâfi'nin yaşadığı dönem öncesi ve sonrası zenginlerin ve vakıfların desteği bu müesseselerin İslâmî ilimlerin gelişmesinde ve yerleşmesinde önemli katkısı olmuştur.⁵⁷ Söz konusu bu kurumlarda cedel ve müzakereye dayanan metotla diğer bilimlerin yanında fıkıh tedrisatı da yapılmıştır. Zamanla buralarda yetişen ilim ehlinin kendi mezhep anlayışını savunacak yetkinliğe ulaşmasına katkı veren medreseler daha ziyade fıkıh ilmiyle anılmışlardır.⁵⁸

Ümera ve zengin kimselerce desteklenen medreseler bazı nedenlerden idareciler tarafından da himaye edilmiştir. Özellikle Memlûk yöneticilerinin halk nazarında itibarlarını pekiştirmek için kendi isimleriyle açarak destekledikleri eğitim kurumları fıkıh ilimlerinin gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Daha önce eğitim alanında bundan daha fazlasını Eyyûbî sultanlarının yaptıklarını söylemenin yerinde olduğunu belirtebiliriz.⁵⁹

Genel olarak Karâfi'nin yaşadığı dönem itibariyle medreselerin kurulmasına neden olan etkenler ve yüklendikleri görevlerle ilgili özet bilgi verdikten sayılarına ve niteliksel yapıları hakkında bilgi vermenin konuyu daha net ortaya koymaya yardımcı

⁵⁵ Boynukalın Şenkardeşler, *Karafi'nin Usul Anlayışı*, 31.

⁵⁶ George Makdisi, *Orta çağ'da yükseköğretim: İslam dünyası ve Hristiyan Batı*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, s. 400-403.

⁵⁷ Boynukalın Şenkardeşler, *Karafi'nin Usul Anlayışı*, 31.

⁵⁸ George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din*, Hukuk Eğitim, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 282.

⁵⁹ Boynukalın Şenkardeşler, *Karafi'nin Usul Anlayışı*, 37.

olacaktır. Konu etrafında yapılan çalışmalarda dönemin Mısır ve çevresine hâkim olan Eyyûbî yöneticilerinin çoğunlukla Şâfiî, Memlûk sultanlarının ise genellikle Hanefî mezhebini benimsedikleri belirtilmiştir. Ancak halkın büyük kısmının amelde Şâfiî olduğu aktarılmıştır.⁶⁰ Görüldüğü gibi hem Eyyubiler hem de Memlûklü'ler döneminde Hanefî fıkının talimini yapıldığı ortaya çıkmaktadır. Eyyubiler döneminde Hanefilere ait 6 medrese varken Memlûklü'lerde 10'a ulaşmaktadır. Dolayısıyla adı geçen dönem itibariyle fıkın Medreseler vasıtasıyla farklı mezheplerin iletişimine ve etkileşmesine zemin hazırlandığı görülmektedir.⁶¹ Söz konusu bu dönemde her mezhebin kendi anlayışınla eğitim yaptığı medreselerin yanında birçok mezhep anlayışının talim edildiği kurumların olduğu görülmüştür.⁶² Ayrıca bu dönemde kurulan dâru'l-hadisler ve ribatlar farklı mezheplere bağlı kimselerin ders okudukları yerler olarak öne çıktıkları görülmüştür.⁶³ Eyyubîler döneminde kâdîlkudâtın Şâfiî mezhebi müntesibi olması yanında dört mezhebin eğitimin yapıldığı ve kaynaklarının okutulduğu medreseler kurulmuştur. Sonraki dönemde iktidara gelen Memlûklülerin dört mezhep için kâdîlkudâtlık tesis etmesi ekoller arası yakınlaşmanın ve etkileşmemenin temellerini ortaya koymuştur.⁶⁴ Boynukalın Şenkardeşler konu ile ilgili araştırması kapsamında dönemin fıkıh yaşantısına dair değerlendirmelerinde şunları kaydetmiştir;

Bu dönem fakîhlerinin fıkıh ilmi alanında yaptığı hizmetler de göz doldurucudur. Bunlardan ilki illet konularına yoğunlaşma sonucunda hükümlerin illetlerinin tespiti için gösterilen çabadır. Bu faaliyetin

⁶⁰ Fatih Yahya Ayaz, Memlûkler (1250-1517), 1 bs. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 121.

⁶¹ Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî *el-Mevâiz ve'l-i'tibar fî zikri'l-hitati ve'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1418), 4/166-167, 200-204; Eymen Şâhîn Selâm, *el-Medârisu'l-İslâmiyye fî Mısır fî'l-asr el-Eyyûbî ve devruhâ fî neşri'l-mezhebi's-Sünnî*, Câmiatü Tantâ, yayınlanmamış doktora tezi, 1999/1420, s. 198.

⁶² Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında*, 247, 255.

⁶³ Makdisi, *Orta çağ'da yükseköğretim*, 44.

⁶⁴ Saîd Abdülfettâh Âşûr, *Mısır ve's-Şâm fî asri'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts., 149.

*neticesinde meydana gelen yeni gelişmelere (nevâzil) çözüm bulmak kolaylaşmıştır. İmamlardan birbiriyle çelişkili olarak nakledilen ihtilaflı görüşleri arasında doğru olanı tespit etme faaliyeti de (ihtilâfî'l-kavleyn li müctehid) yine bu yıllarda hız kazanmıştır. Ulemâ mensup oldukları mezhebi yaymak ve savunmak adına münazaralarda bulunmuş ve cedel esnasında görüşlerine dayanak bulma adına mukayeseli hukuk alanında çok kıymetli çalışmalara imza atmıştır.*⁶⁵

Ayrıca dönem içerisinde yapılan ilmi tartışma ve münazaralarda her bir imamının usul ve kavaide dair kendi yönteminin daha güçlü olduğunu ortaya koymak önceden mevcut olmayan yeni ve özgün eserler yazılmıştır.⁶⁶ Bu yoğun ilmi çalışmalar ve yöneticilerin destekleri yüzlerce ilmi çalışmanın ortaya çıkmasını sağlamıştır.⁶⁷ Karâfî yaşadığı dönemde dört mezhep tedrisatının yapıldığı ve ilmi tartışmalarının olduğu Sâlihiyye Medresesi bulunmaktadır.⁶⁸ Kendisinin bu eğitim müessesinde müderris olarak görevlendirildiği daha sonra bu görevden alındığı ancak vefat etmeden önce tekrar bu göreve iade edildiği aktarılmıştır.⁶⁹ Yukarıda belirtildiği gibi Karâfî'nin ilmi birikimi, başta Hanefî mezhebi olmak üzere diğer mezheplerle ilgili görüşleri, bulunduğu ilmi ortamın yanında farklı mezhebe mensup hoca ve kaynaklardan yararlanmasına bağlı olduğu ifade edilmiştir.⁷⁰ Vekîlî bu çerçevede ele aldığı başlıkta daha önce Hanefî olan ve h. 489'da vefat eden Ebu'l-Muzaffer b. Sem'ânî, onun fıkhi görüşlerine etki etmiş olabileceği belirtmiştir. Buna göre Sem'ânî, Hanefî bir fakih olan babasından ve dönemin Hanefî fukahâsından ders almıştır.⁷¹

⁶⁵ Boynukalın Şenkardeşler *Karâfî'nin Usul Anlayışı*, 42.

⁶⁶ Vesîk b. Mevlûd, “*el-Kâdî Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve İslâmuhu'l-fikhî*”, A'mâlu'l-Mülteka'l-Vataniyyi'r-Râbi' li'l-Mezhebi'l-Mâlikî: el-Mezhebû'l-Mâlikî ba'de merhaleti't-te'sîs, Aynu'd-Diflâ: Dâru's-Sekâfe, 14-16 Nisan 2008, 89-104, 101-103.

⁶⁷ Ayaz, *Memlûkler*, 137.

⁶⁸ Makrîzî, *el-Hitat*, 3/411.

⁶⁹ Apaydın, “*Karâfî*”, 24/394.

⁷⁰ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usul Anlayışı*, 79-80.

⁷¹ Vekîlî, *el-İmâm*, 1/226-230.

2.1.4. Karâfî'nin Hanefî Fıkıhına Dair Görüşlerinde Esed b. Furât Tesiri

Ebû Abdillâh Esed b. el-Furât, (ö. 213/828) İmam Mâlik'in görüşlerinin sistemleşme sürecinde önemli şahsiyetlerden birisidir. Dönem içerisinde yaptığı ilim yolculukları söz konusu görüşlerin oluşumu ve aktarımı bakımından etki ettiği söylenebilir. Hicri 142'de Harran'da dünyaya gelen Esed b. Furât, ailesiyle henüz küçük yaşlarda Kayrevân'a göç etti. Daha sonra Tunus'a gitti. Burada Muvatta dersleriyle birlikte Ebû Bekr Abdullâh b. Ziyâd'ın (ö. 324/936) fıkıh derslerine iştirak etti. İlim yolculuğu sırasında Irak'a giderek Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ders halkalarında farazi Hanefî fıkıhına dair malumat edinmiştir. İmam Mâlik vefat ettikten sonra Mısırda Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Kâsım'ın (ö. 191/806) ilim halkasında soru-cevap şeklindeki ilmi tartışmalarla el-Esediyye isimli fıkıh eserini telif etti. Söz konu bu eser Maliki Mezhebinin temel eserlerinden birisi olan Ebû Saîd Abdüsselâm et-Tenûhî (Sahnûn)'un (ö. 240/854) el-Müdevventü'l-Kübra'sına kaynak olma özelliği taşımaktadır.⁷² Mevzu bahis mezhepler arasındaki etkileşimin tarihi seyri şöyle gelişmiştir;

*Esed' b. Furât'ın Hanefî metinlerinden yola çıkarak hazırladığı fıkıh meseleleri indeksini Mâlik'ten rivayet ettiği görüşlerle cevaplandırmaya çalışan İbnü'l-Kâsım, ilgili bir rivayet bulamadığı zaman Mâlik'in halkasında öğrendiği fıkıh bilgisine dayanarak kendi görüşlerini ortaya koyuyordu. Esed tarafından bir araya getirilen bu cevaplar Şeybânî'nin tasnifine göre düzenlenmiş ve Tâhir b. Âşûr'un ifadesiyle "Iraklı metoda ve Hicazlı muhtevaya sahip" el-Esediyye adlı eser ortaya konulmuştur.*⁷³

Irak'ta Hanefî fıkıhını başta Şeybânî olmak üzere birçok fakihten öğrenen Esed b. Furât mezhepler arası metod ve görüş aktarımı rolünü yüklendiği görülmektedir. Sonraki sürece baktığımızda buna şahit olmaktadır.

Esed'in beraberinde Kayrevân'a götürdüğü eser, Hicaz fıkıhına hayli uzak olan bazı özellikleri sebebiyle bu şehirdeki Mâlikî fakihlerinin tepkisini

⁷² Ömer Faruk Habergetiren, "Fatih Bir Fakih: Ebû Abdullah Esed b. Furât b. Sinan (142-213/759-828), Hayatı ve Fıkıh İlmindeki Yeri". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 27/27 (Haziran 2012), 257-277.

⁷³ Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi". *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 17/519-535.

çekmiştir. İbn Ziyâd'ın diğer bir talebesi olan Sahnûn, Mısır'a gidip İbnü'l-Kâsım'la birlikte bu metni yeniden gözden geçirerek bir yandan Irak fıkhdan ithal edilen ve Mâlik'in fıkhdına muvafık olmayan unsurları ayıklamak, diğer yandan metindeki görüşleri Mâlik'in fıkıh kaynakları ile yeniden irtibatlandırmak suretiyle el-Müdevvene adlı eseri meydana getirmiştir. İbnü'l-Kâsım, Esed ve Sahnûn'un bu faaliyetleri, Mâlik'in görüşlerini toplama çalışmasından öte onun ve halkasının fikhî birikimini Irak'ta gelişen fıkıh ilminin diliyle ifade etmek anlamına gelmektedir. Bu rolü sebebiyle birçok Mâlikî fakihî tarafından Mâlikî mezhebi İbnü'l-Kâsım'a izâfe edilmiş ve zaman zaman Mâlikî mezhebi yerine "İbnü'l-Kâsım'ın mezhebi" ifadesi kullanılmıştır.⁷⁴

Anlaşıldığına göre *el-Esedîye* adlı eser ayrıca Irak fıkıhı ile Malikî fıkhdının ortak noktalarına da temas etmektedir. Irak ekolünün bir kısmı gerçek meseleler üzerinden şekillense de genel olarak muhtemel meselelere yer verildiği görülmüştür. Nitekim Irak'ta edindiği bu birikimi Mısır'da görüştüğü İmam Malik'in talebelerine aktarmak suretiyle meselelere çözümler üretti. Daha sora görüşlerinden istifade ettiği İbnü'l-Kâsım'dan Mâlik'in içtihatlarını öğrenmiş ve onu canlı Mâlik olarak nitelemiştir. Hanefî mezhebinin usul ve fûruuna vakıf olan Esed b. Furât'la, İbnü'l-Kâsım ve Sahnûn gibi Mâlikîler içinde ilk sayılan bu şahsiyetlerin, ilmi mesaisinde söz konusu ekollerin karşılıklı olarak etkilendikleri görülmektedir. Henüz ikinci asırda başlayan bu iletişim, tarihi süreç içerisinde dinamik olarak devam etmiştir. Daha sonraki dönemde mukayeseli olarak aktarılan mezhep anlayışları bu durumun canlı örneği olduğu ifade edilebilir.⁷⁵

2.1.5. Hocaları

Birçok ilim dalında eserler veren Karâfî, fûru', usûl, mantık, lûgat, belâğat ve kelim gibi çeşitli ilim dallarında birçok âlimden ders almıştır. Derslerine iştirak ettiği hocaları farklı kaynaklardan öğrenmekteyiz. Söz konusu hocaları hakkında tafsilata girilmeksizin genel olarak bilgi verilecektir.

⁷⁴ Kaya, "Mâlikî Mezhebi" 17/519-535.

⁷⁵ Habergetiren, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (Haziran 2012), 270-271.

1. *Ebû'l-Ulâ İdris*: Karâfî'nin babası olan bu âlimin, ölüm tarihi ve hayatına dair araştırdığımız kadarıyla kaynaklarda bilgi bulunamamıştır. Fakat öğrencisi Bekkûri babasının büyük bir şeyh olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶

2. *Ebû Amr Cemal'din Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus*: Hicri 570'te Mısır'ın Yukarı Saîd adlı yerin Kûs'a ait İsnâ nahiyesinde doğdu. Aile kökleri Tiflis'e dayanmaktadır.⁷⁷ Fıkıhtaki yeri İbn Haldûn tarafından anlatırken *el-Muhtasar* isimli eseri zikredilmiştir. Zira bu eser Mağrib'de mezhebin önemli bir telifi olduğu ve uygulandığı belirtilmiştir.⁷⁸

3. *Ebû Muhammed Hüsrevşâhi*: Razi'nin talebesi olan bu şahsiyet Şâfi fikhı ve usul ilminde önde olan âlimlerdendir. Özellikle Karâfî'nin maslahât görüşlerinin oluşmasında önemli bir yere sahiptir.⁷⁹

4. *Ebû Abdullah Efdaluddin el-Hûneci*: Şâfi mezhebine mensuptur ve Mısır'dayaşamıştır. Akli ilimlerde mâhir oluşu “uzun el” kinayesiyle ifade edilmiştir. Mantık ve tıp ilmi özel uğraş alanlarından birisi olmuştur.⁸⁰

5. *İbn Ebi Fadl el-Mürsi*: Tefsir, hadis ve dil alanında kendini yetiştirmiş çok yönlü ve ilmen birikimli bir âlimdir. Şâfi mezhebine mensuptur.⁸¹

6. *İzzettin İbn Abdüsselam*: Tam ismi Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebî'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî'dir. Hicri 577 veya 578'de

⁷⁶ Ebu Abdullah Muhammed b. İbrâhim El-Bekkûri, *Tertibü'l-Furûk li'l-Karâfî ve ihtisâruhâ*, thk. Ömer bin Abbâd (Fas: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 19.

⁷⁷ Hulusi Kılıç, “İbnü'l-Hâcib”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/5-58.

⁷⁸ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Derviş, (Dımaşk: Mektebetü'l-Hidâye, 2004/1425), 1059; Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestîrî. *Şeceretü'n-nûri 'z-zekiyye fî tabatâti'l-Mâlikîyye*. ta'lik Abdül Mecid Hayâlî, 1 bs. (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003), 1/326-327.

⁷⁹ Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, thk. Dr. Mahmud Muhammed Tanâhî vd. (y.y.: Hicr li't-tebâ'ati ve'n-Neşr ve't-tevzi', 1413/1992), 161-162.

⁸⁰ Sübkî, *Tabakât*, 8/105-106.

⁸¹ Sübkî, *Tabakât*, 8/69.

Dimâşk'ta dünyaya geldi. Benî Süleym aşirerinin bir ferdi olarak el-İzz kısaltılmış ismiyle tanınmıştır. Öğrenime geç başlamış ve peşinden eş-Şîrâzî'nin *et-Tenbih* isimli eserini ezberlemiştir. Başta fıkıh, tesfir olmak üzere İslâmi ilimlerin birçoğunda söz sahibi olma yetkinliğini gösteren İbn Abdisselam özellikle usûl ve makâsıd açısından döneminin öncüsü olmuştur.⁸²

7. *Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî*: Aile kökleri Suriye'ye dayanan Münzirî hicri 581'de Kahire'de dünyaya geldi. Babası tarafından henüz küçük yaşına rağmen hadis öğrenimine teşvik edilmiştir. Babasının vefatından sonra da hadis derslerine devam etmek suretiyle kendini yetiştirdi. Şâfiî bir âlim olan Münzirî hadis ve tarih ilimleri yönüyle temâyüz etmiştir.⁸³

8. *Şemsüddin el-Makdisî*: Asıl adı Muhammed b. İbrahim b. Abdulvâhid el-Makdisî'dir. Kâhire'de kadılık yapmıştır. Görevli olduğu mahkemede Hanbelî mezhebinin fikhî ilkelerine göre hüküm vermiştir.⁸⁴ Aynı zamanda bu durum Karâfî'nin diğer mezhepler hakkında bilgisinin olduğunu ortaya koymaktadır.

9. *Şerif Kerekî*: Asıl ismi Muhammed b. İmran b. Musa el Hüseyini olan Kerekî, Mâlikî mezhebine mensupdur. Bununla beraber Şâfi fikhında söz sahibi olduğu söylenmiştir. Zamanında otuz ilimde mahir olduğu zikredilmiştir. Mağrip'ten Mısır'a geldikten sonra İzzeddin b. Abdüsselam'dan Şâfiî fikhını öğrenmiştir.⁸⁵

2.1.6. Öğrencileri

Karâfî, yaşadığı dönem içerisinde adından söz ettirecek şekilde özellikle fıkıh ve usûl olmak üzere, farklı birçok ilim dalında çalışmalar yapmıştır. Bu dönem içerisinde öğrenmiş ve öğretmekten geri durmamıştır. Kendisinden sonra birikimini aktaran birçok yetkin öğrenci yetiştirmiştir.⁸⁶ Bunların en meşhurları şunlardır.

⁸² Hacı Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/284-287.

⁸³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/30.

⁸⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/296.

⁸⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/326.

⁸⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/94-95; Apaydın, "Karâfî", 24/394-401.

a. *Takıyüddin Abdurrahman b. Abdülvehhâb*: Hem ilim öğrenmek hem de iâşesini temin etmek için büyük gayret göstermiştir. Karâfi'nin yanında usûl derslerine katılmıştır. Şâfi bir fakih olup, mezhep içerisindeki yeri büyüktür.⁸⁷

b. *Cemâlettin el-Ermenti*: Muhammed b. Hüseyin Karâfi'nin usûl derslerine katılmıştır.⁸⁸

c. *Ebû Abdullah el Bekkûri*: Karâfi'nin *el-Füruk*' unu tertip etmesiyle tanınan Endülüslü talebesidir. Adı tam olarak Muhammed b. İbrâhim el- Leysi şeklindedir.⁸⁹

d. *Şihâbeddin el-Merdâvî*: Karâfi'den öğrenim görmüş ve usul derslerine katılmıştır. Kıraat ilminde insanların kendisinden yararlandığı bir şahsiyettir. Hanbeli fıkıh ekolü fakihlerindendir.⁹⁰

e. *Nâsuriddin el-Bekrî*: Muhammed b. Avad b. Abdilmelik Karâfi'den usûl dersleri almıştır. Mâlikî mezhebine mensuptur.⁹¹

f. *Zeyneddin es-Sübkî*: Asıl adı Abdülkâfi b. Ali b. Temmâm olarak geçmektedir. Şâfi ülemâsını tanıtan en geniş biyograf kitabı olan *Tabakâtü'l-kübrâ*'yı telif eden Sübkî'nin dedesidir. Mısır'da yargı alanında hizmet etmiş, İmam Karâfi'nin ders halkasında bulunmuş ve usûl derslerine katılmıştır.⁹²

g. *İbn Râşit el-Kafsî*: Asıl adı Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh' dır. Mâlikî mezhebinin önde gelen şahsiyetlerinden ve Karâfi'nin en tanınmış öğrencilerinden

⁸⁷ Sübkî, *Tabakât*, 8/172-175.

⁸⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dürerül'-kâmine*, (Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Osmâniyye: Haydarabad, 1972/1392), 5/169.

⁸⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/316.

⁹⁰ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, 21 cilt, 1 bs. (y.y.: Dâru'l-Hicr, 1997/1418), 18/307; Safedî, *el-Vâfi*, 3/228.

⁹¹ İbn Hacer, *Dürerül'-kâmine*, 5/386.

⁹² Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/331-332.

birisidir. Usûl ve fıkıh derslerine devam edip icâzetini aldığı belirtilmiştir. Kendisinin Tunus’lu olduğu nakledilmiştir.⁹³

ğ. *Sadreddin es-Sübkî*: İsmi Yahya bin Al bin Temmâm’dır. Döneminde Mısır’da mahkemelerde görev yapmıştır. Karâfî’nin fıkıh usulü derslerine katıldığı belirtilmiştir.⁹⁴

h. *Gâzi bin Osman bin Hıdır el-Ensârî*: Şâfiî Öğrencilerindendir. Kendisinden rivayette bulunmuştur.⁹⁵

ı. *Şemsüddin İbnü Adlân el-Kinânî*: Asıl adı Muhammed b. Ahmet b. Osman’dır. Karâfî’nin, usûl derslerine katılmış olup, Mısır’ın Şâfiî fıkıhçılarından. ⁹⁶

i. *Fahreddin el-Kureşî*: Karâfî’den usûl dersi alan öğrencilerinden birisidir. Kahire ve İskenderiye’de önemli yargı görevlerinde bulunmuştur. Şâfiî fıkıh anlayışına mensuptur.⁹⁷

j. *Ebû İshak el- Matmâtî*: Cezayir’den ilim için gelen öğrencisidir. İsmi tam olarak İbrahim b. Yahlef b. Abdüsselâm şeklindedir. Mısır ve Şam’daki ilim ortamından ve alimlerden istifade etmiştir. Karâfî’den mantık ve cedel ilimlerini ta’lim etmiştir.⁹⁸

k. *Esîrüddin Ebû Hayyân en-Nahvî*: Meşhur dil bilginidir. Zamanının çoğunu okuma ve yazmaya ayırmıştır. Berberî kabilesinin bir ferdidir. Esîrüddin lakabını kullanan Ebû Hayyan çeşitli nisbelerle anılmıştır. Bunlardan en tanınanı Nahvî olan nisbesidir. Kendisini başta dile ait alanlar olmak üzere çeşitli ilim dallarında uzman olacak kadar

⁹³ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/328-329, Vekîlî, *el-İmâm*, 1/234, 242.

⁹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/259.

⁹⁵ İbn Hacer, *Dürerül’-kâmine*, 4/253.

⁹⁶ Ziriklî, *el-A’lâm*, 5/326.

⁹⁷ İbn Hacer, *Dürerü’l-kâmine*, 5/498.

⁹⁸ Ahmed Bâbâ Ebu’l-Abbâs Ahmed b. et-Tinbuktî, *Neylû’l-İbtihâc bi Tatrîzi’d-Dîbâc*, 2 bs. (Trablus: Dâru’l-Kâtib, 2000), 38-39.

derinleştirdi.⁹⁹ Karâfi'den ders alan öğrenciler genel olarak kendisinden usul dersleri almışlardır.¹⁰⁰

2.1.7. Eserleri

Çok yönlü ilmi birikimi olan Karâfi'nin, kendisinden sonraki çalışmalara kaynak teşkil eden eserlerini dört kategoride değerlendirmek mümkündür. Tez kapsamından zaman zaman atıf yapılan söz konusu eserlerle ilgili çokça detaya girmeden yeterli sayılabilecek ölçüde izah verilecektir.

2.1.7.1. Tevhid İlmiyle İlgili Eserleri

a) *el-Ecvibetü'l-Fâhira ani'l-es'ileti'l-Fâcira*: Yaşadığı dönem içerisinde Yahudi, bilhassa Hristiyanlara karşı cevap vermek için yazılmıştır. Mevzu bahis bu telifde gayr-ı müslimlerin İslam ile ilgili birtakım iddiaları çürütülmektedir.¹⁰¹ Eserin Karâfi'ye nispeti kesindir. Çünkü eseri neden yazdığını bizzat kendisini ortaya koymuştur. Bununla beraber başta İbn Ferhûn olmak üzere birçok biyografi yazarı tarafından söz konusu bu eser kendisine nispet edilmiştir.¹⁰²

b) *el-İnkâd fî'l-i'tikâd/el-İntikâd fî'l-itiâd*: Bu eserle birçok temel itikad konuları ele alınmış ve inançla ilgili meseleler izah edilmiştir. Kendisi bir kısım eserlerinde söz

⁹⁹ Vekîlî, *el-İmâm*, 1/235, 2/7, 184.

¹⁰⁰ Muhammed b. Sadık Türkî, “en-Nezâirü'l-fikhiyye fî Kitâbi li'l-Karâfi” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1428-1429), 60.

¹⁰¹ Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfi, *el-Ecvibetü'l-fâhira ani'l-es'ileti'l-fâcira*, thk. Mecdi Muhammed eş-Şehâvî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 2005/1426), 123, 126, 142, 161.

¹⁰² İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1/237; Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi el-Meşhur bismi Hâcî Haliyfe, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*, (Bağdat: Mektebetü'l-Mesnâ, 1941m.), 1/1; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn fî esmâi'l-müellifîn ve âsâri'l-musannifîn*, (Beyrut: Dârü ihyâü't-Türâs, 1951.), 1/99.

konusu bu çalışmaya dikkat çeker.¹⁰³ Ayrıca bazı biyografi çalışmaları da bu eseri Karâfi'ye nispet ederler.¹⁰⁴

c) *Şerhu'l-Erbe'in li Fahreddin er-Râzi*: Karâfi tarafından telif edilen en değerli çalışmalardan birisidir. Adından da anlaşıldığına göre Râzî tarafından yazılan *Erbaîn fi Usûli'd-Dîn* isimli eserin üzerine yapılan şerh çalışmasıdır. Söz konusu bu şerh çalışması hicri 1353'te Haydarabad'da yayımlanmıştır. Ayrıca Karâfi bir kısım çalışmalarında bu esere atıflar yapmaktadır.¹⁰⁵ Eser bir kısım yazarlar tarafından Karâfi'ye nispet edilmektedir.¹⁰⁶

d) *Edilletü'l-vahdâniyyeti fi'r-reddi ala'n-nasrâniyyeti*: Bir kısım yazarlarca Karâfi'ye ait olduğu şüphe ile karşılanan bu eser, kimilerine göre “*el-Ecvibetü'l-Fâhira*” ın farklı başlıkla yeniden adlandırılmasıdır.¹⁰⁷ Mevzu bahis bu çalışmanın Karâfi'ye ait olduğu nakledilmiştir.¹⁰⁸ Karâfi ve eserleri ile ilgili araştırmaları bulunan Vekîlî söz konusu bu eserin Karâfi'ye ait olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁹

e) *el-İstibsâr fimâ tûdrikühü'l-ebsâr /Fimâ yûdrekühü bil-ebsâr*: Bu çalışma Müslüman olmayan unsurlar tarafından ortaya atılan bir takım itikâdi sorunlar ve sorular etrafında yazıldığı kitabın önsözünde belirtilmiştir. Ayrıca bu kapsamda gelen sorulara cevaplar verildiği belirtilmiştir.¹¹⁰ Karâfi, bu eseri el-ihkâm'ın usulü olan

¹⁰³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 13/235; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî el-Karâfi, *el-İstiğnâ fi'l-istisnâ (fi ahkâmî'l-istisnâ)*, thk. Tâha Musin (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1938/1402), 263.

¹⁰⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/237; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifin*, 1/99.

¹⁰⁵ Karâfi, *el-İstiğnâ*, 363; *el-Furûk*, 3/53; *el-Ecvibetü'l-fâhira*, 63.

¹⁰⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*ü'l-müzheb, 1/237; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifin*, 1/99.

¹⁰⁷ Vekîlî, *el-İmâm*, 2/264- 265.

¹⁰⁸ Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifin*, 1/99.

¹⁰⁹ Vekîlî, *el-İmâm*, 2/271-273.

¹¹⁰ Vekîlî, *el-İmâm*, 2/271-273.

soru-cevap şeklinde yazmıştır. Birçok biyografi yazarı eseri kendisine nispet etmiştir.¹¹¹

2.1.7.2. Fıkıh Usûlü Eserleri

a) *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl li'r-Râzi*: Karâfi'nin ilk eserlerden birisidir. Eser Razi'nin daha önce yazdığı *el-Mahsûl* adlı kitabın şerhi olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca Karâfi, Mahsûl'un diğer muhtasarlarını da gözetererek bu çalışmayı yapmıştır.¹¹² *Nefâis*, Karâfi'nin usûl ile ilgili görüşlerini derli toplu bir araya getiren önemli bir eseridir.¹¹³ *Nefâis*'in Karâfi'ye ait olması hususu tartışma yapılmayacak kadar açıktır. Karâfi diğer eserlerinde¹¹⁴ atıf yaparak bunu göstermiştir.¹¹⁵

b) *Tenkîhu'l-fusûl fî 'ilmi'l-usûl*: Aynı zamanda *ez-Zehîra* 'nin ilk cildinde mukaddime olarak yer alan bu çalışma Karâfi'nin ifadelerinden aynı zamanda müstakil bir eser olarak tasarlandığı anlaşılmaktadır. Mevzu bahis eserde mevcut usûl konularından farklı olarak kendinden önceki fıkıh telifâtını özetlediğini ve önceki eserlerinde mevcut olmayan konu ve kaideleri kazandırdığını belirtmiştir.¹¹⁶ Karâfi, bu çalışma ile mezhebinin ve İmam Malik'in fıkıh usulündeki hususları açıklığa kavuşturduğunu ifade etmiştir.¹¹⁷ Birçok biyografi yazarı eseri kendisine nispet etmiştir.¹¹⁸

¹¹¹ Eser İbn Ferhûn'da *el-İstîbâs fî mudrekâti'l-ebzâr* ismiyle geçmektedir. İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1/238; Tağriberdi, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/234; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, 6/147; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/67; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/99.

¹¹² Karâfi, *Nefâis*, 1/97.

¹¹³ İyâz b. Nâmi es-Sülemî, *Şihâbettin el-Karâfi: Hayâtuhû ve ârâuhû'l-usûliyye*, (Riyad: Mektebetü'r- Rüşd, ts.), 52-53.

¹¹⁴ Karâfi, *el-İstiğnâ*, 360; *el-Furûk*, 1/43; *el- 'Ikdu'l-manzûm*, 2/69; *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 26, 44, 49, 87.

¹¹⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1/ 237; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, 6/147; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1615; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/99.

¹¹⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/55.

¹¹⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/39.

¹¹⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1/237; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6/147; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/499; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/99; Muhammed b. Muhammed b. Ömer

c) *Şerhu tenkihi 'l-fusûl: Tenkih* ' adli esere Karâfi tarafından yazılan şerhtir. Bu telifin mukaddimesinde insanların *ez-Zehîra 'nin* mukaddimesi olan *Tenkîhu 'l-fusûl* 'e önem vererek *ez-Zehîra* 'dan çıkardıklarını görmüştür. Dolayısıyla bu esere alıntı yapmadan, kendisinin bildiği maksatları izah etmek için gerekli gördüğü bir kısım faydalı bilgileri eklediğini belirtmiştir.¹¹⁹ Karâfi'nin ifadelerine göre ileri yaşlarda bu eseri kaleme almıştır.¹²⁰ İlminin zirve noktasında yazılan bu eser usûl konularını ele alışı ve işleyişi bakımından doyurucu görülmüştür.¹²¹

d) *el-İhkâm fî temyîzi 'l-fetâvâ 'ani 'l-ahkâm ve tasarrufâtî 'l-kâdî ve 'l-imâm*: Karâfi, eserde Hz. Peygamber'in tasarrufları hakkında sistemli bir tasnif yapılmıştır. O'nun yaşadığı dönemde zaman zaman verilen farklı fetvalar ve mahkemede kararlaştırılmış ancak nakzî mümkün olmayan hükümlerle, devlet başkanının ve hâkimlerin kararları arasındaki farkları ortaya koymak üzere bu kitabı yazmıştır.¹²² Eserin *Karâfi* 'ye ait olması konusunda hem biyografi yazarları hem de eser üzerinde tahkik çalışması yapanlar hemfikirlerdir.¹²³

e) *el-Furûk: Envârü 'l-Burûk fî Envâi 'l-Furûk*: Eserleri içerisinde farklı bir yeri olan bu çalışmada fıkıh eserlerinde dağınık şekilde var olan fakat usûl kitaplarında bulunmayan kaideleri derleyerek, ayrıca küllî kaideleri alarak telif etmiştir. Bu çalışma yazılış metodu yönünden diğerlerinden farklıdır. Eser bilgi değeri derinliği ve metodu bakımından son derece önemlidir. Bu çalışmada birbirine yakın kavramlar arasındaki farklar gösterilmiştir. Ancak furû' hükümlerle ilgili farklara değil de kavâid

Mahlûf el-Münestîrî, *Şeceretü 'n-nûri 'z-zekiyye fî tabakâtî 'l-Mâlikiyye*, Ta'lik Abdül Mecid Hayâlî, (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye: Lübnan, 1424/2003), 270.

¹¹⁹ Davut İltaş, "Tenkîhu 'l-Fusûl", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/453-454.

¹²⁰ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi 'l-fusûl*, 460.

¹²¹ İyâz b. Nâmî es-Sülemî, "Eserü'l-Karâfi fî 'd-dirâsâtî 'l-usûliyye", *Mecelletü Câmîati 'l-İmâm Muhammed b. Suud*, sayı 1 (1409), 47-82.

¹²² Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfi, *el-İhkâmü fî temyîzi 'l-fetâvâ 'ani 'l-ahkâm ve tasarrufâtî 'l-kâdî ve 'l-İmâm*, thk. Ebu'l-Fettah Ebû Gudde (Beyrut: Daru'l-beşâiri'l-İslâmiyyeti'li'tebâati ve'n-neşri ve't-tevzi ', 1416/1995), 3-4.

¹²³ Karâfi, *el-İhkâm*, 19.

hususundaki farklar beyan edilmekle diğer benzer teliflerden farklı olmuştur.¹²⁴ Bu esrede Karâfi tarafından yaklaşık 214 farktan bahsedilmektedir. Ancak bunları beyan ederken incelediği kaidelerle ilgili farklar, *ez-Zehîra* 'de dile getirdiği ve *el-İhkâm* 'da zikrettikleri göz önüne alındığında farkların sayısı 548'i bulmaktadır.¹²⁵ Karâfi'nin *ez-Zehîra Nefâisu'l-Usûl* ve *el-İhkâm* gibi eserlerindeki ifadelerinden ve bu eserlere yaptığı atıflardan, *el-Furûk*, 'u söz konusu bu kitaplardan sonra yazdığı ortaya çıkmaktadır.¹²⁶

f) *el-İkdu'l-Manzûm fi'l-Husus ve'l-Umûm*: Bu eser usûl'de bulunan *umum-husus* mevzusunu münhasıran en geniş halde işleyen bir çalışmadır. Karâfi bu eserde 25 başlıkta *umum-husus* meselesi lügat ve usûl bakımından incelemiştir. Daha sonra bu hususları fıkhi meselelerle örneklemiştir ve kaideler ortaya çıkarmıştır.¹²⁷ Müellif bu eserde kendine ait, *İstiğna*, *Nefais*, *Tenkih* ve *Şerhu't-Tenkih* gibi bazı çalışmalarına atıfla yapmıştır.¹²⁸ Biyografi yazarlarının birçoğu eseri Karâfi'ye nisbet etmektedir.¹²⁹

g) *el-İhtimâlâtü'l-mercûha*: Razi'nin *el-Mahsûl* 'ünde bulunan ve lafza âriz olma ihtimâli bulunan 10 husus üzerine, bu eseri yazmıştır. Bir kısım biyografi yazarları söz konusu bu eserin Karâfi'ye ait olduğunu belirtmişlerdir.¹³⁰ Ayrıca Ebû Gudde ve Mahmut Arnûs gibi Karâfi muhakkikleri de söz konusu kitabın kendisine ait olduğunu belirtmişlerdir.¹³¹

¹²⁴ Karâfi, *el-Furûk*, 1/9.

¹²⁵ Karâfi, *el-Furûk*, 1/11.

¹²⁶ Karâfi, *el-Furûk*, 1/11; 3/84.

¹²⁷ Sülemî, *Eseru'l-Karâfi*, 54-55.

¹²⁸ Karâfi, *el-İkdu'l-Manzûm*, 1/187, 2/138, 208, 2/69, 380.

¹²⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/238; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1153; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/99; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/270.

¹³⁰ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/238; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/99;

¹³¹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısri el-Karâfi, *el-ihkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-akkâm ve tasarrufâtü'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Mahmûd Arnûs, 1 bs. (Kâhire: Matbaatü'l-Envâr, 1938/1357), 27.

i) *Ta'likât ale'l-Müntehab*: Mahsûl'ün şerhi olan el-Müntehab üzerine yapılmış bir çalışmadır. Ancak Müntehab'ın kim tarafından yazıldığı hususu tartışmalıdır. Genel görüşe göre eser Fahreddin Razi tarafından kaleme alınmıştır. Fakat Karâfi bu görüşü hocası Hüsrevşâhi'ye dayandırarak reddeder ve kitabın yazarının Ziyâuddin Hasen¹³² olduğunu söyler.¹³³ Bazı müellifler eserin Karâfi'ye ait olduğunu kaydetmişlerdir.¹³⁴ Mevzubahis eseri Karâfi'ye nispet eden bazı biyografi yazarları da olmuştur.¹³⁵

2.1.7.3. Fûru' Fıkıh Eserleri

a) *ez-Zehîra (fi'l-fikh)*: Bu eser, Mâlikî mezhebinde beş temel eser esas alınmak suretiyle telif edilmiştir.¹³⁶ Eserin yazılmasıyla birlikte mezhepte temel başvuru kaynağı olmuştur. On iki cilt halinde basılan *ez-Zehîra* fûru' fikhın bütün konularını içermiştir. Mukayeseli bir çalışma olan *ez-Zehîra birçok* mezhebin fıkıh görüşlerini içermektedir.¹³⁷

Şüphesiz Karâfi, bununla Mâlikî mezhebinin doğu ve batıda zamanla oluşan birikimini harmanlayarak mükemmel ve özgün bir çalışma çıkarmıştır.¹³⁸ Eser Karâfi tarafından telif edilmiştir. Zira birçok eserinde *ez-Zehîra* 'ya atıflar yapmaktadır.¹³⁹ Ayrıca birçok biyografi yazarı eseri Karâfi'ye nispet etmiştir.¹⁴⁰ Eserin baskılarının çoğu, yazım hataları ile doludur. Eser birçok kez yazılmış ve kitap halinde basılmıştır. Bazı bölümlerinde eksiklikler söz konusudur. Bununla birlikte farklı üniversitelerde yüksek

¹³² Bakabildiğimiz kaynaklarda ilgili bu şahıs ait bilgi bulunamamıştır.

¹³³ Karâfi, *Nefâis*, 1/96, 105-106; Salâh, *el-İmâm*, 172-173.

¹³⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/237; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/270.

¹³⁵ Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/234.

¹³⁶ Beş temel eserle ilgili Bkz. Mâlikî Mezhebinin Temel Kaynak Eserleri (forumduasi.com) [04.01,2024]

¹³⁷ Salâh, *el-İmâm*, 184.

¹³⁸ Vekîlî, *el-İmam*, 1/325.

¹³⁹ Ebü'l-Abbâs Şehâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî Karâfi, *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.) 166.

¹⁴⁰ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/237; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/270; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/825; Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara*, 1/293.

lisans ve doktora seviyesinde ilmi araştırmalara konu olmuştur. Karâfî tarafından kendi mezhebi bağlamında yazılan en kapsamlı ve düzenli çalışmalardan birisi olarak değerlendirilmiştir.¹⁴¹

b) *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*: Çalışmanın girişinde yazılış sebebini ifade eden Karâfî, bazı kavramlar arasındaki farkları netleştirme gayesi ile bu eseri yazdığını ifade etmektedir. Buna göre eser on bölümden meydana gelmiştir.

Eser kapsamında niyet, irâde vb. terimlerle ilgili farklar, incelikler ortaya çıkarılmak istenmiştir. Ayrıca niyet hususunda istifhamları cevaplandırmak ve bu mevzu etrafında oluşan karışıklıkları çözmek amacıyla yazılmıştır.¹⁴² Diğer te'lifâtında olduğu gibi birçok biyografi yazarı eseri *Karâfî*'ye nispet etmektedir.¹⁴³

c) *el-Beyân fîmâ eşkele mine't-teâlikve'l-eymân*: Bu kitap, fıkhi sorunların bilhassa lügatla ilgili alanlarda yalnız ehlinin ortaya koyacağı nitelikte ince ve detaylı meseleleri belirlemeye yönelik yazılmış bir kitaptır.¹⁴⁴ Söz konusu eserin *Karâfî*'ye aidiyeti kuvvetle ihtimâl dâhilindedir. Bir kısım tarih yazarları eseri kendisine nispet etmektedir.¹⁴⁵

d) *el-Yevâkît fî ahkâmi'l-mevâkît*: İbâdet zamanları, ayın hareketleriyle alakalı sorunların işlendiği bir çalışmadır. Dolayısıyla birçok ilim dalını içinde barındıran konuları muhtevidir. Belli başlı bir kısım biyografi yazarları eseri *Karâfî*'ye nispet etmektedirler.¹⁴⁶

¹⁴¹ Salâh, *el-İmâm*, s. 487-489.

¹⁴² Salâh, *el-İmâm*, 487-489.

¹⁴³ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/237; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/270; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/21; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/270; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/99.

¹⁴⁴ Boynukalın Şenkardeşler, “*Karâfî'nin Usûl Anlayışı*”, 95.

¹⁴⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/2; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 38; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/99.

¹⁴⁶ Karâfî, *el-Furûk*, 3/471, 1/237; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/99; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/95.

e) *Şerhu'l-Cellâb*: “*Et-Tefri'fi'l-furû'il-fikhiyye*”¹⁴⁷ isimli eseri üzerine yazılan bir şerhtir. Tabakat müellifleri söz konusu bu eseri Karâfi'ye nispet ederler.¹⁴⁸ Eserle ilgili yazma ya da matbu herhangi bir nüshaya ulaşılamamıştır.¹⁴⁹

f) *el-münciyât ve'l-mûbikât fi fikhi'l-ed'ie*: Kitap isminden anlaşıldığı gibi konusu, edildiğinde caiz olan ya da yapıldığında mekruh veya haram sayılan dualar ve bunların hükümlerinin ne olduğudur. *ez-Zehîra ve el-Furûk*,’ta bu esere atıf yapılmaktadır.¹⁵⁰ Birçok biyografi yazarı eserin Karâfi'ye ait olduğunu belirtmişlerdir.¹⁵¹

g) *Şerhu't-Tehzîb*: Bu eser “*Tehzîbi'l-Müdevvene*”¹⁵² adlı eserin şerhidir. Eser biyografi yazarlarınca Karâfi'ye nispet edilmektedir.¹⁵³

i) *el-Bâriz li'l-kifâhi fi'l-meydân*: Birçok biyografi yazarı yazarlar eserin Karâfi'ye ait olduğunu belirtirler.¹⁵⁴ Vekili çalışmanın başlığına bakarak eserin cihatla ilgili olma ihtimâlinde bahseder.

2.1.7.4. Dil ile İlgili Eserler

a) *el-İstiğnâ fi'l-istisna*: Arap dilinde istisna mevzusunu dil, gramer ve usûl yönünden ortaya koyan bir çalışmadır. Karâfi, Nefâis’de bu konu bağlamında meselelere muttali

¹⁴⁷ Eser İbnü'l-Cellâb’a aittir. Mâlikî mezhebi fıkıhçılarından. Ahmet Özel, “İbnü'l-Cellâb”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/538-539.

¹⁴⁸ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1/237; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/99; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/270.

¹⁴⁹ Âdil b. Abdulkâdir b. Muhammed Veli Kûte, *el-Kavâid ve'd-davâbitü'l-fikhiyyeti'l-Karâfiyye: Zümretü't-temlikâti'l-mâliyye*, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2004/1425), 1/154.

¹⁵⁰ Karâfi, *el-Furûk*, 1/263, 4/395; *ez-Zehîra* 2/ 46.

¹⁵¹ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1/237; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/99; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/270.

¹⁵² Berâziî (430/1039) tarafından yazılan Mâlikî furu’ eseridir.

¹⁵³ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1/237; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/99; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/270.

¹⁵⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1/238; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/99; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/270.

olduğunu ancak bunları Nefâis'e almadığından bahsederken daha sonra bu bilgilerin kaybolmaması için bu eseri yazdığını belirtir.¹⁵⁵ Söz konusu bu çalışmada Kur'ân'ın tamamından ve bazı hadislerden istisna örneklerini teker teker inceleyerek konunun anlaşılmasını ana kaynaklardan sağlamıştır.¹⁵⁶ Bu nedenle eser her ne kadar dil ilimlerini ilgilendiren meseleleri konu edinmiş olsa da örneklerinde ayet ve hadisler kullanılmıştır. Mevzu bahis Kitap'ta ayet ve hadislerin kullanılarak birçok fikhî soruna temas edilmesi nedeniyle fukahaya müracaatta önemli kaynak olmuştur.¹⁵⁷ Karâfî bu eseri yazarken bir kısım meselelerde hocası İzz b. Abdüsselâm'ın konu bağlamındaki görüşlerine yer vermiştir.¹⁵⁸ Karâfî birkaç telifinde bu esere atıf yapmaktadır.¹⁵⁹ Bununla birlikte söz konusu bu eserde Karâfî bir kısım eserlerine göndermeler yapmıştır.¹⁶⁰ Aynı şekilde biyografi yazarları da söz konusu bu eserin Karâfî'nin olduğunu kaydetmişlerdir.¹⁶¹

b) *el-Hasâ'is fî kavâ'idî'l-lugati'l-'Arabiyye*: Bu eser dil bilgisi kapsamında isim, fiil ve harf vb. kususlarda karışık ve zor olan konuları açıklamak üzere Karâfî tarafından yazılmış olup yirmi üç başlıktan meydana gelmiştir.¹⁶² Biyografi yazarlarından sadece Ziriklî'nin eseri Karâfî'ye nispet ettiği belirtilmiştir.¹⁶³

c) *el-Kavâ'idü's-selâsûn fî ilmi'l-'Arabiyye*: Dil bilgisi konularını içeren kitaptır. Nahiv konularının yanında bazı sarf konularını da muhtevidir. Daha çok öğrencilerin pratik fayda elde edeceği şekilde gramer konularının hepsinin yerine seçilen birtakım

¹⁵⁵ Karâfî, *el-İstiğnâ fî'l-istisnâ*, 86.

¹⁵⁶ Boynukalın Şenkardeşler, “*Karâfî'nin Usûl Anlayışı*”, 97.

¹⁵⁷ Menderes Gürkan, “*Karâfî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri*” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990), 37.

¹⁵⁸ Vekîlî, *el-İmâm*, 2/350-355.

¹⁵⁹ Karâfî, *el-Furûk*, 3/312; *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 258.

¹⁶⁰ Karâfî, *el-İstiğnâ*, 360, 363, 704.

¹⁶¹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/237; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/99.

¹⁶² Boynukalın Şenkardeşler, “*Karâfî'nin Usûl Anlayışı*”, 97.

¹⁶³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/95.

konular etrafında kitap yazılmıştır.¹⁶⁴ el-Kava'idü's-selâsün'un Karâfi'ye ait olduğunu belirtilmiştir. Ancak söz konusu bu eser Brockelmann tarafından, el-Kava'idü's-seniyye fi esrâril-Arabiyye olarak isimlendirilmiştir.¹⁶⁵ Aynı şekilde Tâha Muhsin,¹⁶⁶ *Selâsün* isimli eserin o'na ait olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁷

d) *el-Ecvibetiü ani'l-es'ileti'l-vâride 'alâ hutabi İbn Nübâte*: Karâfi tarafından, yaşadığı dönem itibariyle İbn Nübâte'nin¹⁶⁸, yönetimin¹⁶⁹ yanında halkı teşvik etmeğe yönelik edebî ifadeleri içermektedir. Çalışmanın gayesi edebî heyete sorulanları cevaplamaktır. Bir kısım biyografi yazarları el-Ecvibe'nin Karâfi'ye ait olduğunu belirtmişlerdir.¹⁷⁰ Aynı şekilde "*İhkâm*" muhakkikleri Mahmûd Arnûs ve Ebû Gudde de eseri Karâfi'ye nispet etmişlerdir.¹⁷¹

Eserlerinin birçoğunun yazım tarihleri bulunmayan Karâfi genelde, bir konu hakkında bilgi verirken önceki çalışmalarına göndermeler yaparak eserlerinin kronolojisine işaret etmiştir. Bu durum birçok eserin tespîtime yardımcı olmuştur. Nitekim "*el-Ümniyye*" adlı eserde "*ez-Zehîra*" ya atıflar yapıldığından "*ez-Zehîra*" nin, "*el-Ümniyye*"den önce yazıldığı tespit edilmiştir. *el-Furûk* adlı eserinde meselelerle ilgili farklar hususundaki sırları daha önce bir kitapta ele aldığını belirttiğinden "*el-İhkâm*" isimli eserin "*el-Furûk*" tan önce yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Karâfi telif ettiği bütün

¹⁶⁴ Kûte, *el-Kavâid*, 1/138.

¹⁶⁵ Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arâbî*, çev. Muhammed Avnî Abdurraûf ve diğerleri (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, 1993), 4/121.

¹⁶⁶ Karâfi'nin "*el-İstiğnâ fi'l-istisnâ (fi ahkâmi'l-istisnâ)*" isimli eserinin muhakkiki.

¹⁶⁷ Karâfi, *el-İstiğnâ*, önsöz bölümü.

¹⁶⁸ Ebü Yahya Abdurrahim b. Muhammed b. İsmail b. Nübâte (374/984). Hamdâniler zamanında yaşamış önemli bir hatiptir. Hulusi Kılıç, "İbn Nübâte el-Hatib", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 232-233.

¹⁶⁹ Abdülkerim Özeydin, "Seyfüddevle el-Hamdânî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/35-36.

¹⁷⁰ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/237; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/99.

¹⁷¹ Karâfi, *el-İhkâm*, 27.

eserlerde öncesi-sonrası mevzu ilişkisi kurmak suretiyle birinden diğerine atıflar yapmıştır.¹⁷²

2.2. Ebû Hanîfe'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri

İslam fıkıh geleneğinin oluşum sürecinin temelini oluşturacak derecede etkisinin olduğunu kabul ettiğimiz Ebû Hanîfe'nin içtihat anlayışına temel olabilecek unsurları genel olarak değerlendirmeye çalışacağız. Bu kapsamda onun içtihatlarını etkileyen faktörleri belirlemede nesebi, yetiştiği zaman ve mekân, farklı yerlere çeşitli vesilelerle yaptığı yolculuklar, hocaları, eğitim anlayışı ve zamanın yöneticileriyle olan irtibatları önemli sayabileceğimiz hususlardır. Bu alt başlık kapsamında İslami ilimler tarihine önemli katkılar sağlamış Ebû Hanîfe'nin söz konusu etkisini ortaya koyan başta ilmi şahsiyeti olmak üzere bir kısım dinamikleri izah etmeğe çalışacağız.

2.2.1. Doğumu, İsmi ve Künyesi, Vefatı

Farklı yer ve bölgelere nispet edilen Ebû Hanîfe'nin doğumu ile ilgili de bir takım görüş ayrılığı bulunmaktadır.¹⁷³ Bu görüşlerden biri olan hicrî 80'de bu günkü Irak sınırları içerisinde Kûfe'de dünyaya geldiği söylenmektedir.¹⁷⁴ İslâm dini açısından fıkıhın gelişimine büyük katkısı olmuştur. Asıl ismi Numân b. Sâbit b. Zûtâ' dır. Kaynaklarda torunları tarafından iki farklı ismin kullanıldığı nakledilmiştir.¹⁷⁵ Bununla birlikte İbn Hacer el-Heytemî ismiyle ilgili torunlarınca rivayet edilen iki

¹⁷² Boynukalın Şenkardeşler, “*Karâfi'nin Usûl Anlayışı*”, 99.

¹⁷³ Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 cilt, Karaçi: Mir Muhammed Kütüb Hâne, ts.), 1/27; Abdülhay Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*, 1 bs. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406h), 41.

¹⁷⁴ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, 24 cilt, 1 bs. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmiyye, 1417h), 13/325-330; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 4 cilt, 1 bs. (Beyrut: Dârul-Kütübü'l-ilmiyye, 1998/1419), 1/126; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/27; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, (Beyrut: Dârul-Kütübü'l-ilmiyye, 1403/1982), 1/80-81.

¹⁷⁵ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, 2 bs. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985/1405), 2.

farklı ismin arasını cemetmiştir. Buna göre Zûta'nın diğer adının Numan olabileceğini ifade ettiği belirtilmiştir.¹⁷⁶ Ebû Hanîfe ya da İmâm-ı Âzam ifadeleriyle meşhur olmuştur.¹⁷⁷ Ebû Hanîfe'nin soyu ile ilgili diğer torunu İsmail, soylarının hiçbir zaman köle düşmediği Farslı ailenin üyesi olduklarını ifade etmiştir.¹⁷⁸ Bununla beraber Arap kökenine dayanmayan Ebû Hanîfe'nin, aslına dair bilgi bulunan kaynaklarda çeşitli bilgiler verilmiştir. Bu durumla ilgili olarak atalarının Farslara uzandığı¹⁷⁹, Kâbil'de yaşadığı¹⁸⁰, babasının İranlı annesinin Sind'li olduğu¹⁸¹, farklı bir kaynakta aslının Türklere dayandığı¹⁸² şeklinde nakiller bulunmaktadır. Ayrıca zayıf rivayetler de olsa onun, Arap olduğu ileri sürülmüştür. O'nun Türk olduğu Tirmizî ili sakinlerinden Zûta

¹⁷⁶ İbn Hacer Ahmed el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi'l-İmami'l-Âzam Ebî Hanîfe*, thk. Halil Muhyiddin Meys. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 22.

¹⁷⁷ Yahya b. Şeref Ebu Zekerriyya en-Nevevî, *Tehzibu'l-Esma ve'l-lügat*, 4 cilt. (Beyrut:

Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/216; Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, 13/323-454; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2 bs. (Beyrut: Risâle 1985/1405), 6/390; İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kamil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdü's-selam Tedmiri, (Darü'l-Kütübü'l-Arabi: Beyrut, 1997/1417), 5/164.

¹⁷⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 16; Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Dârü Sâdir: Beyrut, 1977), 5/405; Cemaleddin Ebî'l-Haccac Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Müessesetü'r-Risâle: Beyrut, 1980/1480), 29/445; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut vd. (Müessesetü'r-Risâle: y.y., 1985/1405), 6/390-395.

¹⁷⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 4/390; İbn-i Hacer Heytemî, *İmam Ebû Hanîfe Mevâhibü'r-Rahman fî Menâkıbi'l-İmam Ebî Hanîfeti'n-Nu'man*, çev. Manastırlı İsmail Hakkı (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2009), 103; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 3 bs. (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 3.

¹⁸⁰ Heytemî, *Mevâhib*, 103; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 5/405.

¹⁸¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 31.

¹⁸² Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 10/131; Vecdî Akyüz, *Dört Mezhep İmamı*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 18.

diye isimlendirilen bir Türk'ün torunu olduğu kaydedilmiştir.¹⁸³ Ayrıca İmam Â'zam'ın irade ve azmi nedeniyle Türk olduğu değerlendirilmiştir.¹⁸⁴ Ahmed Hamdi Akseki, onun Türk olduğuna işaret etmiştir.¹⁸⁵ Ayrıca İbrahim Agâh Çubukçu ve Neşet Çağatay, onun kökeniyle ilgili izahlarında Türk olabileceği hususunda değerlendirme yapmışlardır.¹⁸⁶ Fakat anlaşıldığına göre bu değerlendirmeleri sağlam ve kesin delillere dayandıramamışlardır.¹⁸⁷ Hatîb Bağdâdî tarafından onun kökünün Kabil, Babil, Aubar, Tirmiz ve Nesa gibi beldelere dayandığını nakledilmiş, başka bir görüşe göre de Irak'la Şam arasında topraktan geçimlerini temin eden Nebatîler'den olabileceği kaydedilmiştir.¹⁸⁸ Tabakat adlı eser “*Numan b. Sabit b. Zûta b. Mah, Teymullah b. Sa'lab kabilesine bağlıdır.*”¹⁸⁹ der. İsmi “*Numan b. Sabit b. Zûta b. Yahya b. Zeyd b. Sabit el-Ensârî et-Teymî-Teymullah b. Sa'leb*” şeklinde ifade edenler de olmuştur.¹⁹⁰ O'nun babası Yemen'den çıkarak Irak'a yerleşen Ezz kabilesinden olduğu da ifade edilmiştir.¹⁹¹

¹⁸³ Şemsettin Günaltay, *Türk Tarih Kongresi Kayseri Zabıtları* (Ankara: TTK Yayınları, 1933), 296.

¹⁸⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *Türk Tarih Korumu Kayseri Zabıtları*, 1 bs. (Ankara: TTK Yayınları, 1933), 287.

¹⁸⁵ Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Dini*, (Ankara: TDV Yayınları, 958), 44.

¹⁸⁶ İbrahim Agah Çubukçu ve Neşet Çağatay, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 2 bs. (Ankara: AÜ Basımevi, 1985), 155.

¹⁸⁷ Günaltay, *Türk Tarih Kongresi Kayseri Zabıtları*, 296; İzmirli, *Türk Tarih Korumu Kayseri Zabıtları*, 287; Akseki, *İslam Dini*, 44.; Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 155.

¹⁸⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/323.

¹⁸⁹ İbrahim b. Ali b. Yusuf Ebu İshak eş-Şirazî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbas, 1 bs. (Beyrut: Daru'r-râid el-arabî, 1970), 86

¹⁹⁰ Ahmed b. Ebik b. Abdullah Dimyatî, *el-Mustasfa min Zeyli Târîhi Bağdâdî lil Hâfız İbn Neccar el-Bağdâdî*, (Beyrut: b.y., ts.), 2/76.

¹⁹¹ Yahya b. İbrahim ez-Ezîdî es-Selmasî, *Menazilu'l-Eimmeti'l-Erbea Ebû Hanîfe ve'l-Malik ve's-Şafî ve'l-Ahmed*, thk. Mahmud bin Abdürrahmân Kadeh, 1 bs. (Riyad: Mektebetü'l-Melik fehdü'l-vataniyye, 200271422.) 163.

Ebû Hanîfe'nin vefatı ile ilgili olarak, hicrî 150, 151 veya 153 şeklinde çeşitli bilgiler mevcuttur. Fakat genel malûmat, hicrî 150 senesinde vefat ettiği şeklindedir.¹⁹²

2.2.2. İlmi Hayatı ve Kişiliği

Ebû Hanîfe'nin hayatı ile ilgili farklı anlayışlara sahip çeşitli çalışmalarda olumlu ve olumsuz birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca hayatı ve görüşlerini muhtevi bu çeşitli menkıbe ve rivâyetin, mezhep taassubu ve diğer muhtemel unsurlarca da beslendiği izahtan varestedir. Kendisi ticaretle meşgul olan bir ailenin ferdidir. İlim hayatına başlamadan evvel kumaş ticareti yapmıştır. İlim hayatı ile ticari ortaklığını sürdürdü. Bu şekilde kendisi maddi sıkıntı çekmediği gibi ihtiyaç sahiplerine ve öğrencilerine destek oldu.¹⁹³ Kûfe'nin Amr b. Hurey'de ticâretle uğraştığından kendine ait bir dükkân olduğu belirtilmiştir.¹⁹⁴

Henüz küçükken Kur'ân öğrenmeye başlayan Ebû Hanîfe, Kûfe'nin önemli âlimlerinden olan Ebû Amir Şa'bi ile görüşebilmiştir. Söz konusu karşılaşmadan etkilenmiş Şa'bi'nin tavsiyesiyle kalam, hadis, kıraat gibi ilimleri okumuştur.¹⁹⁵ Abdullah b. Cüz ez-Zebidî'den hadis dinlediği nakledilmiştir.¹⁹⁶ Nitekim birlikte Mekke'de bulundukları sırada babasıyla hadis istişâre meclislerinde bulunduğu nakledilmiştir.¹⁹⁷

Ebû Hanîfe fıkıh ilmine yönelişini şu şekilde nakleder: Okumaları kapsamında sürekli arayış içinde Kelam ilmine yöneldiğini belirtmiştir. Ancak bu alan yetkin olan birisinin her yerde konuşamayacağını düşünmüştür. Sonra sadece öğrencilere faydalı

¹⁹² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 94; Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, 15/583-584; Muvaḥḥik Ahmed el-Mekkî, *Menâkibu Ebû Hanîfe*, 1 bs. (Haydarabad: b.y., ts), 439-44; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/414; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 29/444; İbn Hacer el-Heytemî, *Hayrâtü'l-Hisân*, 153; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöglü, (Ankara: TDV Yayınları, 1962), 59.

¹⁹³ Uzunpostalıcı, "Ebû Hanîfe", 10/143-145.

¹⁹⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, 13/326.

¹⁹⁵ Mekkî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, 54.

¹⁹⁶ Hâyyun Reşid, *el-Mezâhibu ve'l-edyân fi'l-Irak*, 1 bs. (Bağdat: b.y., ts.), 67.

¹⁹⁷ Naci Maruf el-A'zamî, *Arubetu Ebî Hanîfe*, (Bağdat: b.y., 1985), 15.

olabileceğini düşündüğünden Belâğat ve Nahiv'e yönelmekten vaz geçtiğini belirtmiştir. Daha sonra Şiir ve Kıraat ilmine yönelmeği hedeflediğini ancak bu alanlarda da istenilen faydayı sağlayamayacağını düşünerek vaz geçtiğini belirtmiştir.¹⁹⁸

İlim yolculuğu kapsamında sürekli arayış içinde olan Ebû Hanîfe, İslam ve Müslümanlara en iyi nasıl faydalı olurum anlayışıyla hareket etmiştir. Bu anlayışla ilim öğrenmeğe gayret gösterdiğini bizzat kendisi şöyle ifade etmektedir:

Arayışını hep canlı tutan Ebû Hanîfe, sonra hadis ilmine yönelmesi gerektiğini açıklar. Ancak burada çokça hadis toplamanın gereği üzerinde düşünür ve bunun zor olduğunu ve uzun bir ömre ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Düşünce dünyasında aşama aşama hedefi olan fıkha yöneldiğinde her daim özelde fikhın ve genelde ilmin kişiyi yücelttiğini ifade etmiştir. Neticede ağırlıklı sosyal hayatı kapsamına alan ve fakihlerle meşâyihle ve basiret sahipleriyle ülfet etmeyi doğru yol olarak bildim ve fıkha yöneldim demiştir.¹⁹⁹

Ebû Hanîfe'de ilme ve fıkha yönelmede gayenin, dünya hayatını her yönüyle güzel kılmak ve ibâdetleri mükemmel yapmak şeklinde formüle edilmiştir. Ancak ibâdetleri ve dolayısıyla hayatın her alanını imar etmenin ise başta fıkıh olmak üzere İslâmî ve insânî ilimleri öğrenmekten geçtiği kaydedilmiştir. O'nun felsefesinde ilim olmadan ibâdet, ibâdet olmadan iyi yaşantının mümkün olmadığı ve dolayısıyla hayatın her alanının ilim tahsil etmeye bağlı ve bağımlı olduğuna vurgu yaptığı görülmektedir.²⁰⁰

Zehebî yukarıda ifade ettiğimiz muhtevayı Ebû Hanîfe'ye ve onun ilmi şahsiyetine uygun bulmayarak söz konusu bu tavrı riyaset beklentisi olan bir tavır olarak

¹⁹⁸ Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ûmemi ve'l-Mûlûk*, thk. Muhammed Abdulkadir. Âta vd. (Beyrut: Daru'l-Kübtübü'l-ilmiyye, 1992), 8/129-130; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemal fî Esmâ'r-Rical*, 29/425.

¹⁹⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ûmemi ve'l-Mûlûk*, 8/129-130; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemal fî Esmâ'r-Rical*, 29/425.

²⁰⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ûmemi ve'l-Mûlûk*, 8/129-130; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemal fî Esmâ'r-Rical*, 29/425.

nitelendirir.²⁰¹ Değerlendirmelerinin devamında Ebû Hanîfe'nin ağızından nakledilen rivayetin doğru olmadığını ortaya koyacak gerekçeleri sunmaya çalışmıştır.²⁰² Ebû Hanîfe, tâbiîn zamanında Irak'ta hocalarıyla bulunduğu ders ortamında kısa sürede tanınır olmuştur. O'nun düşünce dünyasının gelişmesine katkı yapmasını, her kesimden İslâm âlimleri tarafından farklı şekillerde ortaya konulmuştur. Bu anlamda Şâfiî'nin, fakihlerin Ebû Hanîfe'ye teşekkür borcu olduğunu anlatan “*İnsanlar fıkıhta Ebû Hanîfe'nin iyâlidir*”²⁰³ sözü onun fukaha indindeki yerini göstermeye yeterlidir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin, ilim halkasında bulunduğu farklı anlayışlarda olan hocaları da bulunmaktadır.²⁰⁴ Sahip olduğu maddi imkânlar onun, ilmen, ahlâken vb. insanî ve İslâmî yönden bağımsız hareket etmesine engel olmamıştır. Böylece Ebû Hanîfe, hem fikir hürriyeti adına yeterli nitelikleri elde etmiş, hem de görüşlerinin sosyal zeminde itibarı olmuştur.²⁰⁵ Hüküm verirken deliller sıralamasında,²⁰⁶ tâbiîn nesli ile ilgili olarak “*Onlar kadar benim de re'y ve hüküm verme hakkım vardır*” deyişiyle ilmi yetkinliğini ortaya koymuştur. Oluşturduğu geniş tabanlı istişâre meclisinde fikirlerin rahatça tartışılmasına imkân sağlamıştır.²⁰⁷

Ebû Hanîfe, eğitim faaliyetlerinde sadece fûru' öğretmekle kalmamış daha önemli olan usûlle ilgili ilkeleri de ortaya koymuştur.²⁰⁸ Bu yöntemle o, öğrencilerine hem fıkıhı

²⁰¹ Zehebî, Muhammed b. Ahmed Şemseddin, *Siyeru Â'lami'n-Nübelâ*, 9 bs. (Beyrut: b.y., 1939), 4/396-398.

²⁰² Zehebî, *Siyeru Â'lami'n-Nübelâ*, 4/396-398.

²⁰³ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntikâ' fî fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ'* Mâlik Ebî Hanîfe ve's-Şâfi'î, (Beyrut: Daru'l-Kübtübü'l-ilmiyye, ts.), 136.

²⁰⁴ Uzunpostalıcı, “Ebû Hanîfe”, 10/132; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 97.

²⁰⁵ Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyâtı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan (İstanbul: b.y., 1995), 1/84.

²⁰⁶ Bağdâdî, *Târih*, 8/368; Mekkî, *Menâkıb*, 1/89.

²⁰⁷ Bağdâdî, *Târih*, 14/47; Mustafa Sıbaî, *İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri*, çev. Halil Kendir (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2009), 495.

²⁰⁸ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 1 bs. (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 147.

öğretiyor hem de öğrendiklerinin ne kadar doğru olduğunu denetleyecek kuralları vermeye çalışıyordu. O, “Bizim düşüncemiz ve elde ettiğimiz en güzel görüş budur. Bundan doğrusunu bulan için muhakkak ki onun görüşü doğrudur.” demiştir.²⁰⁹

İmam Ebû Hanîfe’nin hadis rivayeti hususunda da çok titiz davrandığı nakledilmiştir. Onun hakkında, hadis az rivayet eden birisi değil, rivayetleri çok az tahdise uğrayan birisi denilmiştir. *el-Âsâr*’da²¹⁰ toplanan hadisler, onun bu sahadaki yetkinliğini göstermektedir. Dihlevî’nin (ö. 1176/1762) tespitiyle ortaya koyduğu hadis telakki metotları içerisinde olan istinbat, aslında Hz. Ömer, Hz. Ali vb. sahâbenin önde olanlarının uyguladığı bir metottur.²¹¹

Ebû Hanîfe derin fıkıh bilgisi ve oluşturduğu düşünce yöntemi ile, her zaman ve zeminde inandığını ve doğru bildiğini çekinmeden söyleyen, mücadelesini veren ideal ve cesarete sahip bir âlimdir. Onun yaşamı bu manada doğru bildiğinin mücadelesini vererek geçmiş, bu yolda birçok sıkıntı ve mahrumiyete sabırla dayanmıştır.²¹²

2.2.3. Hocaları

Ebû Hanîfe Kûfe’nin zengin ilim ortamında yaşamış bazı kaynaklara göre sahâbe dışında birçok meşhur hoca ile görüşmüş bunlardan ders almıştır. Menâkıb türü kitaplarda belirtilen hocalarının üç yüze yakın olduğu kaydedilir.²¹³ Ayrıca ilim tahsil

²⁰⁹ Bağdâdî, *Târih*, 13/352.

²¹⁰ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin, Hanefî fıkında delil olarak kullanılan ahkâm hadislerini topladığı eseri, İsmail Lütî Çakan, "el-Âsâr", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/460

²¹¹ Ebû Abdilaziz Kutbüddin Ahmed b. Abdirrahim b. Vecihiddin Dihlevî Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. Thk. Seyyid Sâbık, 2 Cilt, 1 bs. (Beyrut: Dâru'l-ciyl, 1427/2005), 1/223 vd.

²¹² Uzunpostalıcı, “Ebû Hanîfe”, 10/143-145.

²¹³ Mekî, *Menâkıb*, 38-48.

ettiği alanlara bakıldığında, hocalarının sayısı dört bin civarında olduğu nakledilmektedir.²¹⁴

Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesinin gelişimine Kûfe mektebinin önemli temsilcisi Abdullah b. Mes'ûd'la (ö. 32/652-53) onun öğrencilerinin katkısı olmuştur. İmam Şa'bî (ö. 104/722) ile çeşitli vesilelerle karşılaşarak hadis öğrendiği, zaman zaman muhatap olduğu Ebû Abdillâh Cafer-i Sâdık (ö. 148/765) gibi Caferi fıkıhçılardan ders aldığı aktarılmıştır.²¹⁵ Ayrıca babası tarafından Ebû İmrân en-Nehâî'nin (ö. 96/714) ders halkasına verdiği hocası Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738) vaktiyle Nehâî'nin gözde öğrencilerinden biri olmuştur. Fikir ve yöntem olarak hocası Nehâî'den önemli sayılabilecek bir kazanım elde eden Hammâd, farklı anlayıştaki hocalardan kazandığı ilim sonucunda, birikimiyle geleceğe dair zengin bir miras bırakmıştır.²¹⁶ Hammâd talebesi olan Ebû Hanîfe'yi sevdiği ve değer verdiği gibi²¹⁷, Ebû Hanîfe hocası Hammâd'ın yanına gittikten sonra sürekli yanında bulunmuş kıldığı bütün namazların ardından anne ve babasının yanında hocasına da dua ettiğini ifade edilmiştir.²¹⁸

²¹⁴ Mekki, *Menâkıb*, s. 37; 76-77; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Menâkıbü'l-imâmü Ebî Hanîfe ve Eshâbi*. Thk. Muhammed Zâid Kevserî- Ebu'l-Vefa el-Afğânî, 3 bs. (Hind: Lecnetü İhyâü'l-Me'ârifî'n-N'ümâniyye, 1408h.) 19.

²¹⁵ Ebû Hanîfe'nin diğer hocaları için bkz. Muvaffak el-Mekki, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 37; Zehebî, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 19; Muhammed Hamidullah, *İmâm-ı Azam ve Eseri*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Beyân, 2004), 22.

²¹⁶ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 76; Mehmed Özgü Aras, "Hammâd b. Ebû Süleyman", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/484; Mehmed Özgü Aras, *Ebu Hanîfe'nin Hocası Hammad ve fıkhi görüşleri*, 1 bs. (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.), 85-92.

²¹⁷ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, 2 bs. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985/1405.), 20; Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 15/457-458; Aras, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fıkhi Görüşleri*, 80-90.

²¹⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 15/457, 466; Aras, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fıkhi Görüşleri*, 93.

2.2.4. Öğrencileri

Ebû Hanîfe'nin ilim halkasına, Kûfe ve etrafından binlerce öğrenci katılmıştır. Bunlardan bir kısmı vefatına kadar onun yanında öğrenmeye devam etmiştir. Bu ders halkasından bazıları müctehid konumuna erecek kadar ilimde yetkin olmuştur. Bu durum Ebû Hanîfe'ye gelen meseleleri, söz konusu bu yetkin talebelerle çözüme ulaştırmada yardımcı unsur olmuştur. Torunlarından biri olan İsmail, onun öğrencilerinin adedinin “Bunlar otuz altı kişidir” dediği söylenmiştir. Bunlardan Yirmi sekizi kadı olarak hüküm, altısı ise fetva vermekte ehildir. Geri kalan ikisi ise Ebû Yûsuf ve Züfer'dir ki, onlar kadı ve müftüleri yetiştirirler demiştir.²¹⁹ Ebû Hanîfe'nin öne çıkmış talebeleri şunlardır: “Ebû Yûsuf (v. 182), Muhammed b. Hasan Şeybanî (v. 189), Züfer (v. 158), Hasan b. Ziyad Lü'lûî (v. 204), Abdullah b. Mübarek, Fudayl b. İyaz, Hafs, Hariğa b. Musab, Yahya b. Zekeriyya, Hibbân Mendel, Kasım b. Muan, Âfiye, İbrahim Fezarî.”²²⁰ Biz bu alt başlık kapsamında talebelerinden birkaçı hakkında detaya girmeden izahta bulunacağız. Söz konusu bu öğrenciler telif ettikleri eserler aracılığıyla, Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin yayılmasında ve aktarılmasında önemli

a. Ebû'l-Hüzeyl Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays: Babasının görevi nedeniyle hicri 110'da İsfahan doğdu.²²¹ Babası, Temîm soyundan Anber oğullarına mensuptur. Vaktiyle Basra'da oturan önemli bir ailenin üyesidir. İranlı bir câriyenin oğludur. İlk dönemde ehl-i hadisin derslerine devam ederken sonraları Ebû Hanîfe'nin ders halkasına dâhil olmuştur. Kıyası en iyi bilen öğrencisi diye meşhur olmuştur.²²²

b. Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrahim: O'nun yetiştirdiği gözde ve içtihat edebilen öğrencilerindendir. İslam tarihindeki kâdî'l-kudâtın ilkidir. Hicri 131'de yılında Kûfe'de dünyaya geldi. Ebû Yûsuf kalabalık ve yoksul bir ailenin mensubudur. Kaynaklar, ailesinin yoksul olması kendisinin gençlik döneminde çalışmasını gerektirmiş ancak o bütün olumsuzluklara rağmen tahsil hayatını sürdürebilmiştir.

²¹⁹ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 219.

²²⁰ Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevserî, *Hanevî Fıkının Esasları*, çev. Abdülkadir Şener- M. Cemal Sofuoğlu (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 51-53; Hamidullah, *İmam-ı Âzam ve Eseri*, 69.

²²¹ Murtaza Bedir, “Züfer b. Hüzeyl”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/527-530.

²²² Bedir, “Züfer b. Hüzeyl”, 44/527-530.

Hocasının maddî ve manevî yardımlarıyla eğitimini sürdüren Ebû Yusuf,²²³ ayrıca muhaddislerden ders alarak reylerini hadislerle güçlendirmeye önem vermiştir.²²⁴ Fıkıh bilgisindeki derinliği gören Abbâsî halifeleri ona kadılık görevini vermişler, ayrıca Hârûn Reşîd zamanında kâdî'l-kudâtlık²²⁵ görevine getirilmiştir.²²⁶

Kitâbu'l-Âsâr: Ebû Hanîfe tarafından aktarılan rivayetlerin toplandığı bir kitaptır. El-Müsned olarak da bilinmektedir.

Kitâbu'l-Harac: Harun Reşîd'e arz edilen bu eser devletin maddi açıdan planlaması ve Hazinesinin kaynakları gibi mali hususları kapsamaktadır.²²⁷

İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla: Eser Ebû Hanîfe ile hocası arasında vaktiyle ortaya çıkan görüş ayrılıklarını içermektedir. Genellikle hocası Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinin haklı bulunduğu işaret edilmektedir.²²⁸

²²³ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, 99; Mekkî, *Menâkıb*, 469-470; Heytemî, *Hayrâtü'l-hisân*, 102.

²²⁴ Zehebî, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 62-65; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, (y.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî: 1969), 2/199-200; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 220.

²²⁵ Yargının en başındaki makam için kullanılan kâdî'l-kudât ünvanı, İslâm tarihinde ilk halife Harun Raşîd'in, Ebû Yusuf'u atamasıyla ortaya çıkmıştır. Şükrü Özen, "Kâdîlkudât", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/77-82.

²²⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, 97; Mekkî, *Menâkıb*, 467; Zehebî, *Menâkıb*, 61; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/198; Sâlim Öğüt, "Ebû Yûsuf", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/261.

²²⁷ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/201-202; Bahsi geçen eserin muhtevası için bkz. Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim, *Kitâbu'l-Harâc*, 1 bs. (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1979).

²²⁸ Yakup b. İbrahim el-Ensârî Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve 'bni Ebî Leyla*, 1 bs. Tashih ve Ta'lik: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, (Hind: Lecnetü İhyâü'l-me'ârifî'n-Nü'mânîyye ts.), 203-204; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 225-227.

er-Red Alâ Siyer 'il-Evzâi: Savaş hükümleri, barış ve ganimetlerin durumu ve dağıtımı gibi konular işlenmiştir. Aynı zamanda kitapta Ebû Hanîfe'nin bu mevzu bağlamındaki görüşlerine itiraz eden Evzâi'ye karşı cevap verildiği görülmektedir.²²⁹

c. Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî: Hicri 132' de Vâsıt'ta doğan Şeybânî Ebû Hanîfe'nin önemli öğrencilerinden birisidir. Eserleriyle Hanefî mezhebinin görüşlerini bir araya getirmiş bir müçtehitir. On dört yaşıyla birlikte Ebû Hanîfe'nin ders halkasında bulunmaya başladığı nakledilmiştir. Şeybânî hocasının ölümünden sonra Ebû Yûsuf gibi öğrencilerinden yararlanarak onun fıkıh anlayışını ve metodunu daha ileri taşımıştır. Hocası Ebû Hanîfe vefat ettiğinde 18 yaşındaydı.²³⁰

Şüphesiz İmâm Muhammed, Hocalarının görüş ve eserlerini aktarmakla İslâmî ilimlere en büyük katkılardan birisini yapmıştır. *Muvatta* ile *Kitâbu'l-Âsâr* onun nakilleriyle de en sağlam bir şekilde günümüze ulaşmıştır. Aynı şekilde Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un görüşlerine itimat edilmesi bakımından Şeybânî'nin aracılığıyla aktarılması değerli bulunmuştur.²³¹

Zâhiru'r-Rivâye: Öğrencileri tarafından Ebu Hanîfe'nin görüşlerinin toplandığı ve sağlam, güvenilir olarak aktarıldığı eserlerdir.²³²

Nevâdiru'r-Rivâye: Öğrencileri tarafından Ebu Hanîfe'nin görüşlerinin bir araya getirildiği ve sağlamlığı, güvenilirliği *Zâhiru'r-Rivâye* derecesinde olmayan görüşlerin

²²⁹ Yakup b. İbrahim el-Ensârî Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri 'l-Evzâi*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Maârifî'n-Nûmaniyye Matbatu'l-İstikamet ts.), 24-26. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 229; Ögüt, "Ebû Yûsuf", 10/264.

²³⁰ İmâm Muhammed ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, 125-135; Zehebî, *Menâkıb*, 79-80, 87; Ahmed Emin, *Duha 'l-İslam*, 2/203; Aydın Taş, "Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/38-39.

²³¹ Ahmed Emin, *Duha 'l-İslam*, 2/204; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 234.

²³² Ahmed Emin, *Duha 'l-İslam*, 2/204; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 234-244; Taş, "Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî", 39/40-41, Bunlar *el-Asl (Mebûsât)*, *el-Câmiu's-Sağîr*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, *es-Siyeru's-Sağîr*, *es-Siyeru'l-Kebîr* ve *ez-Ziyâdât* adlı eserlerdir

aktarıldığı eserleri içermektedir. Bunlar *Keysâniyyât*, *Hârûniyyât*, *Cürcâniyyât*, *Rukiyyât* ve *Ziyâdetü'z-Ziyâdât* isimli eserlerdir.²³³

2.2.5. Eserleri

Kendisinin yazdığı kitaplarla öğrencilerinin Ebû Hanîfe'nin ders halkası içerisinde naklederek oluşturdukları eserleri aynı bağlam içerisinde değerlendirmek mümkün olmayabilir. Buradan hareketle Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerini sadece kendisine ait kitaplardan öğrenmemiz zor olacaktır. Fıkıhla ilgili görüşlerini öğrencilerini Ebû Yûsuf ve Muhammed Şeybanî'nin zamanımıza ulaşan eserlerinden ve çağdaşı âlimlerin teliflerinden öğrenmekteyiz.

Ebû Hanîfe'nin eserleri konusunda aidiyet tartışması yapılmıştır. Ayrıca eserlerindeki kimi konuların sonradan ekleme yapıldığı hususunda bir kısım tartışmaların olduğu nakledilmiştir.²³⁴ Ancak son dönemde yapılan çalışmalara göre söz konusu bu şüpheleri boşa çıkaracak nitelikte değerlendirmeler yapılmıştır.²³⁵

2.2.5.1. Tevhit İlmine Ait Eserleri

a) *el-Âlim ve'l-Müteallim*: İnanç konularında kırk üç soru etrafında Ebû Hanîfe'tarafından verilen cevaplardan oluşmaktadır.²³⁶ Bu risâlede itikatla ilgili ihtilaf içeren hususlar tartışılmıştır. Ayrıca, hadislerin Kur'ân'a arzı, sadece Allah'a iman

²³³ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 236.

²³⁴ Mekki, *Menâkıb*, 2/108

²³⁵ Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye minhum*. 2 bs. (Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, 1977), 322; Metin Yiğit, *Erken Dönem Haneî Kaynaklarına Göre İmam Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 77-79.

²³⁶ Numân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, *el-Fıkhü'l-Ekber*, *Risâle Ebî Hanîfe*, *el-Vasiyye*, 1 bs. (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001), 10.

edip peygamberi yalanlamanın sonuçları, kâfirlerin kendilerine göre inkâr hususunda aynı fakat ibadet yapma da farklılıkları gibi çeşitli inanç sorunları irdelenmiştir.²³⁷

b) *el-Fıkhu'l-Ekber*: Oğlu Hammad ve öğrencisi Belhî tarafından gelen rivayeti meşhur olan bu eser Ebû Hanîfe'nin akâd görüşlerini özet bir şekilde vermektedir.²³⁸ El-Fıkhu'l-Ekber isimli eser İslam âlimlerinin çoğu tarafından Ebû Hanîfe'ye ait olduğu kabul edilmektedir.²³⁹

c) *el-Fıkhu'l-Ebsat*: İtikâdî konuları içeren rivayet yoluyla nakledilen bir eserdir. İtikadi konuları kapsayan bu eser fikh-ı ekber kavramının anlamını açıklayarak başlamaktadır. Peşinden Cibril hadisi çerçevesinde İslam, İhsan ve imân kavramları değerlendirilmiş, arkasından imân meselesi tafsilatlı bir şekilde detaylandırılmıştır. Kitabın sonunda meşîetillâh ve Allah'ın rızası konuları açıklanmıştır.²⁴⁰

d) *er-Risâle ilâ Osman el-Bettî*: Basra ulemasından Osman el-Bettî'ye, kendisini mürciîlikle itham etmesi sebebiyle telif edilmiştir. Eserde çoğunlukla imânın ile amelin durumu aralarındaki bağ izah edilmiştir. Bu izahlar aklî ve başta Kur'ân, sünnet gibi naklî deliller gözetilerek açıklanmıştır.²⁴¹ Ebu Hanife'nin eserleri, genelde yaşadığı zamanın ilim öğretim ve aktarım usûlü olarak öğrencilere yazdırma veya

²³⁷ İlyas Çelebî, “Risâleleri ve İtikâdî Görüşleri ile İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı*, C. 15, S.1-2 ((2002): 66; Şerafettin Gölcük-Adil Bebek, “el-Fikhü'l-Ekber”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/544.

²³⁸ Çelebî, “Risâleleri ve İtikâdî Görüşleri ile İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe”, 66; Gölcük- Bebek, “el-Fikhü'l-Ekber”, 12/544.

²³⁹ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, 2 bs. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997/1417), 285; Alâuddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz, *Keşfu'l-esrâr an Usûli Fahril'-islâm el-Pezdevi*, (y.y.: Dârü'l- Kütübî'l-İslâmiyye, ts.) 1/17; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 363.

²⁴⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 43-67.

²⁴¹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 6; Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî*, (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri), Trc. Mustafa Öz, 6 bs. (İstanbul: İfav, 2010.), 79.

öğrencilerin ders halkasında ortaya çıkan ilmi tartışmaları rivayet etmeleri usulü üzerine oluşturulmuştur.²⁴²

e) *el-Vasıyye*: Kendinden istenilen tavsiyeler üzerine yakın çevresinde bulunan dostlarına, öğrencilerine inanç konularında yaptığı açıklamaları içeren bir eserdir. Eserin senet silsilesinde Ebû Yusuf'un olduğunu görüyoruz.²⁴³ İslam âlimlerin çoğu tarafından söz konusu bu eser Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiştir.

2.2.5.2. Fıkıh Eserleri

Ebû Hanîfe'nin fıkıhla ilgili görüşleri, ders notları ve öğrencileri tarafından nakledilen görüşleri zaman içerisinde kitaplaştırılmıştır. Bir araya getirilen bu görüşler zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye olmak üzere iki başlıkta tasnif edilmiştir. İlk olarak kendisine isnat edilen görüş ve içtihatlar *el-Asl (Mebûs)*, *el-Câmiu's-Sağîr* eserleri gibi sağlam senetle gelen metinlerle günümüze aktarılmıştır. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlerin mevsûkiyeti bakımından Zâhirü'r-Rivâye²⁴⁴ den daha zayıf kabul edilen Keysâniyyât, Hârûniyyât gibi eserler ise Nevâdirü'r-rivâye²⁴⁵ adı altında mevzubahis görüşleri geleceğe taşınmıştır.²⁴⁶

2.2.5.3. Hadis Eserleri ve Diğer Eserleri

İmam Ebû Hanîfe'nin *Kitâbu'l-Âsâr* ile *el-Müsned* adlı ictehadlarında delil olarak kullandığı hadis ve haberleri toplayan eserlerinin olduğu belirtilmekle birlikte bu eserlerin Ebû Hanîfe'ye tam anlamıyla aidiyetleri ihtilaf konusudur.²⁴⁷

²⁴² Muhammed Aruçi, “er-Risâle”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/116.

²⁴³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 6; Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî, (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri)*, 79; Ayrıca bkz. Mustafa Öz, “el-Vasıyye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42//545-546.

²⁴⁴ Eyyüp Said Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101-102.

²⁴⁵ Eyyüp Said Kaya, “Nâdirü'r-Rivâye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/278-280.

²⁴⁶ Halit Ünal, “el-Asl”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/ 494-495.

²⁴⁷ Halis Demir, “Ebû Hanîfe'ye Nispet Edilen Hadis Kitapları Kitabu'l-Âsâr ve Müsned”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, C. 10, S. 20 (2017): 121-144, 135-136.

2.3. Karâfi'nin Hüküm ve Şer'î-Delil Anlayışı

Hüküm kelime olarak “*karar vermek, bir şeyi diğer şeyle ispat ya da nefî yoluyla isnat*” etmektedir. Bir şey üzerine terettüp eden sonuç anlamında kullanılmaktadır. Yargı sahasında hüküm; hâkimin, dâvayı kesin bir sonuca bağlamasıdır. Şer'î hükümler inanç alanında ahkâm-ı asliyye, ibadet ve muâmeletle ilgiliyse ahkâm-ı fer'iyye diye tarif edilmiştir. Usulcülere göre hüküm “mükelleflerin fiilleri bağlamında iktiza yani emir, nehiy, tahyir ya da vad'yönlerinden ilgili hitap” şeklinde ortaya konulmuştur.²⁴⁸ Fukaha metodunda ise hüküm “mükelleflerin tasarrufları ile ilgili ilahi hitabın neticesi” olarak tanımlanmıştır.²⁴⁹

İslam dininin önemli hedeflerinden birisi insanı ve onun menfaatlerini birinci derecede gözetmektir. Dinde, insanın her iki dünya bakımından kendi maslahatını temin için emir ve nehiyle ilgili taleplerinin yerine getirilmesi istenmiştir. Dinin asıl kaynakları Kur'ân ve sünnet esas alınarak oluşturulan ve fıkıh ilmi literatüründe farz/vâcip, mendup, haram, mekruh ve mübah şeklinde sınıflandırılan Ef'âl-i Mükellefin mezhepler tarafından bazı farklarla ifade edilmiştir.²⁵⁰

Mezheplerin, mükellefin fiilleriyle ilgili talebin, kesin olup/olmaması bakımından tasnif ettikleri görülmüştür.²⁵¹ Aslında buna benzer bir tasnifin sahâbe ve tâbiûn dönemiyle başladığı söylenebilir. Nitekim Alî b. Ebî Tâlib'in, (ö. 40/661) vitir namazının kılınmasının istendiğini, fakat farz namaz kadar kesin ve bağlayıcı bir şekilde talep edilmediğini söylediği ifade edilmiştir.²⁵² Ayrıca Ümmü Atiyye (ö.

²⁴⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 5 bs. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 207; Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 3 bs. (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009), 96;

²⁴⁹ Zekiyyü'din Şabân, *Usûlü'l Fıkıh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 226-227; Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz fî usûlü'l-fkhi'l-İslâmî*, 2 cilt, 2 bs. (Dimeşk: Dâru'l-hayru li't-tab ve'n-neşr, 2006/1427), 19 vd; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 207.

²⁵⁰ Zühaylî, *el-Vecîz*, 1/329 vd; Salim Ögüt “Ef'âl-i Mükellefin”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/452.

²⁵¹ Ögüt “Ef'âl-i Mükellefin”, 10/452.

²⁵² Tirmizî, “Vitir”, 2 (454).

70/689-90 [?]) tarafından “Cenazelerin arkasından yürümekten nehyedilmiştik, fakat bu bize kesin biçimde yasaklanmış değildi”²⁵³ dediği rivayet edilmiştir.²⁵⁴

2.3.1. Karâfî'nin Şer'î Hükümleri Tasnîfi

İçerisinde Mâlikî mezhebi usûlcülerinin de bulunduğu grub hükmü şöyle tanımlamışlardır: “Şâri'in iktizâ, tahyîr, ya da vad' yönünden kulların fiilleriyle ilgili hitabıdır.”²⁵⁵ Tanımlarda kimi zaman (خطاب الشارع) yerine (خطاب الله) ifadesi yer almaktadır. Ayrıca (الشرع) ifadesi yerine kimi usûlcüler (خطاب الشرع) terkiibini kullanmışlardır. Aynı şekilde hükmün tanımı yapılırken (خطاب الشارع) terkiibini (بأفعال المكلفين) ifadesiyle kayıtlandırmışlardır.²⁵⁶

Karâfî, Şer'î hükmü; “Allah'ın kulların tasarrufları hususunda iktiza ya da tahyîr bakımından ezeli hitabıdır” şeklinde tanımlar. Burada onun, Râzî'ye tâbi olduğunu, fakat farklı olarak (القديم) “kadîm” ifadesini tarife eklediğini belirtir. Söz konusu lafızla delil ve medlûl ile ortaya konulan ve naslardan çıkarılan hükmü, tanımın dışında bıraktığını, Allah'ın hitabının ezeli olduğunu, “kadîm” lafzını da tanıma eklediğine vurgu yapmıştır. Konunun devamında tanıma açıklama getirme sadedinde doğru olanın (كلام الله القديم) “Kelâmüllâhi'l-kadîm” şeklinde olması gerektiğini belirtmiştir.²⁵⁷

Karâfî, tanımla ilgili açıklamalarına şöyle devam etmiştir: Allah (c.c)'ın kelâmı kadîmdir, yani öncesi için belirli bir zaman tayin edilemez der. Burada, hâdisin yani sonradan meydana geleni, kadîm olana izâfe edilip/edilemeyeceği hususunu bir örnek üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Nikah bağıyla evli bir kadın için şu kimseye helaldir ya da üç talak neticesinde ayrılan bir kadın için şu kimseye haramdır denildiğinde burada helal ve haram olmak üzere iki hüküm verilmiş olur. Birincisi, nikah akdi

²⁵³ Buhârî, “Cenâiz”, 29 (1278); 27; Müslim, “Cenâiz”, 34- 35; Nesai, “Cenâiz”, 50 (1577); Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 45/284, (27303)

²⁵⁴ Zekeriya Güler, “Ümmü Atıyye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/314.

²⁵⁵ Muhammed Ebu'l Feth el-Beyânûnî, “Hüküm”, *DİA* (İstanbul TDV Yayınları, 1998), 18/466.

²⁵⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdü's-Şâfîi, (y.y.: Dârü'l-kütü'l-ilmiyye, ts.), 263, 355.

²⁵⁷ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 67.

sayesinde daha önce hiç olmayan helallik hükmüdür. Görüldüğü gibi bu hüküm akdin hemen peşinden verilmiş ve sonradan ortaya çıkmıştır. İkincisi ise üç kere irâdi olarak söylenen talak neticesinde meydana gelen haramlık hükmüdür. Bu hükmün neticesinde kadın erkeğe haram olmaktadır. Burada hüküm Şâri'in hitabıdır denildiğinde kadim olduğu iddiasına hâlele gelecektir. Zira hitabın sonucu olan hüküm sonradan arız olmuştur. O halde, hüküm ya “Şâri'in(c.c) hitabıdır” diyerek tanımlamamak, ya da Allah (c.c)' in kelâmı demek olan ‘hitâbullâhın’ öncesinin olduğu yani sonradan meydana geldiğini dolayısıyla hâdis olarak tanımlanmalıdır.²⁵⁸

Karâfi bu değerlendirmelerin arkasından Şer'î hükmün tarifi ile ilgili olarak doğrusu söylenmesi gereken şey şudur demek suretiyle tercih ettiği şu tanıma işaret eder: “Şer'î hüküm, mükellef kimselerden sadır olan fiillere zorunlu olarak veya tercihen veya hükmün varlığını veya yokluğunu gerekli kılan şeylerle ilgili olarak Allah'ın kadim sözüdür” der. Yani hükmün sübutunu gerekli kılan şey sebeplerin varlığı, yokluğunu gerekli kılan şey ise ya şartın yokluğudur ya da mâni'in varlığıdır. Bu tarifte ۱۱ üç kere zikredilmiş oldu. Bu şekilde olduğunda hüküm ile ilgili olarak yapılan tarif beş şer'î hükmü içine almış olur. Sonunda benim tercihim ettiğim hüküm tarifi budur ve hükmün tarifini bu şekilde kullanan kimseyi de görmedim, der.²⁵⁹

Karâfi şer'î hükmün kısımları ile ilgili farklı görüşlerin olduğunu beşli, dörtlü ve ikili olmak üzere taksimi yapıldığını ifade ederek kendisinin beşli taksimi esas aldığını belirtmiştir. Bu taksimi şöyle açıklamıştır: şer'an terk edenin zemmedildiği şeye vâcip şer'an nehyi yapmanın zemmedildiği şeye haram, zemmedilmeksizin şer'an yapılması terkine tercih edilen şeye mendup, zemmedilmeksizin şer'an terki yapılmasına tercih edilen şeye mekruh, şer'an yapıp yapılmaması noktasında eşit olan şeye mübah denir.²⁶⁰

Maslahatı esas alan bir fakih olarak Karâfi, ahkâm-i hamsenin tespitine yönelik şöyle der: Ahkâm-i hamsenin, hükmü ihtiva eden nassın sıygasından daha çok, hükümle ilgili konunun içerdiği maslahatla birebir ilgisi vardır. Diğer bir ifadeyle ona göre, bir hükümle ilgili vücûbuna, mendup, mübah ve mekruh olmasına ya da tahrîmine karar

²⁵⁸Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 69-70.

²⁵⁹Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 69-70.

²⁶⁰Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 71.

verilmesi bazı karinelerle mümkündür. Mevzu bahis bu hükümler ve aralarındaki farklar, genellikle Şâri'in emir, nehiy ya da tahyîr şeklindeki bildirimlerinden ziyade bunların içerdiği mana ve maslahatların dikkate alınması yoluyla bilinebilir. Karâfi, konuyu hocası İbn Abdüsselâm'ın ortaya koyduğu akli izah şekliyle meselenin anlaşılmasını sağlamaya çalışır. Bu bakış açısından Şâri'in emri ya da nehyi, zâtı yönünden bir kısım ölçülere bağlı değildir. Nitekim emir sîgası en üst arzularla en alt seviyedeki dilekleri talep ederken aynı lafız kalıbına bağlıdır. Aynı şekilde nehiy sîgasıyla gelen ifadeler de böyledir. En büyük cinayet ve kötülüklerin işlenmesindeki nehiy ile alt derecelerde kötülük içeren fiillerdeki nehiy, benzer üsluplarla ifade edilir. Bu sebeple emir ve nehyin niteliğini ortaya koyan ölçü söz konusu bu ifade kalıplarının gramatik yönde gelişi ya da bu ibarelerin lafzî anlamlarına bağlı değildir. Bunların mahiyetini belirleyen husus, sebep olacakları menfaat ya da mefsedetin ölçüsüdür, der.²⁶¹

Karâfi, hocası İzz b. Abdisselâm'ın etkisiyle bu mevzu kapsamında şu bilgileri vermiştir: Emir ve yasakların tedrici olarak maslahatı ve mefsedeti ihtiva eden durumlara bağlı olduklarını ifade etmiştir. Bu duruma bağlı olarak bir meselede maslahat ya da mefsedet durumu çoğaldıkça buna bağlı hükümler de farklılık meydana gelebilir. Örnek olarak büyük maslahatları elde etmeği sağlayan veya büyük mefsedetleri izale etmeği getiren hükümleri farz olarak tanımlamıştır. Nitekim bu anlamlandırmaya göre daha düşük seviyedeki maslahatları sağlayan ya da mefsedeti gideren hükümleri mendup olarak nitelendirmiştir. Bu düşünce sistemine göre her bir hüküm maslahat ve mefsedet yönünden derece derece olmakla birlikte bizzat kendi aralarında da geçiş seviyeleri bulunmaktadır. Mesala en üst sevide bulunan mendubun üstünde en alt seviyede vâciplerinin bulunduğu ifade edilmiştir. Bu durumdan hareketle en alt derecedeki mefsedetleri ihtiva eden hal mekruh diye adlandırılır. Mekruhun en üst sınırından ise haramın en alt seviyesine geçildiğini belirtmiştir.²⁶²

²⁶¹ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-kübrâ*, thk. Nezîh Kemâl Hammâd ve Osmân Cum'a (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2000/1421), 14-15, 75-78.

²⁶² Karâfi, *el-Furûk*, 2/227-228, 233; 3/164-165.

2.3.2. Teklif Kavramı

Kelime olarak “bir şeye düşkün olmak, bir işi güçlüğüne rağmen üstlenmek” anlamındaki “kelef” kökünden türeyen teklîf “*birine yapılması zor bir işi yüklemek*” tir.²⁶³ Bir şeyin yerine getirilmesini isteme veya o şeyden uzak durmayı talep etmek suretiyle sorumlu tutmak şeklinde de ifade edilebilir. Burada serbest bırakma anlamına gelen “tahyîr” kelimesinde her ne kadar bir külfet olmasa da tağlip kaidesi gereği teklifi hükme dahil edilmiştir.²⁶⁴ Fıkî bir terim olarak “Şâriin mükelleften bir işi yapmasını veya yapmamasını istemesi ya da onu muhayyer bırakması” olarak ifade edilmiştir. İnsanlara bazı külfetler yüklediği için “teklifi” adının verildiği belirtilmiştir.”²⁶⁵ Karâfi, teklifi, ibadetlerde olduğu gibi mükelleflerin bilgisi ve kudreti dâhilinde olan hükümler diye ifade etmiştir.²⁶⁶

2.3.3. Vad‘ Kavramı

Vad‘ kelime olarak koymak, bağlamak anlamına gelmektedir. Bu hükümlerin vad‘î şeklinde ifade edilesin iki şey arasında sebep, şart, mâni‘ gibi hususlarda ilişkili olmasıdır. Terim olarak vad‘î hüküm, bir şeyi başka bir şeye sebep, şart, mâni, illet kılmayı gerektiren hükümdür. Vad‘î hükümlerle teklîfi hükümler arasında irtibat bulunmaktadır. Bu bağ nedeniyle vad‘î hükümler, teklîfi hükümleri ortaya çıkarırlar.²⁶⁷ Karâfi, vad‘î hükümlerle ilgili olarak teklifi hükümlerdeki gibi mükelleflerin bilgisi ve kudreti dâhilinde olması şart koşulmayan, bir şeyi diğeri için sebep, şart ve mâni‘ olacak şekilde kılınan hüküm diye ifade etmiştir. Vad‘î hükümler mükellefin güç ve takdirinde değildir. Mesela evlilikte talakın zarar ve zor geçim durumunda, nesebin de miras halinde sebep kılınmasıdır. Murisini kasten öldürenin mirastan men edilmesi de mâni olarak belirlenmiştir.²⁶⁸

²⁶³ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 561.

²⁶⁴ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, 12b. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 160.

²⁶⁵ Muhammad Abu Al-Fath Bayanunı, “Hüküm”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/464-466.

²⁶⁶ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 78.

²⁶⁷ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 180.

²⁶⁸ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 79.

2.3.4. Karâfî' nin Şer'î Delil Tasnîfi

Tezimizin bu alt başlığında Karâfî'de delil kavramı ve sınıflandırılmasının ortaya konulması önem arz etmektedir. Onun hüccet kabul ettiği kaynakların tespiti yapılacaktır. Bu durum tezimizde yapılan nispetlerin daha net anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda aslî delillerden Kur'ân, Sünnet, İcma ve Kıyas hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

Karâfî, usûlü'l-fıkıh terkinin izahını yaparken, usûl lafzını terim olarak deliller şeklinde ifade etmiştir.²⁶⁹ Karâfî, müctehidin hüküm vermede yararlanacağı dellileri iki başlıkta değerlendirmiştir.²⁷⁰ Bunlardan ilk olarak edilletü meşru'ıyyeti'l-ahkâm ayırımını ele almıştır. Karâfî bu dellilerin sayısını on dokuz olarak tespit ettikten sonra bunları şu şekilde sıralar: “Kitap, sünnet, ümmetin icmâi, Medine ehlinin icmâi, kıyas, sahâbî kavli, mürsel maslahat, istishâb...”. Karâfî, tarafından verilen bilgilere göre bunlar şer'î hükümlerin elde edildiği icmâlî delillerdir.²⁷¹ Karâfî, *Furûk*'ta²⁷² icmali delilleri burada izah edilenlerden nicelik ve nitelik bakımından bazı farklarla ele almıştır. Bu delillerin sayılarını yaklaşık yirmi olarak belirtmiştir.²⁷³ Ayrıca bunların hüccet olma durumlarına yönelik ilgili başlıkta bir kısım değerlendirmeler yaptığı görülmüştür. Bu başlık altında ikinci olarak ise edilletü vukû'il-ahkâm

²⁶⁹ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi 'l-fusûl*, 15.

²⁷⁰ Karâfî deliller konusundaki ikili ayrımı *Zehîra* ve *Şerhu't-Tenkîh*'te yapmaktadır. Ancak onun söz konusu ayrımı *Furûk*'ta üçüncü bir kısım delili “hicâc” olarak adlandırmak suretiyle daha ince bir tasnifle ele aldığı görülür. Bu durum, Karâfî'nin *Furûk* adlı eserini *Şerhu't-Tenkîh*'ten sonra kaleme almış olabileceğini akla getirmektedir. Bkz. Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 11 nolu dipnot, 105.

²⁷¹ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi 'l-fusûl*, 445: Boynukalın Şenkardeşler, “*Karâfî'nin Usûl Anlayışı*”, 103.

²⁷² Karâfî'nin fıkıh usûlünün kaynaklarını sıralarken nicelik ve nitelik bakımından farklı sayılar vermesi dikkat çekicidir. Zira bilindiği üzere aslî ve tâlî olmak üzere ikiye ayrılan fıkıh usûlünün kaynaklarının neler olduklarının belirtilmesi, ilim adamını bir başka bilginden ve yine bir mezhebi de bir diğerinden ayıran temel ölçütlerden biridir. Bkz. Boynukalın Şenkardeşler, “*Karâfî'nin Usûl Anlayışı*”, 5, nolu dipnot, 104.

²⁷³ Karâfî, *Furûk*, 1/128, 140

taksimini yapmıştır. Bu tür delillerin sayısı ile ilgili bir sınırlandırmanın olamayacağını belirtmiştir.²⁷⁴ Konu ile ilgili Boynukalın Şenkardeşler şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

*Edilletü meşrûiyyeti'l-ahkâm fakîh açısından büyük önem taşır. Zira bu deliller şer'î hükümler olarak tanımlanan teklîfî ve vaz'î hükümlerin dayanakları ve bir bakıma onların meşruiyetini ortaya koyan araçlardır. Fakîhler söz konusu delillerden yola çıkarak bir hususun vacip, mendub, mubah, mekruh ya da haram olduğuna karar verirler. Yine aynı deliller bir takım şer'î hükümlerle mükellefiyetin söz konusu olabilmesi için Şârî' tarafından bir şeylerin sebep, şart ya da mâni kılındığını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan edilletü meşrûiyyeti'l-ahkâm, şer'î delilden elde edilen şer'î hüküm ve bunlar arasındaki bağ olarak özetleyebileceğimiz fıkıh usûlünün ana omurgasını oluşturmaktadır.*²⁷⁵

Karâfî, edilletü meşrû'îyyeti'l-ahkâm eserlerinde, icmâli deliller içinde zikretmiş, bazıları ile ilgili yeterli değerlendirmelerde bulunmuştur. Bununla birlikte Kitap delili ile ilgili bir kısım sebeplerden dolayı bilgi verme gereğini görmediği kaydedilmiştir.²⁷⁶

2.3.4.1. Sünnet

Kelime olarak “adet, yol, yöntem”²⁷⁷ anlamına gelen sünnet, usûl kavramı olarak Hz. Peygamber'e dayanan söz, fiil ve takrirlerden ibârettir.²⁷⁸ Usulcüler, Rasûl-i Ekrem'in peygamber vasfıyla işlediği fiiller şer'î hüküm kaynağı olarak ifade etmişlerdir. Bunun yanında devlet işleri ailevi rolleri ile ilgili tasarrufları hususunda değerlendirmeler

²⁷⁴ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 445

²⁷⁵ Boynukalın Şenkardeşler, “Karâfî'nin Usûl Anlayışı”, 104.

²⁷⁶ Boynukalın Şenkardeşler, “*Karâfî'nin Usûl Anlayışı*”, 106.

²⁷⁷ <https://www.almaany.com/ar/dict/arar/> [12.11.2023]

²⁷⁸ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğ*, thk. Muhammed Basil Uyûn Sûvd (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1419/1998), 1/478; Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 125; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 515; Zekiyyüddin Şabân, *Usûlü'l Fıkıh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 71; Zühaylî, *el-Vecîz*, 1/185-186.

yapılmıştır. Bu özellikler bir yönüyle Hz. Peygamber'in beşerî vasıflarından bazı unsurlar barındırırken aynı anda peygamberlik görevi ile ilgili hususları da kapsamaktadır. Bu konu bağlamında *ez-Zehîra* adlı eseri sünnetin, hükümlerin teşriinde kullanılması noktasında yeterince değerlendirmeler bulunmaktadır.²⁷⁹ Karâfi'ye göre, usûlcülerin çoğunun da belirttiği gibi Hz. Peygamber'in hadisleri Kur'ân'da bulunan ve fakat anlaşılmayan hususlarda çözüm getirmektedir. Özellikle Kur'ân'da özel bir düzenleme olmayan konularda yeni hükümler getirmektedir.²⁸⁰ Karâfi, eserlerinde sünnet bahsini diğer icmâli delillerde olduğu gibi derli toplu bir şekilde ele almamış farklı yerlerde dağınık olarak incelemiştir. Karâfi'nin usul anlayışı üzerinde çalışan Boynukalın Şenkardeşler onun sünnet taksimini "*yapısı ve sübutu bakımından sünnet*" olmak üzere ikili bir tasnif ile ortaya koymuştur. Yapısı bakımından sünneti, kavli, fiili ve takriri şekilde belitmiş, sübut açısından ayrımı ise haberlerin naklediş yönüyle tasnifi, ulaşma şekli ve sıhhat derecesi şeklinde değerlendirmeye tabi tutmuştur.²⁸¹ Genel olarak usûlcüler Hz. Peygamber'in fiillerini kavli ve takriri fiilinden önce değerlendirmeye başlarlar. Ancak Karâfi, Hz. Peygamber'in fiillerini önceleyerek sünnetin içeriğindeki diğer hususlara çok az bir şekilde temas eder.²⁸²

Karâfi'ye göre haberlerin kabul edilmesi bazı şartlara bağlıdır. Bu gerekli şartlar şöyledir: Tevatür şartları altında gelen rivayetlerin az sayıda ravi tarafından nakledilmesi, haberin reddedilmesi bakımından yeterli bir sebep olarak görülür. Bu görüşten hareketle umûmu'l-belvâda gerçekleşen meselelerde, az sayıda kişinin rivayetini reddetmesi gerekirken, kabul gören önceki görüşünden de dönerek kendi mezhebinin görüşüyle mevzu bahis şartlarda az sayıda kişinin rivayetiyle hüküm inşa etmiştir. Karâfi, eserinde ulemanın bir konu üzerinde icmâ ettiklerini bildiren âhâd yollu rivayetlere niçin itibar edilmemesi gerektiğini izah ettiği kısımda, söz konusu çelişkiyi açıklayıcı değerlendirmelerde bulunmuştur. Karâfi bu konuda, umûmu'l-

²⁷⁹ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 288-289.

²⁸⁰ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 288-289.

²⁸¹ Boynukalın Şenkardeşler, "*Karâfi'nin Usûl Anlayışı*", 108; Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/107-108.

²⁸² Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 288 vd.

belvâdan²⁸³ olan hususların, üzerinde fukahânın tamamının ittifakının gerçekleştiği durumların hilafına her zaman insanlarla alakalı konular olmayacağına işaret etmiştir.²⁸⁴

İslam bilginleri Hz. peygamberin günlük işlerinde yeme, içme vb. tekarrüp maksadı olmayan tasarrufların, ağırlıklı olarak mübah veya mendup olduğuna dair görüşler ileri sürmüşlerdir.²⁸⁵ Bunun yanında Şâri'in kullarından vâcip olarak talep ettiği fiillerde maslahat olduğu belirtilmiştir. Karâfi'de Hz. Peygamber'in kurbet içermeyen fiilleri hakkında net olarak bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Ancak takrirleri hususunda Hz. Peygamber'in yanlışa rızasının olmayacağını belirterek, takririn caiz olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır.²⁸⁶

Karâfi, sübutu yönüyle sünneti haberler başlığı altında ele almış mutevâtir sünnet dışında kalan haberleri icmâ başlığından sonra genel olarak ele almış ve değerlendirmiştir. Önemine binaen âhâd haberin durumuna ilişkin onun yaklaşımını belirtilecektir:

Usûl bilginleri âhâd haberin bağlayıcı olup olmaması ile ilgili bazı tartışmalar ileri sürmüşler. İmam Mâlik tarafından âhâd haberler hüccet kabul edilmiştir. Karâfi, ibâdet ve muâmelat konuları, fetva işleri ve şahitlik meselelerinde âhâd haberle hüküm verilebileceğine işaret etmiştir.²⁸⁷ O, Hz. Peygamber'in ashabının âhâd haberleri gündelik hayatlarına taşımakta çok gayretli olduklarını aktarmıştır.²⁸⁸

Âhâd haberin kıyasa muhalefet etmesiyle ilgili olarak kaynaklarda, kıyasa muhalif olduğunda, Mâlik dahil çoğu mezhep fukahası tarafından söz konusu haberin

²⁸³ Mustafa Baktır, "Umûmu'l-belvâ", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 42/155-156; Kaçınılması zor ve imkânsız durum, çoğunluğun bilgisi dışında kalmayacak şeyler. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 587.

²⁸⁴ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 332.

²⁸⁵ Zühaylî, *el-Vecîz*, 1/341-342.

²⁸⁶ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 288.

²⁸⁷ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 357-358.

²⁸⁸ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 356-357.

reddedildiği nakledilmiştir.²⁸⁹ Bununla beraber Karâfî, bu konuda iki anlayışın olduğunu aktardıktan sonra mezhep anlayışında Kıyas'ın haber-i vâhiden evvel geldiğini benimsemiştir. Bu hususa açıklama getirme sadedinde genel olarak Kıyas'ın hem hikmeti içermesi hem de maslahatı gözetmesi bakımından daha geniş, faydalı bir yol ve kaynak olduğunu belirtmiştir. Âhâd haberin ise sadece meselenin hükmünü çıkarma bakımından kullanılan bir husus olduğunu kaydetmiştir.²⁹⁰

Karâfî'nin haber teorisinde münferit haber ayırımı geçmektedir. Karâfî bu düşüncesiyle bir ya da daha çok kişi tarafından nakledilen, fakat başka yönlerden kârînelerle desteklenen hadislere işaret etmiştir. Böyle bir haberin kabul edilmesini, ancak kuvvetli bilgi ifade edeceğine dair gerekçelerle desteklenmiş olmasını belirtmiştir.²⁹¹

2.3.4.2. İcmâ

İcmâ kelime olarak “birleştirmek, derleyip bir arada toplamak, bir işi kuvvetli ve sağlam yapmak, azmetmek, niyet etmek, bir konu üzerinde ittifak etmek”²⁹² anlamlarına gelmektedir. Fıkıh usulünde “Hz. Peygamberin ‘in vefatından sonraki bir dönem içerisinde müçtehitlerce, şer‘î bir hususun hükmü üzerinde bir araya gelmeleri, ittifak etmeleri”²⁹³ şeklinde ifade edilmektedir. Fahreddin Râzi'den icmâ'nın tanımını nakleden Karâfî konu ile ilgili farklı değerlendirmeler yapmıştır. O icmâ'yı “İslam

²⁸⁹ Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime fi'l-usûl*. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), 2/110-111; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/551-552.

²⁹⁰ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/126, 5/23, 10/87; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 287.

²⁹¹ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 349.

²⁹² Zemahşerî, *Esâsül-belâğa*, 113-114; Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firüzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, thk. Muhammed Nâif Arkûşî, 2 bs. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005/1426), 710-711; Cürcânî, *Kitâbu't-Kitâbu't-Ta'rifât*, 14; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 225; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, 10 bs. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2013, 78; İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/417.

²⁹³ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 14, Dönmez, "İcmâ", 21/417.

toplumunda ehlü'l-hal ve'l-akdin güncel bir meselede görüş birliği sağlanması”²⁹⁴ şeklinde tanımlamıştır.

Fakihlerin çoğunluğunca icmâ hükmü belirlemede hüccet kabul edilmiştir. Ayrıca Mâlikî mezhebinde Medine ehlinin ameli bir nevi yerel icmâ olarak kabul görmüş, hüküm vermede kaynak olarak ortaya konulmuştur.²⁹⁵

Usûl bilginlerince icmânın hücciyetini ispat bağlamında ortaya konan deliller, Karâfi tarafından da kabul görülmüştür. Bununla beraber bu konuyla ilgili âyet ve hadislerin delâletlerinin kesin olmadığı şeklinde değerlendirmede bulunmuştur. Başka bir ifadeyle bu deliller zan içerdiğinden murat edilen hükmü tam manasıyla çıkarılamayacağını belirtmiştir.²⁹⁶ O, icmâyı sağlam ve kesin bir delil olarak kabul etmenin temel ölçüsü, naslardan ve sahâbe amelinden istikrâ ile yapılan değerlendirmenin neticesindeki hakikattir, demiştir.²⁹⁷ Söz konusu bu yaşanmışlığın sonucunda Kitap ve Sünnet'in gayesine uygun bir delil olduğu, ümmetin cumhurunun yanlış amelde birleşmeyeceği ve Müminlerin bir hata üzerinde buluşmayacağı anlayışının öncelenmesidir.

Karâfi'ye, göre Medine icmâ sadece bazı konularda geçerli görülmüştür. Bunlar sadece ezan ve ikâmetin uygulanmasında, sâ' ve müdd gibi meselelerde delil olması mümkündür. Bu konuların yanında ölçü-tartı unsurlarının özellikleri ve ancak nakille bilinen tevkîfi konularda icmânın delil olarak kullanılması söz konusudur.²⁹⁸ *ez-Zehîra* 'da gördüğümüz kadarıyla Medine ehlinin kabul ettiği icmâ şunlardır; Cum'a günü hutbe eda etme şekli, bayram tekbirleri, kûsûf namazının kılınışı, tavaf esnasında telbiye gibi nakille ilgili hususlardır.²⁹⁹

²⁹⁴ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi 'l-fusûl*, 322.

²⁹⁵ Smain Halidî, "Usûlü'l-İmâm Mâlik fi'l-Muvatta", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 12, (2008): 239-258, 242-243.

²⁹⁶ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi 'l-fusûl*, 338-339.

²⁹⁷ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi 'l-fusûl*, 324-25.

²⁹⁸ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi 'l-fusûl*, 334.

²⁹⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/342, 421, 430, 3/234.

Medine icmâsı, Karâfi tarafından önemli ve değerli bulunmuştur. Bu konuda atfedilen değerın asıl nedeninin bu uygulamanın temelde Hz. Peygamber'e dayanmasının kuvvetle muhtemel olduğunu kabul edilmesi fikridir. Karâfi, şer'î delilleri sıralarken üçüncü delil icmâ ile Medine ehlinin icmânının farklı olduğunu ifade etmiştir. Bu durum Karâfi'nin hukuk düşüncesinde her iki icmâ çeşidinin aynı mahiyette olmadığını ortaya koymaktadır. Fakat Karâfi'nin bu tasnifi, kimi müelliflerce dile getirilen, genel icmâdan kastın İmam Malik nezdinde Medine icmâsı olduğu ve onun fıkıh anlayışında icmânın Medine icmânından farklı icmâ olmadığı ithamlarına karşılık cevap niteliği taşımamaktadır.³⁰⁰

Karâfi anlayışında, icmânın delil olması hususunda usûlcülerin ortaya koyduğu görüşlerle benzer olduğu görülmüştür. Bu delillerden “Doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygamber'i dinlemese ve müminlerden farklı yola yönelirse, onu o yolda bırakırız ve cehenneme koyarız o ne kötü bir mekandır.”³⁰¹ âyetiyle birlikte “ümmetim yanışta birleşmez”³⁰² mealindeki rivayet icmânın, hüküm vermede hüccetliğini ispat eden öncelikli delillerden olduğu ifade edilmiştir.³⁰³

2.3.4.3. Kıyas

Kelime olarak “ölçme, takdir ve eşitlik”³⁰⁴ anlamlarına gelen kıyâs, usulde “*Nasslarda net hüküm olmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe ya da benzerliği ölçü alarak hükmü açıkça belirtilene göre tespit etmektir.*”³⁰⁵ anlamına

³⁰⁰ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*, 165.

³⁰¹ en-Nisa, 4/115; Ayrıca İcmân hücciyetiyle ilgili şu ayetleri ileri sürmüştür: 1. “İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Resul'ün de size şahit olması için sizi mutedil bir millet kıldık.” (el-Bakara, 2/143), 2. “Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız.” (Âli İmran 3/110).

³⁰² Tirmizî, “Fiten”, 7 (2167); Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/200 (27224).

³⁰³ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*, 150.

³⁰⁴ Zemahşerî, *Esâsül-belâğa*, 693; Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 181; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 309.

³⁰⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 181; Şabân, *Usûlü'l Fıkıh*, 126; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezak Afifi (Beyrut: Mektebü'l-İslami, ts.), 3/183.

gelir. İmam Karâfî kıyası kelime olarak tesviye yani “eşitlemek”³⁰⁶ anlamında kullanmıştır. Söz konusu bu tarife göre kıyas terim olarak hükümlerinin illetlerindeki benzerlik nedeniyle bilinen bir şeyin hükmünü arasındaki illet bağı sebebiyle diğerine vermek şeklinde tanımlanmıştır.³⁰⁷ Karâfî, İslam fıkıhçılarının çoğunun kıyası hüccet olarak kabul ettiğini ispat sadedinde Kitap, Sünnet ve İcma’ya başvurduklarını belirtir. Fakat bu bağlamda bir kısım itirazlarının olduğunu da ifade edebiliriz.³⁰⁸

İstikrâ, Karâfî’ye göre kıyasın şer’î bir istinbat metodu olmasında, dikkate alınması gereken en önemli delillerdedir. Buna göre ilk dönemlerden itibaren usûlde kat’î birtakım kuralların tespit edilmesi ihtiyaç olmuştur. Zira bu kat’î kurallar yardımıyla hükümlerin sahih kaynaklardan çıkarılarak imkanlar ölçüsünde ihtilafın en aza indirilmesi hedeflenmiştir.³⁰⁹ Bu anlayışla ilişkili olarak usûl konularının kat’îliğini benimseyen Karâfî, nassların zâhirleriyle mevzu bahis kat’îliğe ulaşılacağını düşünmektedir. Fakat bu düşünceden teker teker her nassın zahiri bu kat’îyeti ortaya koyacağı beklenmemelidir. Esasen bu kapsamda Kur’ân ve hadis nasları ve sahâbeden nakledilen rivayetler, onların fetvaları ve şer’î hükümler için harcanan çabanın tümevarım yoluyla incelenmesi neticesinde meydana gelen kat’îyyet anlayışı kastedilmiştir. Bu yönüyle delil olmak üzere getirilen her bir nassın zâhiri, bu anlayış biçimine dayandırılmak suretiyle kesinlik ortaya çıkarması mümkün olabilir.³¹⁰

Karâfî, Nefâis’de kıyası reddedenlere karşı Razi’nin açıklamalarını ayrıntılı olarak verirken zaman zaman da kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Bunların başında Nazzam ve onun kıyası reddetmek için berat-i asli prensibine yönelik ortaya koyduğu yaklaşımlara itiraz eder.³¹¹

³⁰⁶ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi ’l-fusûl*, 93, 384.

³⁰⁷ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi ’l-fusûl*, 383.

³⁰⁸ Boynukalın Şenkardeşler, “*Karâfî’nin Usûl Anlayışı*”, 166 vd.

³⁰⁹ Razi, *Mahsûl*, 1/78-79; Pezdevî, *Kesfu’l-esrâr*, 3/205.

³¹⁰ Karâfî, *Nefâis*, 7/3106, 3116, 3122; Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî’nin Usûl Anlayışı*, 169.

³¹¹ Şabân, *Usûlü’l Fıkıh*, 136.

Kıyası reddetme konusunda, Nazzam'ın hırsızlık ve gasp suçunun cezalarının farklı olmasını, kocası ölen kadın ile boşanan kadının beklediği iddetin farklı olmasını kıyası reddetmede örnek olarak sunmasına karşı Razi'nin anlayışını ortaya koyarak söz konusu farklı hükümlerin vad' sebebini maslahatları tahsil, mefsedetleri def etme olduğunu kaydetmiştir. Böylece kıyasın şer'î olduğu, hüküm vermede hüccet olması gerektiği belirtilmiştir.³¹²

İctihad düşüncesinin, Karâfî öncesi döneme nazaran yavaşladığı bununla birlikte fıkıh usulünde kavramlar bazında ve fûru' da bir takım fikhî çözümler yapılmasına yönelik bir kısım çabalar mevcuttur. Bu bağlamda kıyas konusunda da teorik olarak usul eserlerinde yeterli analizler yapılmaya yer verilmeye başlanmıştır. Karâfî, mensup olduğu mütekellim metodu bağlamında kıyas ve illet ile ilgili görüşlerini bu metot düşüncesi içerisinde genel olarak ortaya koymuştur. Bu manada nassın mevcut olduğu ve illetin net olarak ortaya konulduğu durumlarda kıyasa başvurulamayacağı, kıyasın en geçerli şekli olan illet kıyasını tercih ettiğini belirtmiştir. Söz konusu bu kıyas şeklinin olması için nassın mualllel olması gerektiği gibi İslam fıkıhçılarının üzerinde görüş birliği yaptığı hususlara uygun görüşler geliştirmiş ve ortaya koymuştur. Bununla birlikte çoğunluğun görüşüne birtakım hususlarda da itiraz etmekten geri durmamıştır. Bu manada kıyasın meşruiyetini ispat etmek üzere öne sürülen "Ey akıl sahipleri ibret alınız"³¹³ ayetine karşı birtakım itirazlar ortaya koymuştur. Karâfî, kıyasın olmayacağı halleri sınırlı görmüş kendisiyle ilgili nass olan hususlar arasında kefâretler, hadler gibi illeti tam olarak anlaşılamayan hususlarda kıyas yapıp-yapılamayacak alanlar tartışmalı iken, o söz konusu bu hususların tamamında kıyasın yapılabileceğini imkân dâhilinde görmüştür. Aynı şekilde Mâlikî mezhebi müctehitlerin dahi aralarında ihtilafı oldukları şebek, deveran ve tardı illeti tespit etmede bir metot gibi görmüştür.³¹⁴

Netice olarak *Karâfî*, Şer'î hükümlerin yaklaşık hepsinin mualllel olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan fakih her hükmün illetini tespit için göstermesi gereken çabayı göstermeli bazı çevrelerce bu hususla ilgili olarak tenkide uğrayacağını göze

³¹² Karâfî, *Nefâis*, 7/3181, 3182.

³¹³ el-Hasr, 59/2

³¹⁴ Boynukalın Şenkardeşler, "*Karâfî'nin Usûl Anlayışı*", 210.

almalıdır. Ayrıca bundan daha önemlisi zikri geçen bu yöntemlerle illeti tespit için gayret göstermelidir.³¹⁵

2.3.4.4. Maslahat

Karâfi üzerine birçok çalışması olan Vekili maslahat kavramının Karâfi, nezdinde iki şekilde anlamlandırıldığını belirtmiştir. Birincisi mürsel maslahat şeklinde belirtilmiştir. Mürsel maslahatların en üst seviyesini maslahatü'l-ulya olarak nitelendirilmiştir. Fukahanın geneli tarafından mürsel maslahat şekliyle ortaya konulan bu husus Karâfi nezdinde maslahatü'l-ulya olarak ifade edilmiş ve külli kaidelerle ilişkilendirilmiştir.³¹⁶ Karâfi, maslahatü'l-ulya'yı açıklarken kullandığı külli kaidelerden birisinin fikhın ana konularının temeli üzerine kurulduğu beş kaideden birisi olan “zarar yoktur, zarara karşı zarar vermekte yoktur”³¹⁷ kaidesine dayandırmıştır. Görüldüğü gibi bu anlatım mürsel maslahattan çok daha fazlasını ortaya koyabilecek bir durumdur.³¹⁸ Ayrıca Karâfi maslahatü'l-ulya kavramını devlet başkanı, üst düzey devlet yöneticileri, kadılar ve şahitlerle ilgili olarak bunlarda bulunması gereken şartlar ile ilgili olarak ileri sürmüştür.³¹⁹

2.3.4.5. Örf

Kelime olarak “İyi olan, yadırganmayan, bilinen, tanınan; pes peşe gelendir.”³²⁰ Terim anlamında ise; “Aklen ve şer'an güzel, akıl sahiplerince yadırganmayan, yerleşik olan,

³¹⁵ Boynukalın Şenkardeşler, “*Karâfi'nin Usûl Anlayışı*”, 210.

³¹⁶ Vekîlî, *el-İmâm*, 2/38 vd.

³¹⁷ Ali Haydar, Hâce Emin Efendî, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 4 cilt, 1 bs. (y.y.: Dâru'l- Cîl, 1991), mad. 19, 1/36.

³¹⁸ Vekîlî, *el-İmâm*, 2/231, 257-258.

³¹⁹ Rahmi Yâran, “Karâfi'den Şatibi'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *MÜİF Dergisi*, S. 45, (2013), 8-9.

³²⁰ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 9/240; Firüzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, 1080-1082; Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 152; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 464.

benimsenip uygulanan şeydir”³²¹ şeklinde ifade edilmiştir. İnsanların çoğunluğu tarafından iyi bulunup benimsenen bir kısım toplumsal benzer davranışlar ve refleksler halinde ortaya çıkan yaşantı örf olarak adlandırılmıştır. Başka bir ifadeyle İnsanların ihtiyacı olan şeyleri yapmak için yaşamlarını güzel kılan maslahatı elde eden ya da mefsedeti izale eden unsurları barındırdığı için zamanla kendiliğinde ortaya çıkan yaşantı denilmiştir. Bununla birlikte örf olarak benimsenen pek çok yaşam tecrübesi, toplumun beklentilerine cevap verme bir tarafa hâkim olan adaletin tecellisi için bir kısım beklentileri de karşılamaktadır. Bu manada yerleşik örfün maslahat terimi ile sıkı bir ilişkisinin var olduğu aşikârdır.³²²

Karâfi’nin örf ve adetler de ilgili örnekleri analiz edilince el-âde şeklinde ortaya koyduğu ifadelerin örfle birlikte aklın ilkeleri ile uyumlu ve günlük yaşantıya uygun halleri kastettiğini görüyoruz. Bu düşünceye uygun olarak mesela evine kim girerse ona bir dirhem vereceğini vaat eden bir kimse metafizik varlıklardan olan cin ve melekleri kastetmediği ortadadır. Aynı şekilde Karâfi, örf ve adetlerin değişmesiyle ile fetvaların değişip değişmeyeceğini tartışmış bu kapsamda örfün değişmesiyle ahkâmın değişebileceğini belirtmiştir.³²³

2.3.5. Taabbüd Konusuna Yaklaşımı

Karâfi, hükümlerin neredeyse hepsinin maslahat içerdiğini kaydetmiştir. Ayrıca muallel oldukları ya da ma’kulu’l-ma’nâ³²⁴ olarak aklen hikmetlerinin anlaşılacağını belirtmiştir. Bu düşünceden hareketle fukahânın çoğunluğunun aksine şer’î hükümlerin tamamında asıl olan ta’lildir şeklinde düşüncesini ortaya koyar. Bu manada hükümlerin ibâdetler ya da muâmelat konusu olsun fark etmeksizin ta’lil

³²¹ Muhammed Emîn bin Ömer bin Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidin, “Neşru’l-örf fî binâi ba’zı’l-ahkâmi ale’l-urf”, *Mecmuatü resâil*, (y.y.: by., ts.), 2/114.

³²² Şabân, *Usûlü’l Fıkıh*, 195 vd.; Zühayli, *el-Vecîz*, 2/62-63.

³²³ Karâfi, *İhkâm fî temyîzi’l-fetâvâ*, 218-219.

³²⁴ İlleti, gerekçesi akılla kavranabilen, bu itibarla hakkında kıyas uygulanabilen konular

olmaktadır. Mukabili olarak “ta’abbudî” terimi kullanılmaktadır. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 340; Örnekleri ile ilgili, Bkz. Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/86, 2/330; Karâfi, *el-Furûk*, 1/201, 2/13,27.

edilmesi düşüncesini benimser. Hükümlerin bu manada ta'lil edilebilmesi sebebiyle de her birinin kıyasa açık olduğunu ifade etmiştir. Bu kapsamda illetlerin anlaşılabilir olması ile ilgili olarak ibâdetler hususunda pek çok kıyas örneğine *ez-Zehîra* 'de şahit olmaktadır.³²⁵ Ayrıca bazen bir kısım hükümlerin illetleri aklen bilinmesi muhtemel olmayabilir. Fukaha tarafından “ta‘abbudî”³²⁶ şeklinde tanımlanan bu tür hususların illet ve hikmetlerini bilememek, illet ve hikmetlerin yokluğundan değil, yaşanan zaman itibarıyla bunları anlamakta yeterli olmadığımızı ifade edebiliriz.³²⁷

2.3.6. Kavâid Konusuna Yaklaşımı

Kâide, kavram olarak benzer meselelerin çözümünde yararlanmak üzere tedvin edilmiş, fıkıh ilminin temel ilkelerini barındıran farklı fer‘î problemlerin hükümlerini tam ya da büyük oranda kapsayan tümel ifade kalıbı olarak tanımlanabilir. İlk dönemden başlamak üzere klasik fıkıh külliyyatında çokça yararlanılan kâideye dair tanımlamalara ve açıklamalara yeterince yer verildiği söylenemez. Kâidelerin müstakil şekilde kullanıldığı ilk eserlerde kâide ifadesini karşılayan “*Asıl*”³²⁸ kavramına yer verilmiştir.³²⁹

Karâfî, külli kaideler alanında yoğun çalışma yapan ve eser telif eden bir fıkıhçıdır. Külli kaideler ile ilgili hükümlerin anlaşılmasında özellikle öncelik tanımış külli kaidelerin oluşmasında öncülük etmiştir. Karâfî, külli kaidelerle irtibatı olmayan fûru’

³²⁵ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/317, 2/188, 427-428; 3/167-168.

³²⁶ Gerekçesi (illeti, hikmeti) akılla kavranamayan hükümler. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 531.

³²⁷ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/335; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 72-73; Mehmet Özkan, “Şer ‘î Hükümlerin Ta‘lîli ve İbadetlerde İçtihat Meselesi Üzerine” *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 5, (Ekim 2012-Mart 2013): 57.

³²⁸ Şer‘î delil Kıstas, yerleşik kural, tercihe şayan. Kıyasta fer‘in karşıtı. Konu ile ilgili bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 34.

³²⁹ Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebinde Kavâid İlmi ve Gelişimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi Selçuk Üniv. Sos. Bilimler Enstitüsü, Konya 2011, s. 15 vd.; İdris Dalma, “Şâtıbî’de Fiillerin Sonucunun İ‘tibâra Alınması”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 19-23.

meselelerin zayıf kalacağını belirtmiştir.³³⁰ Önemli eserlerinden biri olan *ez-Zehîra*'de birçok meselenin kavâ'id üzerine çözümlemelerini ortaya koymaya çalışmış, bu kapsamda söz konusu bu eserde birçok kaide oluşmuştur. Öğrencilerin külli kaidelerin benzerliğinden dolayı hataya düşeceğini anlayarak *el-Furûk* isimli eserini külli kaidelerin farklarını belirtmek üzere kaleme almıştır.³³¹



³³⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/55; 2/199-200.

³³¹ Karâfi, *el-Furûk*, 1/2 vd.; Şükrü Özen, "el-Furûk". *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/227-228.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KARÂFÎ'NİN EBÛ HANÎFE'YE BEDENİ İBADETLERLE İLGİLİ NİSBET ETTİĞİ GÖRÜŞLER VE BUNLARIN HANEFÎ KAYNAKLARINDAKİ YERİ

Araştırmanın bu bölümünde Karâfî'nin özellikle *ez-Zehîra* adlı fûru' eseri bağlamında Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşler sırasına göre ele alınıp incelenecektir. Bu bağlamda ibadetlerden başlanarak konuların tespiti yapıldıktan sonra görüşün Hanefî kaynaklarındaki yeri ortaya konulacaktır.

3.1. Tahâretle İlgili Görüşleri ve Hanefî Kaynaklarındaki Yeri

Karâfî, tahâret konusu bağlamında ilk olarak *tahâret* kelimesi ve kapsamı üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Peşinden suların kısımları ile ilgili bir tasnif ortaya koymuştur. Bu hususta Ebû Hanîfe'ye yaptığı atıfta onun *tâhir* kalıbıyla suyun temizlenmeye sebep teşkil ettiği görüşünde olduğunu nakletmiştir. Ancak kendisinin tercih ettiği *tahûr* kalıbıyla ise suyun bizzat kendisinin temiz olduğunu belirtmiştir. “Rüzgârları rahmetinin müjdecisi olarak gönderen O’dur. Gökten de tertemiz su indirdik ki onunla ölü toprağı ihya edelim ve hayvanıyla insanıyla var ettiğimiz nice varlıkları suyla buluşturalım.”³³² ayeti ve Hz. Peygamberin deniz suyu ile ilgili sorulan soruya “suyu temiz ve ölüsü helaldir”³³³ şeklinde verdiği cevabı delil gösteren Karâfî, söz konusu *tahûr* kelimesinin sıfat olarak kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca bu hususta kendi görüşünü desteklemek amacıyla *faûlûn* kalıbının Araplar arasında genel olarak sıfat şeklinde kullanıldığını gerekçe göstermiştir. Karâfî, bu konuyla ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin *tâhir* ism-i fâil kalıbını tercih ettiğini belirtmiştir. Bu meyanda suyun *tahâret* için sebep teşkil ettiğini, bu hususta tahsis olduğunu belirterek

³³² el-Furkân, 25/48-49.

³³³ Nesâî, “Tahâret”, 59.

sebeplerde tahsisin geçerli olamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır.³³⁴ Karâfî, suyun bizzat temizliğini ifade eden *tahûr* kalıbının kullanılması gerektiğini söylemiştir. Ona göre bunun böyle olmadığı düşünüldüğünde nebîz³³⁵ ve benzerlerinin temiz olmasına itibar edilemeyeceğini aktarmıştır. Bu görüşünü desteklemesi yönüyle “sizi onunla temizlemek”³³⁶ ayetini ve “yeryüzü bana mescid ve toprağı temiz kılındı”³³⁷ hadisini delil getirerek örnek vermiştir. Kendisine göre bunun aksi düşünüldüğünde Hz. Peygamber’in söz konusu bu hadisinin bâtil olacağını, bir anlam ifade etmeyeceğini değerlendirmiştir. Zira Karâfî, Hz. Peygamber, temizleme özelliğini toprağı tahsis etmemekte fakat toprakla temizlemenin mümkün olmasına yönelik bir tahsis yaptığını aktarmıştır.³³⁸ Hanefiler abdest alırken başı mesh etmeyi unutanın üç parmak ölçüsü yağmurla ıslanması, cünüp olanın sağanak yağmur altında kalması vb. durumlarda hükmi temizliğin yerine geldiğı ifade etmişlerdir. Zira onlara göre su bizzat temizleyicidir. Abdestin yerine hükmi temizlik yerine geçen teyemmümde niyetin şart koşulması toprak ve cinsinden olan şeylerin su gibi bizzat temizleyici olmadıklarını gösterdiği belirtmişlerdir.³³⁹

3.1.1. Güneşte Isınan Suyu Hükmi Temizlik

Güneş altında ısınan suyun hükmi temizlikte kullanımı, Karâfî tarafından mekruh sayılmıştır. Konu ile ilgili olarak İmam Şâfî’nin de aynı görüşte olduğu

³³⁴ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/168.

³³⁵ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/168.

³³⁶ İçine hurma, kuru üzüm vb. atılıp bekletilen ve henüz sarhoşluk verici kerteğe ulaşmamış bulunan içecek. Sarhoşluk verici bir hal alması halinde "hamr" adını alır. Hanefilere göre ise, "hamr" kaynatılmamış sığ halde bulunan ve zamanla ekşiyerek köpük atan ve sarhoşluk verici bir hal alan üzüm suyudur. Diğerleri ise "nebîz" kapsamına girer, Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.448.

³³⁷ el-Enfal, 8/11.

³³⁸ Buhârî, “Teyemmüm”, 335.

³³⁹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/168.

³⁴⁰ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Daru’l-Marife: Beyrut, 1992/1444), 1/72.

belirtlmifltir.³⁴⁰ Bu baēlamda Ebû Hanîfe'nin farklı dūfındūēē nakledilmifltir.³⁴¹ Ancak Ebû Hanîfe'nin gōrūfūnūn ne olduēu net olarak belirtilmemiifltir. Paragrafın ōncesi ve sonrasına bakıldığında Ebû Hanîfe'nin, mevzu bahis bu suyu hūkmi temizlikte kullanmayı mekruh gōrdūēē anlaēılmaktadır. Karâfi, bu hususta kendi mezhep gōrūfūnū Hz. Peygamber'in gūneē ıfınlarıyla su ısıtan Hz. Aiēe'yi: "Ey Humeyra (Hz. Aiēe'yi kasederek) Bōyle yapmayın zira bōyle yapmanız Baras ve benzeri hastalıklara sebebiyet verir"³⁴² hadisi ile delillendirmiifltir. Aynı ūekilde Gazzali'nin de³⁴³ tıbbi gerekēelerle bakır ve kurfūn kaplarda ısıtılan suyun virūf topalayacaēē ve baras hastalığına sebep olacaēē ancak altın kaplarda bōyle bir tehlikenin sōz konusu olmadıēē noktasında gōrūf belirttiēē nakledilmifltir.³⁴⁴ Mevzu kapsamında İbn Hacıb'in de³⁴⁵ suyun gūneē ya da ateēte ısınması arasında bir fark olmadıēēını sōylediēē nakledilmifltir.³⁴⁶

Konu baēlamında Hanefi kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin gūneēte ısınan su ile ilgili Karâfi'nin nispet ettiēē gōrūfū doērulayan bir deēerlendirmeye bulunamamıfltır. Bilakis mevzu bahis eserlerde gūneēte ısınan suyun abdest almada kullanılmasının mekruh olduēu ifade edilmiifltir.³⁴⁷

³⁴⁰ Karâfi, *ez-Zehîra* 1/170.

³⁴¹ Karâfi, *ez-Zehîra* 1/170.

³⁴² Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/50 (86)

³⁴³ Muhammed 'İmâre, "Muhammed el-Gazzâlî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/528-530.

³⁴⁴ Hūcctū'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tūsî, *İhyâü ulûmi 'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.), 1/134.

³⁴⁵ Arap grameri ilgili *el-Kâfiye* ve *eē-Şâfiye* adlı eserleriyle meēhurdur. Kılıē, "İbnü'l-Hâcib, 21/55-58.

³⁴⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/170.

³⁴⁷ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbnü'n-Nūceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, (Daru'l-Kütübü'l-İslâmî: y.y., ts.), 1/30; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî ūerhi'l-Hidâye*, (Beyrut: Daru'l- Kütübü'l-ilmîyye, 1420/2000), 1/366-367.

Hayızlı zımmî kadının gusûl alması onu Müslüman kocası açısından birlikte olma mânî'ini ortadan kaldırmakla beraber bununla ibadetin olmayacağı söylenmiştir. Karâfî, bu fûru' örneğini verdikten sonra İmam Malik'in "*abdest alınan suyla bir daha abdest olmaz*" sözünü nakletmiştir. Böylece ibadet yapma ya da mânî'yi giderme durumuna birlikte işaret ettiğini ve bu manaya uygun açık bir nass olduğunu ortaya koymuştur. Karâfî, bu konuda Ebû Hanîfe'nin iki hususu birleştirdiğini belirtmiş böyle bir durumda hem guslün hem de abdestin geçerli olduğunu ona atfen aktarmıştır. Böyle bir işlemin yapılmasında Ebû Hanîfe'ye göre temizliğin geçerli olduğunu, zira selevin abdest alırken azalarından suların damlayarak elbiselerine aktığını, hatta abdest azalarının ıslaklığı elbiselerine yapıştığı ve bu durumdan sakınıldığına dair herhangi bir nakil olmadığını belirtmiştir. Bu durum böyle bir suyun temiz olduğuna delalet etmektedir.³⁴⁸

Hanefî kaynaklarda kullanılmış suyla ilgili Ebû Hanîfe'nin mutlak manada hükmi temizlikte kullanmanın caiz olmadığı şeklindedir.³⁴⁹ Ancak Karâfî'nin naklettiği mesele yönüyle baktığımızda konuya uygun paralel açıklamalar görülmektedir. Mâ-i müsta'mel olarak adlandırılan suyun ihtilafı olan kısmının, abdest ya da gusûl sırasında vücutta hakiki necaset olmazsa kullanılmasının mümkün olabileceği ifade edilmiştir. Aynî, ilgili eserinde Ebû Ümame, Ata ve Hasen'den nakil yaparak başın mesh edilmesinin unutulması durumunda sakaldan düşen damlacıklarla başın meshinin yapılabileceği söylenmiştir. Bununla mâ-i müsta'melin temiz olduğu ifade edilmiştir.³⁵⁰

Tarafların hadis kaynakları ile ilgili farklı rivayetler üzerinde değerlendirmeler yaptıklarını böylece bir kısım görüş farklılıklarının oluştuğu görülmektedir. Görüş farklılıklarının bazen lafzın mantıkî yorumlanması sebebiyle oluştuğu anlaşılmaktadır. Fûru' örneklerinde ortaya konulduğu gibi selevten gelen nakiller ve onların ortaya koyduğu uygulamalar, tarafların görüşlerini belirlemede etken olmaktadır. Konuyla ilgili ihtilafın bulunması bir yana mâ-i müsta'mel ile ilgili olarak rivayetlerin arası telif edilerek hem gusûl hem de abdest şeklinde birleştirildiğini görmekteyiz.

³⁴⁸ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/175.

³⁴⁹ Aynî, *el-Binâye*, 1/394.

³⁵⁰ Aynî, *el-Binâye*, 1/395.

Güneşte ısınan suyun Hz. Aişe rivayetine dayanarak mekruh olduğu belirtilmiştir. Aynı zamanda Hz. Ömer'den de böyle bir rivayetin olduğu aktarılmıştır. Ebû Hanîfe'nin bu hususta farklı görüşü savunduğu ifade edilmiş ancak, içtihadının ne olduğu ortaya konulmamıştır. Metnin siyakından mevzu bahis suyu hükmi temizlikte kullanmanın mekruh olmadığına işaret edilmiştir. Hanefî mezhep kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin konu bağlamındaki mevzu bahis suyla abdest almanın mekruh olduğunu söylediği kaydedilmiştir. Fakat bu mevzu hakkında gelen rivayetler ve benzerleri hususunda hadisçi Zehebi³⁵¹ ve diğer hadis müdekkikleri zayıf, münker vb. değerlendirmeler yapmışlardır.³⁵² Zeylâi güneşte ısınan suyla abdest almanın mekruh olduğunu aktarmıştır. Ancak mekruh olmadığına dair zayıf olsa da bir rivayet olduğunu nakletmiştir.³⁵³ Kaynaklarda konu hakkında farklı görüşler aktarıldıktan sonra Hanefî mezhebinin görüşünün ağırlıklı olarak tenzihen mekruh yönünde olduğu ifade edilmiştir.³⁵⁴

3.1.2. Mezi Konusu

Karâfi Cevâhir'den³⁵⁵ naklettiğine göre erkeklerin cinsel organından çıkan mezi hususunda söz konusu organın yıkamasının vâcib olduğu nakletmiştir. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin konu bağlamında farklı düşündüğü belirtilmiştir. Karâfi, söz konusu görüşü ortaya koyarken Muvatta'da geçen bir hadisi delil olarak ileri sürmüştür. Bu hadise göre Mikdam adlı bir sahâbe, bir adamın karısına yaklaşması sebebiyle cinsel organından mezi geldiğini söylemiş, Peygamberimiz de “biriniz bu durumda kalırsa fercini tamamıyla yıkasın sonra namaz için abdest alsın” buyurmuştur. Karâfi, burada

³⁵¹ Tayyar Altıkulaç, “Zehebî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/180-188.

³⁵² Aynî, *el-Binâye*, 1/367.

³⁵³ Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/19.

³⁵⁴ Muhammed Emîn bin Ömer bin Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Abidin, *Reddû'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fikir, 412/1992), 1/180.

³⁵⁵ Mâlikî mezhebinin önemli kaynak eserlerinden birisi ve *ez-Zehîra*, isimli eserin temel kaynaklarından birisidir. Karâfi *ez-Zehîra*, adlı eseri ve kaynaklarını oluştururken konuya dair detaylı olarak açıklamalar yapmıştır. Bkz. Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/33-41; et-Türkî, *en-Nezâiru'l-fihîyye*, s. 81.

Ebû bekr İbnü'l Müntab'ın³⁵⁶ sadece mezi yerinin yıkanması gerektiğini dair rivayetini aktarmıştır. Bunu ortaya koyarken meziyi bekle benzetmiştir. Birinci görüşe göre yıkamanın niyetle yapılmasının vâcip olduğu belirtilmiştir. Zira yapılan bu işlemin ibadet için olduğuna vurgu yapılmıştır. İkinci görüşte ise sadece mezinin çıktığı yerin yıkanması gerektiği söylenmiştir. Zira yapılan bu işlemin necasetin giderilmesine yönelik olduğu diğer bir ifadeyle necasete illet teşkil eden mezinin çıktığı yerdeki necasetin izale edildiği ifade edilmiştir.³⁵⁷

Hanefî kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin mezi ve vedi durumunda mevcut abdestin bozulacağı, ancak söz konusu sıvının çıkış yerinin yıkanmasını gerekli olmadığı kaydedilmiştir.³⁵⁸ Bununla birlikte temizlenmek üzere gusûl yapmış olan kimse uyandıktan sonra zekerinde ya da yatağında meziye benzer ıslaklık bulup ihtilam olduğunu hatırlamıyorsa, Ebû Hanîfe'ye göre ibâdetlerde ihtiyat esas alındığından istihsânen³⁵⁹ zekerin yıkanması ve gusûl yapılması gerekir.³⁶⁰

Erkeğin cinsel organından çıkan mezi ve mesaneden gelen necis atıklar bir kısmı meni gibi gusûl vâcip, bir kısmı da mezi gibi abdesti almayı vâcip kılmaktadır.³⁶¹ Mezi hususunda Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüş net olarak ifade edilmemiştir. Sadece mezi durumunda organı yıkamanın vâcip olduğu görüşü Mâlikî mezhebine göre ifade edilmiş, Ebû Hanîfe'nin ise farklı düşündüğü belirtilmiştir. Hanefî kaynaklarında bu

³⁵⁶ Karâfi öncesi yaşamış Mâlikî fıkıhçılarından. İbn Süreyc'in Mâlikî âlimi İbn Müntâb el-Kerâbîsi'den kelâm okuduğu kaydedilmiştir. Bkz. Şükrü Özen, "İbn Süreyc, Ebû'l-Abbas", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/488-491.

³⁵⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/207.

³⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Mebsût*, thk. Ebu'l-Vefa, el-Efğânî (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmü'l-İslâmiyye, ts.), 1/47

³⁵⁹ Fıkıhta özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer'î delil. Ali Bardakoğlu "İstihsân", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/ 339-347.

³⁶⁰ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2 bs. (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1994/1414), 26- 27.

³⁶¹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî tertibi's-Şerâi*, 7 cilt, 2 bs. (y.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986/1406), 1/25-26.

görüş kapsamında mezi'nin sadece abdeste olumsuz etki ettiği belirtilmiştir. Ayrıca meni ve vedi' durumunda hangi sonuçların oluşacağı aktarılmıştır.³⁶²

3.1.3. Tenâsül Uzvuna Elle Dokunulması

Karâfi tarafından mezinnetü'l-esbâb ilkesi kapsamında değerlendirilen konuya bazı sonuçlar bağlanmıştır. Söz konusu bu ilke kendisinde bir kısım zannî sebepleri barındıran durumların sonuçları gözetilerek hükmün belirlenmesidir. İnsanın tenasül uzvuna dokunması nedeniyle kendisini şehvî duyguya sevk edeceği öngörülmüştür. Bu anlayış sebebiyle Karâfi, İmam Malik'in kişinin cinsel organına dokunmasıyla abdestinin bozulacağını söylediğini aktarmıştır. Elin içinin sıcak ve yumuşak olması gerekçe olarak zikredilmiştir. Aynı şekilde İbnü'l-Kasım'ın da penise parmaklarla temas etmesinin abdesti bozacağı, yeniden abdest almanın vâcip olduğunu söylediği kaydedilmiştir. Aynı gerekçeler son görüş bağlamında da ileri sürülmüştür.³⁶³ İbn Abdilberr'in İmâm Mâlik'in ilk dönemlerde bu hususta hüküm bildirmede zorlandığını söylemiştir. Ancak sonraları bu meseledeki görüşünün istikrara kavuştuğu belirtilmiştir. Buna göre abdestli birisinin cinsel organına dokunduktan sonra namaz kılması durumunda henüz vakit çıkmamış ise abdest ve namazını iade etmesi gerekir denilmiştir. Fakat vaktin çıkmasıyla iadeye gerek olmadığı aktarılmıştır.³⁶⁴

Konu bağlamında abdestin bozulacağı hususunda Muvatta'da geçen bir hadis delil olarak ileri sürülmüştür. Söz konusu hadiste “*penisine (tenâsül uzvuna) elini süren, abdest alsın*” buyurulmuştur.³⁶⁵ Karâfi, Ebû Hanîfe'nin bu bağlamda abdestin bozulmayacağını düşündüğünü atfen belirtmiştir. Hatta İmam Malik'in kişinin penisine elinin içi olmaksızın parmaklarıyla dokunmasının abdesti bozmayacağını düşündüğü nakledilmiştir. Ebû Hanîfe'nin de bu meselede aynı fikirde olduğu,

³⁶² Şeybânî, *Asl*, 1/47.

³⁶³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/221 vd.

³⁶⁴ Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî vd. 24 cilt, (Mağrib: Vüzâratü'l-'umûmü'l-Evkâf ve's-Şü'unü'l-İslâmiyye, 1387h), 17/199.

³⁶⁵ Muvatta, “Tahâret”, 61.

belirtlmifltir. Bu y6n6yle konu bir kısıım farklılıklarla birlikte Mâlikî mezhebi içerisinde farklı g6r6şleri barındırdığını s6ylenabilir.³⁶⁶

Mâlikî mezhebi içerisinde konu kapsamında abdestin bozulmayacağını dile getirenler aynı zamanda Kays bin Talk hadisi ile istidlal yapmışlardır. Bu hadise g6re bedevi g6r6n6m6nde bir adam, abdest aldıktan sonra tenas6l organına elleri ile dokunan kişi ile ilgili ne buyursunuz dedi, Peygamberimiz de ona: “ellerde insandan bir c6zd6r”³⁶⁷ cevabını vermiştir. Karâfi’nin naklettiğine g6re fıkıhçılar Yukarıda geçen birbiri ile çelişiyor gibi g6r6nen hadislerin arasını cemetmeye çalışmışlardır. Bu kapsamda da değerlendirmelerde bulunan Karâfi, Busre hadisinin sened zincirinde m6nker diye vasıflanan Mervan b. Hakem’in olduğu, aynı şekilde durumu meçhul olan ravinin olduğu belirtmiştir. Ayrıca incelenen konunun insanların s6rekli yaptđı işlerden olduğu, yani hadislerde geçen konunun umum6’l-belvâ cinsinden olması nedeniyle Hz. Peygamber’den gelen haberlerin teredd6de mahal bırakmaması gerektiğini belirterek Hanefî fıkıhçılarının g6r6ř6n6 on başlıkta ortaya koymaya çalışmıştır. Peşinden her bir maddeye cevap vererek kendi g6r6şlerinin doğruluğunu savunmuştur.³⁶⁸

Hanefî kaynaklarda abdesti bozan durumlarda Eb6 Hanîfe’nin ve Hanefilerin konu ile ilgili g6r6şlerinin başta sahâbenin ileri gelenlerine dayandırıldığı ortaya konulmuştur. Bu meyanda sahâbenin 6nc6leri Hz. 6mer, Hz. Ali vb. hiçbirinin tenas6l uzvuna dokunmakla abdestin vâcip olduğuna y6nelik fetva vermedikleri ifade edilmiştir. Eb6 Ca’fer et-Tahâvî (6. 321/933), Hz. Peygamber’in ashabından İbn 6mer dışında konu ile ilgili abdestin vâcip olacağına dair fetva veren olmadığını nakletmiştir.³⁶⁹ Eb6 Hanîfe’nin ise b6yle bir durumun abdesti bozmayacağına h6kmettiği rivayet edilmiştir.³⁷⁰

³⁶⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/221 vd.

³⁶⁷ Eb6 Dâv6d “Tahâre”, 182.

³⁶⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/221-223.

³⁶⁹ Aynî, *el-Binâye*, 1/296, es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/66.

³⁷⁰ Eb6’l-Fazl Mecd6ddîn Abdullâh b. Mahm6d b. Mevd6d el-Mevsilî, *el-İhtiyâr lit’ta’lîli’l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru’l-K6t6b6’l-ilmiyye, 1937/1356), 1/11.

İmâm Muhammed, Medîne alimleri önceleri “abdest organlarından birisiyle tenâsül uzvuna dokunmanın abdesti bozacağını” ifade ederlerken, sonraları bu fikirlerinden rüçû etmişler diyerek, abdestin bozulmasının “*elin/parmakların içiyle dokunma*” şartına bağlandığını belirtmiştir. Bu halde onlara göre cinsel uzva parmakların sırt kısmı ile temas edilmesinin abdeste bir etkisi yoktur. Ancak İmâm Muhammed bu düşünce karşısında yani elin içi ile dışı arasında bir ayırım yapmanın tenakuz olduğunu söylemiştir. Şayet bu halde abdest bozulacaksa elin içi ya da dışı arasında fark olmaması gerektiğini söylemiştir.³⁷¹

Serahsî, Şâfiîlerin hüccet kabul ettikleri Büsra rivayetinin sahih olmama ihtimâlinin daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir. O bu görüşünü meşhûr hadisçi Yahya b. Maîn’in değerlendirmesine dayanarak aktarmıştır. Ona göre üç hususta Hz. Peygamber’e nispet edilen haberlerin sıhhati şüphelidir. Birisi de cinsel uzva temasın abdesti bozacağıyla ilgili olan hadistir. Ayrıca Serahsî, Büsra rivayetinin sahih olmadığını açıklarken bu konuda başka kişilerden herhangi bir bilgi gelmediğini ifade eder. Serahsî, Hz. Peygamber tarafından bu mahrem kabul edilebilecek bir hususun erkek sahâbeler içerisinde söylenmeyip kadın bir sahâbeye söylenmesi mümkün görülmemektedir. Çünkü Peygamberimiz haya hususunda bâkire bir kızıdan bile daha utangaçtır. Ayrıca o, şayet bu hadisin sabit olduğunu düşünürsek ayette geçtiği üzere “yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse”³⁷² abdest bozmaya gidenin sebileyne diye ifade edilen mahreçlerinden çıkış yapmaktadır. Dolayısıyla bu kişinin abdesti bozulacaktır denilmiştir. Nitekim buna benzer mantıksal çıkarımlar yapılarak söz konusu bu hadisin te’vil edilebileceğini belirtmiştir.³⁷³

Bu bağlamda bir kısım Hanefî fıkıhçılar da görüş ifade etmiştir. Bunlardan birisi olan Zeynüddin İbn Nüceym’e göre erkeklerin rivayet ettiği hadisler, bayanların rivayet ettiği hadislerle nazaran sağlamdır. Zira ilmî hususlarda erkeklerin daha güçlü

³⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ ehli’l-Medîne*, thk. Mehdi Hasen el-Kîlânî el-Kâdirî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1403), 1/66; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 1/45.

³⁷² en-Nisa, 5/43.

³⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/66-67.

hafızaları ve zabt etme özellikleri bayanlara göre daha kuvvetlidir. Bu sebepten ötürü olsa gerek iki bayanın şehâdeti bir erkeğin şehâdetine eşit sayılmıştır.³⁷⁴

Hanefîler, “Talk b. Ali rivâyetinin sağlam ve sahih olduğu” kapsamındaki görüşlerin, hadisin bir tarîkinin diğer tariklerini gözetmek suretiyle olduğuna dikkat çekmişlerdir. Ayrıca bu hadisin, Şâfiîlerle birlikte diğer mezheplerin “cinsel organa temasla abdestin yenilenmesi gerektirdiği görüşünü, benimseyenlerin delil diye ileri sürdükleri Büsra binti Safvân hadisinden kuvvetli olduğunu söylemişlerdir. Tahâvî konuyla ilgili olarak Ali b. el-Medînî’nin (234/849) tahlillerini benimseyerek Talk b. Ali rivâyetinin Mülâzim tarîkinden gelen rivâyetin, Büsra tarafından rivayet edilen hadisten daha güzel bulunduğunu söyler.³⁷⁵

Karâfî, cinsel organa ellerin dokunması ile ilgili olarak Mâlikî mezhebinde abdestin bozulacağını ağırlıklı görüş olarak ifade ettikten sonra Hanefîlerin itirazlarını on noktada derleyerek cevap vermeye çalışmıştır. Mervan b. Hakem’in adil olduğunu bu sebeple sahâbenin kendisine önem verdiğini belirtmiştir. Talha’nın “*durumu meçhul*” diye belirttiği kişinin Urve tarafından “*ma’lum*” olarak zikredildiğini ifade etmiştir. Kadınların şahitlik hususunda hafife alınmaları onların rivayetlerinin sahih olmayacağı anlamına gelmemelidir. Zira en çok hadis rivayet edenlerden birisi de Hz. Aîşe’dir. Busra hadisi sübut yönüyle cerh edilmemiş ancak delalet yönü itibarıyla bir takım farklı görüşleri barındırmaktadır. İbn Main, bu konu ile ilgili sahih rivayet olmadığını belirtmiş olsa da başkaca hadis münekkitleri konu bağlamında sahih hadis olduğunu ortaya koymuşlardır. Konunun umumu’l-belvâda vuku bulması hadisin yaygın tariklerle ulaşmasını gerektirir. Bu itiraza Karâfî, söz konusu hadisin on beş kadın ve erkek tarafından rivayet edildiğini söyleyerek cevap vermiştir. Hanefîlerin Ali b. Ebi Talib, İbn Mesud vb. ileri gelenlerin abdestin bozulmayacağı yönünde görüşlerini belirttikleri rivayet edilmiştir. Karâfî başka sahabilerin de abdestin bozulacağına yönelik hadislere muttali olduklarını belirterek, bir sahâbenin bütün hadislere muttali olma imkânının olmadığını akli olarak gerekçelendirmiştir. Şâri’in

³⁷⁴ Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik Şerhu Kenzi’d- dekâik.*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-ilmiyye, ts.), 1/45.

³⁷⁵ Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-Âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Câdulhak (y.y.: Âlemü’l-Kütüb, 1994/1414), 1/76.

lafzı nasıl vârit olduysa öncelikli olarak o zahir manaya delalet esas alınmalı, bunun aksine kendi kanaatine göre lafzı aykırı şekilde zorlayarak te'vile gidilmemelidir. Talk b. Kays hadisi sahih olmadığı gibi vücut azalarının birbirine kıyası da fasit bir kıyastır demiştir.³⁷⁶

Karâfi'nin belirttiğine göre bu hususta Mâlikî Mezhebi içerisinde net görüş ileri sürülmemiştir. İbn Abdi'l-Berr'den³⁷⁷ Mağrip Mâlikîlerinin konu ile ilgili olarak “şayet kişi alınan abdestle namazı kılmadıysa ona yeniden abdest alması emredilir” şeklinde aktarılmıştır. Ancak namaz eda edildi ise yine vakit içerisinde abdest alması emredilir. Konu ile ilgili olarak bir kısım Mâlikî fıkıhçılar mutlak olarak iade etmesi yönünde görüş bildirirlerken bir kısmı da mutlak olarak iade edilmesine gerek yoktur şeklinde görüş belirtmişlerdir. Farklı görüşlerin sebebi; söz konusu dokunuşun unutulması, hafif bir örtü üzerinden gerçekleşmesi, kol dirseği ile dokunulması, elin üst kısmıyla sürülmesi vb. hususlar belirleyici olmuştur.³⁷⁸

Bu mesele ile ilgili ihtilafların farklı tarikten gelen hadislerin muhteva olarak birbiriyle muarız görülmesinden ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bazen lafzın mazinnesinden bir kısım hatalı değerlendirmelerin yapılmasıyla meydana gelmektedir. Söz konusu bu ilke, mesele kapsamında kendisinde bir kısım zannî sebepleri bulundurması yönüyle değerlendirmeye konu olmuştur. İnsanın tenasül uzvunu eline almasının onu şehvet duygusuna sevk edeceği düşünülmüştür. Bu anlayış sebebiyle Karâfi, İman Mâlik'in kişinin penisini eline almasıyla abdestinin bozulacağı görüşünü aktarmıştır. Muvatta'da geçen bir hadis nakli delil olarak ileri sürülmüştür. Söz konusu hadiste “penisine (tenâsül uzvuna) elini süren abdest alsın” buyurulmuştur.³⁷⁹ Ayrıca Kays b. Talk hadisi ile istidlal eden bir kısım Mâlikî fıkıhçısı da elin penise sürülmesi ile abdestin yenilenmesine gerek olmadığını belirtmişlerdir. Karâfi birbirinden farklı bu

³⁷⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/221, 222.

³⁷⁷ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fî mâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*, thk. Salim Muhammed Ata, Muhammed Ali Muğviz, (y.y.: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000/1421), 1/249.

³⁷⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/223.

³⁷⁹ Muvatta, “Tahâret”, 61.

rivayetlerin arasını telif ederek abdestin bozulacağını belirtmiştir. Bu hususta Ebû Hanîfe'nin abdestin bozulmayacağına dair görüşünü aktarmıştır.

Karâfî, konu üzerinde kendi görüşlerini aktarırken Hanefilerin görüşlerine karşı birtakım değerlendirmeler yapmıştır. Bu mesele bağlamında Hanefi kaynaklarda Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. İbn Mesud, Hz. İbn Abbas vb. hiçbir sahâbenin tenasül uzvuna dokunmakla abdestin vâcip olduğuna yönelik fetva vermedikleri ifade edilmiştir. Hanefiler konuyu umûmü'l-belvâ kapsamında değerlendirdikleri için bu hususta birçok rivayetin olması gerektiği, nakli delile ek olarak akli delil olarak ileri sürmüşlerdir. Nitekim Tahâvî konuyla ilgili olarak Ali b. el-Medînî'nin değerlendirmelerini nakletmiştir. O, Talk b. Ali hadisinin Mülâzim kanalıyla gelen rivâyeti, Büsra'nın rivayetinden daha tutarlı olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁰

3.1.4. Karşı Cinse Dokunulduğunda Abdeste Etkisi

Abdest ve teyemmüm meselesi âyetler kapsamında detaylı olarak tartışılmıştır.³⁸¹ Söz konusu ayetlerin anlaşılmasına yönelik çaba sunucunda çeşitli görüş ve ictihâd geliştirilmiştir.

Mesele etrafında oluşan görüş farklılıklarından birisi dokunmanın, abdest ya da teyemmüme olumsuz etkisi olmuştur. Konu ile ilgili âyetlerde, abdest ve teyemmüme neden olan hususlardan bahsedilirken (evlâ mestumu'n-nisâe/kadınlara dokunduğunuzda)" lafzının nasıl anlaşılması gerektiği tartışılmıştır. Fakihlerden bir kısmı "(ev lâ mestumu'n-nisâe)" lafzından kastedilenin, mutlak temas olduğu, kimisinin şehvetle dokunma manasına aldığı, diğer bir görüşe göre, cinsel birleşmeden kinâye olduğu ifade edilmiştir.³⁸²

Karâfî, el-Müdevvene isimli eserde konu ile ilgili "sizden biriniz eşine elbisesinin üstünden, altından ya da ağızdan farklı bir yerden öpmüş olması kaydıyla abdest yenilemesi kendisine vâcip olur" şeklinde Mâlikî'lerin görüşünü aktarmıştır. Ebû Hanîfe'ye atfen bu durumda abdestin gerekli olmadığını belirtilmiştir. Ebû Hanîfe'nin abdestin bozulması için mücerret bir yaklaşım, sarmaş-dolaş olma, cinsel organların

³⁸⁰ Tahâvî, *Şerhu Me 'âni'l-Âsâr*, 1/76.

³⁸¹ el-Mâide, 5/6; en-Nisâ, 4/43.

³⁸² Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/225; Aynî, *el-Binâye*, 1/300.

birbirine teması vb. durumlarda abdestin bozulacağına dair görüşü ona atfen aktarılmıştır. İmam Muhammed, yapılan atıfta mutlak mülâmele sebebiyle abdestin bozulmayacağını belirtmiştir.³⁸³

Karâfi, karşı görüşleri aktardıktan sonra konuyu kendilerine göre temellendirir. Tirmizî hadisinde “Hz. Aişe, Peygamberimizin önünde uyurken ayakları Hz. Peygamber’e dokundu ve bana seslendi ayaklarımı topladım kıyama kalktığımda tekrar yaydım”³⁸⁴ dedi. Ayrıca Muvatta’da Hz. Aişe’nin naklettiği bir diğer hadis şu şekildedir: “Ben Rasulullah’ın yanında uyurken yanımda olmadığını görünce aradığımda ellerim ona dokundu ve ayaklarının önüne düştüm.”³⁸⁵ Karâfi bu hadisleri görüşüne destek olması yönüyle aktardıktan sonra Hanefilerin genel olarak âhad haberlerle ilgili olarak dayandıkları umumu’l-belvâ hususuna dikkat çekmiştir. Hanefiler mülâmele sonucunda abdestin bozulacağı söz konusu olsaydı bu husus insanlar içerisinde çokça işlenen bir ameldir dolayısıyla sahâbe neslinden tek rivayet olmaması gerekirdi demişlerdir. Aksine “Hz. Peygamberin hanımlarını bazen öptüğünü ve abdestini yenilemeden mescide gittiğini”³⁸⁶ ifade etmişlerdir. Ayrıca İbn Abbas’ın Kur’ân’da geçen teğâşşi, mülâmele refes gibi kavramların cinsel birleşmeden kinaye olduğunu söylemesi Hanefilere destek olarak aktarılmıştır. Dolayısıyla abdestin bozulacağına dair hakiki sebebin sebileynden çıkan şey olduğunu, böylece çıkış olup/olmadığından emin olununca müsebbebin sebep yerine konulamayacağı neticede abdestin bozulup- bozulmadığının ortaya çıkmış olacağını aktarır.³⁸⁷

Karâfi konu bağlamında mezheplerin görüşlerini aktardıktan sonra Hanefilerin konu ile ilgili görüşlerine karşı kendi görüşlerini ifade eder. Hanefilerin cinsel organa temas etmekle ilgili olarak bu hususun umûmu’l-belvâ kapsamı çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği, konu etrafında soru-cevapların olması lüzumu, neticede meselenin bir şekilde yaygınlık kazanmış olması hususunu, aynı şekilde Hanefilere

³⁸³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/225

³⁸⁴ Timizi, “Deavât”, 76 (3493).

³⁸⁵ Nesai, “Tatbîk”, 1124.

³⁸⁶ Nesâî, “Tahâret”, 170.

³⁸⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/226.

atfen aktarır.³⁸⁸ Ancak Karâfî, Hanefilerin hacamat meselesi, vücuttan akan kan vb. hususlarda umûmu'l-belvâ olduğu halde âhâd hadislerle amel ettiklerini ortaya koyar.³⁸⁹ Ayrıca Tirmizî ve Ebû Davut bu hadislerin sahih olmadığını aktarmıştır. Dârekutnî'nin rivayetine göre “Hz. Peygamberin oruçluyken eşlerini öptüğünü”³⁹⁰ ifade ederek meselenin bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini Hanefilere karşı ileri sürmüştür. Aynı zamanda Hz. Ayşe, Hz. İbn Ömer ve Hz. İbn Mesud'un “öpme abdesti vâcib kılar” sözleri ile bu konuda Hanefilerin görüşünü yerinde bulmamıştır. Bu manada bir hususta vukûfiyet imkânı varsa bu konuda sonuçların sebep yerinde olduğunu ifade etmeliyiz.³⁹¹ Vukûfiyet olmasa da müsebbep yani sonuç, sebep yerine kaimdir. Eşlerin cinsel organlarının sünnet kısımlarının birbirine kavuşması inzâl hükmünün, kişinin uykuya dalmasının hades hükmünün, aynı şekilde mübaşeret ise cimâ' hükmünün verilmesini gerektirir. Neticede bize göre uzva ya da saç, yabancı ya da mahrem, mübaşeretin az ya da çok olması, el ağız veya başka azalarla yapılıp-yapılmaması hepsinde şayet şehvet varsa bu konuda aralarında bir fark yoktur.³⁹²

Konu ile ilgili olarak mezhebin genel kabulünü yansıtan Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un görüşleri şöyle izah edilmiştir. Genel kurala göre gerekmedikçe sebep, müsebbep (netice) yerine ikâme edilemez. Fakat müsebbebin hakikatinin bilinemeyeceği durumlarda istihsânen sebep onun yerine ikâme edilebilir. Nitekim Kâsânî (587/1191) buradaki istihsânın delili olarak şöyle bir rivayetten bahseder: “Bir adam Resûlullah'a

³⁸⁸ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/ 226.

³⁸⁹ Aliyyü'l-Kârî, söz konusu hadislerin tek tek bakıldığında senetlerinin zayıflığının ileri sürülebileceğini, ancak topluca bakıldığında kismukla ilgili hadislerle birlikte, belli bir sayıya ulaştığından abdestin bozulacağına delaleti hususunda manevi mütevatir gibi değerlendirilebileceğini ifade etmektedir; Fatih Turay, “Kanın Abdeste Etkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, S: 43, s. 436.

³⁹⁰ Müslim, “Siyâm”, 12 (1106).

³⁹¹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/ 226.

³⁹² Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/227.

cimâ³⁹³ dışında karıma her şekilde dokundum” deyince Resûlullah da adama “abdest al ve iki rekât namaz kıl” diye buyurmuştur.³⁹⁴

Hanefîler, meselenin Kur’ân’dan delili olan “yahut da kadınlara dokunmuşsanız”³⁹⁵ âyetinde yer alan (dokunmak) kelimesinin her ne kadar hakîki anlamı elle dokunmak olsa da birtakım karinelerden ötürü mecâzî mânâyâ hamledilmesi gerektiğini söyleyerek bu lafızdan maksadın “cinsel birleşme” olduğunu iddia etmişlerdir.³⁹⁶ Kur’ân’ın tercümanı olarak nitelendirilen İbn Abbas’tan, burada kastedilenin cimâ’ olduğu yönünde bir rivâyet de nakledilmektedir.³⁹⁷ “Resûlullah, ben onun önünde (enlemesine) yatmış olduğum halde namaz kılardı. Secde etmek isteyince (yer açmam amacıyla) ayaklarıma dokunurdu. Ben de ayaklarımı toplardım. O da secde ederdi.”³⁹⁸

“Bir gece Resûlullah’ı yatağında bulamadım. Bunun üzerine onu (el yordamıyla) aramaya başladım. Secde hâlindeyken elim onun ayaklarına değdi.”³⁹⁹

Hanefîler Yukarıda geçen ayet ve hadisler kapsamında konuyu değerlendirerek lemsin (dokunmanın) abdesti bozmayacağına hüküm vermişlerdir. Hadislerin ravileriyle ilgili güvenilirlik değerlendirmelerinde bir kısım hadis müdekkîkleri tarafından olumlu bulunurken bir kısmı tarafından da olumsuz bulunmuştur. Ancak Hanefîler hadislerin

³⁹³ Salim Ögüt, "Cimâ'" *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/2-3

³⁹⁴ Kâsânî, *Bedâiyu's-sanâyi'*, 1/244.

³⁹⁵ en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6.

³⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/68; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, (y.y.: Dârü'l-fıkr, ts.), 1/37.

³⁹⁷ İbn Abbas, dokunmaktan kastın cinsel ilişki olduğunu fakat Allah Teâlâ'nın çok hayâ sahibi olmasından ötürü edebe uymayan bir şeyi, iyi bir şeyle imâ etmeyi tercih ettiğini söylemektedir.” Serahsî, *el-Mebsût*, 1/68.

³⁹⁸ Buhârî, “Salât”, 519; Ebû Dâvûd, “Salât”, 713; 120; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/320 (24273).

³⁹⁹ Müslim, “Salât”, 51 (512); İbn Mâce, “Dua”, 3; Nesâî “Tahâret”, 168; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/320 (24273); Muvatta, “Sehv”, 386.

sıhhat açısından zayıf olduğunu varsaymış olsalar bile karşı tarafın görüşünü umûmü'l-belvâ⁴⁰⁰ anlayışı ile kabul etmemişlerdir.

Zira kaçınması zor olan bu durum nedeniyle dokunmanın abdeste tesiri hakkında muhakkak bir şey söylerdi. Toplumun büyük kısmını etkileyen bir konuda Hz. Peygamber'in herhangi bir beyanının olmam ihtimali zayıftır, demişlerdir. Dolayısıyla bu kapsamda bir uyarı olmadığına göre temas etmenin hades olmadığı belirtilmelidir. Ayrıca sahâbeden mesele bağlamında intikal bildirim ve uygulamanın bulunmaması bu hususta nebevî uyarının olmadığını göstermektedir, denilmiştir. Zira umûmü'l-belvâ'da yaşanan durumların başta sahâbi olmak üzere insanların haberinin olmaması muhtemel değildir.”⁴⁰¹

Cessas fakihlerin konuyla ilgili görüşlerini ifade ederek Ebû Hanîfe'nin, kadına şehvet olsun/olmasın dokunan kimsenin abdest almasına gerek yoktur dediği, İmam Malik'in ise karşı cinsten birisinin diğerine şehvetle dokunmasının abdesti gerektirdiği görüşünde olduğu kaydedilmiştir.⁴⁰²

Genel olarak hadisler, fıkhî görüşlerin şekillenmesine yol açan asıl sebeplerden biri hatta belki ilkidir. Hadisler görüş farklılıklarına sübût ve delâlet gibi iki temel hususta sebep olmaktadır. Bunlara bağlı olarak hadislerle hüküm elde etmede aranan şartlar, hadisin anlaşılmasına tesir unsurlar, biri diğerine zıt gibi görünen hadislerin, anlaşılmasında uygulanan metotlar, mezhep imâmları ve önde gelen isimlerinin sünnete ve hadise vukuflarına tesir eden durumlar fıkıh görüşlerinin farklı olmasına etki etmiştir. Bu hususta da hadislerin sübut yönüyle eşit olduğunu kabul etsek bile delalet bakımından bir kısım farklı görüşlerin oluşmasına vesile olduğuna şahit olmaktadır. Bu meyanda lafzın mutlak yorumu ya da mesele ile ilgili mukayyet anlamının derinlemesine aktarımı veya lafzın mecaz yorumları taraflarca dikkate alınıp kendi görüşlerinin şekillenmesinde kullanmışlardır. Ayrıca Hanefiler Yukarıda geçen ayet ve hadisler kapsamında konuyu değerlendirerek, lemsin abdesti

⁴⁰⁰ Kaçınılması zor ve imkânsız durum, çoğunluğun bilgisi dışında kalmayacak şeyler. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 587.

⁴⁰¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-ilmiyye, 1994/1413), 2/467-468.

⁴⁰² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/462; Kâsânî, *Bedâiyü's-sanâyi'*, 1/30.

bozmayacağına hüküm vermişlerdir. Söz konusu hadislerin ravileriyle ilgili güvenilirlik değerlendirmeleri yapılmıştır. Bu değerlendirmeler bir kısım hadis müdekkikleri tarafından olumlu bulunurken bazılarınca olumlu bulunmamıştır. Ancak Hanefiler bu hususta kendi delillerini -faraza- bir an zayıf kabul ettiklerini kabul etmiş olsalar bile, karşı tarafın görüşünü umûmü'l-belvâ anlayışıyla kabul etmemişlerdir.

3.1.5. Uykunun Abdeste Tesiri

Klasik fıkıh kitaplarında abdestin bozulmasına sebîleyn diye ifade edilen iki mahreçten çıkanlar, sarhoşluk, bayılma, cünûn ve cinsel ilişki gibi hususların sebep olduğunda ittifak olduğu aktarılmıştır. Bununla birlikte uykunun abdesti bozup-bozmayacağı konusu mezhepler arasında tartışmalıdır.⁴⁰³ Bu bağlamda uyku hali kaynaklarda naslar kapsamında namaz içinde ve dışında iki yönden izah edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in uyumasının, abdeste etkisi de açıklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in bazen uyandığında abdest etmeden namaza başladığı şeklindeki rivâyetler “*hasâisü'n-nebî*” adı altında ortaya konulmuştur.⁴⁰⁴

Mâlikîler, uykunun hükmî temizliğe olumsuz tesiri bakımından hades teşkil etmediği, bununla birlikte iki çıkış yolundan meydana gelebilecek hadesin muhtemel sebebi olduğu (مظنة السبب) ⁴⁰⁵ noktasında Hanefî ve Şâfiiler'le aynı görüşte oldukları belirtilmiştir. Bunun yanında uykunun abdeste etkisi açısından nakli unsurlar ve akli yöntemler çerçevesinde hangi hallerin söz konusu duruma tesiri olduğu incelenmiştir. Bununla ilgili olarak uykunun niteliklerine bakılarak görüş serdedilmiştir. Uykuya dalınması halinde abdeste tesir eden uykunun derinliği, hafifliği ya da uzun olması kısa süreli olması gibi hususlar değerlendirmede ölçü olarak görülmüştür. Mâlikîler'in bu husus ile ilgili olarak kendilerini mezhebü'l-cem' olarak ifade etmeleri, konuyla

⁴⁰³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/230 vd.; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2004/1425), 1/43-44.

⁴⁰⁴ Ayni, *el-Binâye*, 1/224.

⁴⁰⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/ 229.

ilgili farklı rivâyetlerin arasını buluşturarak bir sonuca varmak istemeleriyle alakalı olsa gerektir.⁴⁰⁶

Uykunun uzun/hafif olması halinde de abdestin yeniden alınması mendup olarak görülmüştür.⁴⁰⁷ Uykunun niteliğine göre binek üzerinde, yatarak, ayakta, secdede, rükûda, oturarak uyumanın mezheplerin görüşlerinin oluşumunda belirleyici olduğu söylenmiştir.⁴⁰⁸ Bu noktadan hareketle kişinin uykusu derin olmadığı müddetçe uyuduğunda abdestinin bozulmayacağı, uzun uykuda olsa da oturarak da uyusa yeniden abdest almasına gerek olmayacağı nakledilmiştir.⁴⁰⁹

Uykunun abdesti bozduğuna dair ilk olarak abdest ayetine⁴¹⁰ değinen Karâfî, “namaza kalktığınızda (إذا قمتم الى الصلاة) lafzını “yataktan/yatmaktan uyandığınızda (إذا قمتم من) olarak açıklayan bir kısım müfessirlerin görüşlerine yer vermiştir. Ayette geçtiği üzere abdeste olumsuz tesir etmeyi belirten diğer hadeslerin de bir araya getirilmesi nedeniyle, müfessirlerin görüşlerinin doğru olabileceği düşünülmüştür.⁴¹¹ Ayrıca bu meyanda uykunun hades olmadığı ve bu sebeple abdeste tesirinin olamayacağı noktasında Hz. Abbas⁴¹² ve Enes b. Malik’ten⁴¹³ bazı rivayetler ortaya

⁴⁰⁶ İbn Rüşd, *Bidayetu’l-muctehid*, 1/48.

⁴⁰⁷ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/230; Ebû’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tücîbî el-Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu’l-Muvatta*, 1 bs. (Mısır: Matbaatü’s-se’âdetü, 1332h,) 1/300; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *el-Kâfî fî fıkhi ehli’l-Medîne*, thk. Muhammed el-Morîtanî ,2 bs. (Suud: Mektebetü’r-Riyad el-Hadîsiyye,1980/1400), 1/10.

⁴⁰⁸ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûh es- Sehnûn, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, (Beyrut, Dârü’l-Kütübü’l-ilmîyye, 1415/1994), 1/119; Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/230-232.

⁴⁰⁹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/231- 232.

⁴¹⁰ el-Mâide, 5/6.

⁴¹¹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/231; Bâcî, *Muntekâ*, 1/301, İbn Abdülber, *el-Kâfî*, 1/10; İbn Rüşd, *Bidayetu’l-muctehid*, 1/36-37; Sehnûn, *el-Müdevvene*, 1/119.

⁴¹² Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 205; İbn Mâce, “Tahâret”, 62 (477).

⁴¹³ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 202; Tirmizî, “Tahâret”, 78; Dârekutnî, *es-Sunen*, 1/320; Zeylâî, *Nasbu’r-râye*, 1/45.

konmuştur.⁴¹⁴ Konu bağlamında farklı rivayetlerin arasını bulmaya çalışan sonunda uykunun uzun ve derin olması halinde abdestin bozulacağı yönünde görüş belirten Mâlikîler uykunun hafif ve kısa olanının abdesti bozmadığına dair hadislerin işaretleri doğrultusunda abdestin bozulmayacağını belirtmişlerdir. Neticede Ebû Hureyre⁴¹⁵ ve Ali b. Ebi Talib'in "gözler (uyanıklık) dübürün bağıdır. Gözler uyuduğu vakit bu bağ çözülür."⁴¹⁶ Söz konusu bu iki hadiste derin uyku kaydı bulunmamaktadır. İbn Seleme'nin⁴¹⁷ naklettiği hadiste ise Mâlikîler'in derin uyku lafzını esas alarak böyle bir ayırıma gittiklerini görmekteyiz.

Karâfi, uykunun abdeste tesiri ile ilgili mezhep içerisinde oluşan görüşleri on bir başlık altında ortaya koymuştur. Söz konusu başlıklardan birisi secde uyumanın abdeste tesirinin ne şekilde olacağıdır. Müdevvene'den bir nakil yaparak secde halinde uykunun ağır olması durumunda abdesti bozacağını belirtir. Bu mesele ile ilgili Ebû Hanîfe'nin farklı görüşte olduğunu aktarmıştır. Bu bağlamda abdestle ilgili ayeti⁴¹⁸ kendi görüşleri doğrultusunda yorumlayarak Ebû Hanîfe'ye karşı kendi fıkhi görüşünü delillendirmeye çalışmıştır.⁴¹⁹

Hanefî kaynaklarda uykunun tesiri konusunda, uyuyan hangi durumda, nasıl bulunduğu, değerlendirmede ölçü kabul edilmiştir. Bu kaynaklarda yatarak, uyluklarından biri üzerine veya teverruk⁴²⁰ halinde oturarak⁴²¹ veya alındığı/çekildiği takdirde yere düşeceği herhangi bir şeye yaslanarak gerçekleşen uyku abdesti

⁴¹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 1/36; İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 1/10-11.

⁴¹⁵ Tirmizî, "Tahâret", 57 (78).

⁴¹⁶ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 205; İbn Mâce, "Tahâret", 62 (477).

⁴¹⁷ Sehnûn, *el-Müdevvene*, 1/119.

⁴¹⁸ el-Mâide, 5/6.

⁴¹⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/231.

⁴²⁰ Namazda sağ kalça üzerine oturacak şekilde sağ ayağı parmaklar kıbleye dönük olarak dikerek ve sol kalçayı yeresol ayağı da sağ taraftan çıkacak şekilde alta yayarak oturmak. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 576.

⁴²¹ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar*, I, 96; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/48.

bozarken; dayanmaksızın oturarak, ihtibâ halinde oturarak⁴²² bağdaş kurarak, ayaklarını uzatarak, başını dizlerine koyarak, bir bineğin üzerindeyken, yürürken, ayakta, rükûda, secde uyuyan kişinin abdesti bozulmaz denilmiştir.⁴²³ Ayrıca söz konusu durumlara ilişkin izahlar yapılırken nasların yanında aklî deliller de serdedilmiştir.

Hanefiler ayakta, bir şeye dayanmaksızın oturma, rükû‘ ve secde durumunda gerçekleşen uykunun taammüden veya uykunun galebe çalması, fark etmeksizin namaz içinde ve dışında abdesti bozmayacağını kabul etmekle birlikte bunlara da bazı kayıtlar getirilmiştir.⁴²⁴ Söz gelimi namazın secde halindeyken karnın baldırlara bitiştirilmemesi ve kolların yayılmaması şart koşulmuştur.⁴²⁵ Zikredilen bu dört halin abdesti bozmayacağına gerekçe olarak ise, bu durumlarda kişinin hadesin engellenmesi noktasında kendini tutabilmesi zikredilmiştir. Nitekim kişinin uyumasına rağmen bu dört haldeyken düşmemesi de bunu gösterir.⁴²⁶ Ayrıca uyku bu durumlarda hadesin ortaya çıkışı için genelde bir sebep teşkil etmediği için müsebbep (netice) yerine ikame edilemez. Zira sebep ancak, genelde var olduğu bilinen durumlarda müsebbep yerine ikame edilir. Bu hallerde hadesin varlığı şüpheli bir durumdur. Abdestin var olduğu kesin olarak biliniyorsa, şüphe ile bu kesinlik bozulmaz.⁴²⁷ Mevzu ile ilgili olarak her ne kadar İmam

⁴²² İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar*, 1/96; Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevi, *el-Mecmû‘, Şerhü'l-Mühezzebe li'ş-Şirâzî*, (y.y.: Dâru'l-fîkr, ts.), 2/19; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 237.

⁴²³ Aynî, *el-Binâye*, 1/219; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/78-79; İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtar*, 1/95-96; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *Kitabu'l-Âsâr*, thk. Ebü'l-Vefa el-Efğânî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmiyye, ts.), 1/437; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/47-48.

⁴²⁴ İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, 1/95-96; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/48.

⁴²⁵ *Reddü'l-muhtar*'da bu şartın sadece erkekler için geçerli olduğu yer almaktadır, İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, 1/96

⁴²⁶ Aynî, *el-Binâye*, 1/219-220.

⁴²⁷ Aynî, *el-Binâye*, 1/220; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/48-49.

Muhammed'e, namaz dışındaki kıyam, oturma, rükû' ve secde durumlarında uykunun hades olduğu ve dolayısıyla abdesti bozacağı görüşü nispet edilse de⁴²⁸ Zahiru'r-rivaye'de⁴²⁹ namazın içerisinde olsun-olmasın fark olmaksızın böyle durumlardaki uyku halinin abdeste olumsuz manada tesir etmeyeceği geçmektedir.⁴³⁰

Secde halindeki uyumanın abdesti bozmadığı mezhepteki hâkim görüş olmakla birlikte Ebû Yusuf bu hususta bir ayırım yapmış, secdedeyken taammüden uyuyan kimsenin, yatarak uyuyan kimseye kıyas yapılarak abdestinin bozulacağını; buna mukabil, geceyi ibadetle geçirmekten ötürü yorgun düşen ve secdedeyken taammüden değil de, uykusuzluktan gözleri kapanan kişinin abdestinin bozulmayacağını, burada ihtiyaçtan (belvâ) hareketle kıyastan vazgeçtiğini belirtmiştir.⁴³¹ Mezhebin genel görüşünün dayanağını oluşturan delil olarak benimsedikleri "kul uyuduğunda Allah meleklerine övünür ve der ki: Kuluma bakın, ruhu benim katımda, bedeni ise bana ibadet etmekte"⁴³² şeklindeki rivâyet sahih kabul edilmekle birlikte, benzer manayı taşıyan farklı tarîklerden gelen bazı rivâyetler tenkide maruz kalmıştır.⁴³³

Hanefilere, uykuyla birlikte uyuklama halini abdest çerçevesinde incelemişlerdir. Hanefiler, Enes hadisini hüccet sayarak oturur halde uyuklamanın abdeste olumsuz tesir etmeyeceğini belirtmişlerdir. İlgili hadise göre: Resulullah'ın ashabı yatsı

⁴²⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/48.

⁴²⁹ İmam Muhammed'in tevatür derecesinde nakledilen kitaplarının muhteviyatına denmektedir. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 615.

⁴³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/78-79; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 1/95; Fatiha Bozbaş, "Uykunun Abdeste Tesiri" Konusundaki Fıkîhî Tartışmalar" İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 29, 2017, s. 303-304.

⁴³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/79; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/48; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/22-23.

⁴³² Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânü vî el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bud alâ Şerhi Sunen-i Ebi Dâvûd*, (Beyrût: b.y., 1426/2005), 240.

⁴³³ Bozbaş, "Uykunun Abdeste Tesiri" Konusundaki Fıkîhî Tartışmalar" s. 304.

namazını (Resulullah'ın gelip kıldırmasını) bazen o kadar (uzun süre) beklerlerdi ki, (uykudan) başları öne gider gelirdi. Sonra kalkıp namaz kılarlar, (ama yeniden) abdest almazlardı.”⁴³⁴

Yatmak şeklinde uyuklamak da hafif uyuma olarak görülmüş ve abdeste olumsuz tesirinin olmadığı belirtilmiştir. Ancak yatarak uyumanın abdesti bozacak sınırının “çevredeki sesleri duyamama olduğu” ifade edilmiştir.⁴³⁵

Hanefiler'in Ali b. Ebi Talib'den gelen “gözler (uyanık olma) dübürün bağıdır, gözler kapandığı vakit bu bağ çözülür”⁴³⁶ hadisini yalnız yatma şeklindeki uyumaya hamletmişlerdir.⁴³⁷ Bu şekilde uyumak onlara göre abdesti bozacaktır.

3.1.6. Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi

Namaz esnasında kahkahayla gülmenin abdeste tesiri konusunda farklı görüşler belirtilmiştir. Genel olarak rivayetler çerçevesinde oluşan söz konusu görüşler, sahiplerince delillendirme bakımından kendi öncelikleri gözetilmiştir. Kahkaha (القَهْقَهَة) namaza etkisi bakımından mutlak gülüşten farklı olarak kişinin kendisini ve etrafındakilerin işitebileceği şekilde gülmesidir.⁴³⁸ Bununla beraber namazda kıraat yapmaya engel teşkil edecek kadar ve dışardan bakan birisinin azı dişlerini görecekt derecede ağzın açılması durumuna da kahkaha şeklinde gülme denilmiştir. Normal gülüş denildiğinde ise kendinden başkasının duyamayacağı davranış kastedilmiştir. Bu gülüş Arapça ifadesiyle (الضحك) yani mutlak olarak “gülmek” şeklinde ortaya konulmuştur. Ayrıca fiil olarak gülmeden farklı biçimde olan ve yüz hatlarında

⁴³⁴ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 200; Tirmizî, “Tahâret”, 78; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/320; Ebû

Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylâî, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, (Cidde: b.y., ts.), 1/46.

⁴³⁵ Aynî, *el-Binâye*, 1/223; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/49.

⁴³⁶ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 205; İbn Mâce, “Tahâret”, 62 (477); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/227 (887); Beyhakî, *es-Sünen*, 1/190 (578); Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/295 (600).

⁴³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/78.

⁴³⁸ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 81; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 285.

belirgin bir hareketle birlikte, yapanın kendi sesini duymadığı duruma tebessüm denilmiştir.⁴³⁹

Mevzu bağlamında yaptığı izahlarda Karâfî, kahkahanın abdeste tesirinin olmadığını nakletmiştir. Zira namazın dışında abdesti bozmayan bir durumun namaz içerisinde abdesti bozmayacağı belirtilmiştir. Ayrıca bu durumu namaz esnasında hapşırana ve aksırana kıyas yaparak böyle bir sonuca varıldığını nakletmiştir. Ayrıca yellenmeye kıyas yapılarak namaz dışında abdeste tesir edenin, namazda da abdeste tesir edebileceği yönünde akli/mantıksal çıkarım yapılmıştır.⁴⁴⁰

Karâfî, gülmeleri sebebiyle Hz. Peygamber tarafından abdestlerini ve namazlarını iade etmelerini istediği rivayetle⁴⁴¹ ilgili olarak Abdü'l-hak'ın konu bağlamında sahih bir rivayetinin olmadığını aktarmıştır.⁴⁴² Bu meseleyle ilgili değerlendirmelerinde; şayet bu rivayetlerin sahih olduğunu bir an kabul etsek de bu rivayet muhtemelen yellenme sebebiyle abdestleri bozulanların olduğuna yöneliktir. Hz. Peygamber bu durumu perdeleme niyetiyle oradakilerin rencide olmaması için böyle söylediğini değerlendirmiştir.⁴⁴³ Kahkahanın namaz esnasında abdeste olumsuz olarak tesir etmediğini ileri sürenler söz konusu rivâyetin metni üzerine bazı eleştiriler yapmışlardır. Bu eleştirilerden birisinde konu bağlamında sahâbenin bulunduğu cemaate Allah Rasûlünün imâmeti sırasında kahkakayla gülmenin söz konusu olamayacağı belirtilmiştir.⁴⁴⁴

Mevzu bahis bu eleştiriler Hanefiler tarafından doğru bulunmamıştır. Zira namaz içerisinde de olmuş olsa gülme fiili büyük günah olarak değerlendirmemişlerdir. Bu

⁴³⁹ Hüseyin Kahraman, “Hadislere Göre Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi”,

Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, C. 19, S. 3 (2010): 75;

<https://www.almaany.com/ar/dict/arar> [12.01.2024].

⁴⁴⁰ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/235.

⁴⁴¹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/312.

⁴⁴² Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/235.

⁴⁴³ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/236.

⁴⁴⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/44; Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Şerhu'l-'Umde*,

thk. Su'ûd bin Sâlih el-'Atîşân, 1 bs. (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1412h.), 1/325.

kapsamda Hz. Peygamberin sohbetinde bulunan sahâbenin büyük küçük günahlar hususunda sakındıkları ifade edilmiştir. Bununla birlikte namaz sırasında kakkaha ile gülenlerin Hz. Peygamberin yakınında bulunan başta dört halife olmak üzere, cennet ile müjdelenen sahâbe, ensar ve bunların vasıflarını taşıyan kimselerin olduklarını dair bir karine bulunmamaktadır. Muhtemelen namaz sırasında gülme fiiline karışanların münafıklar bedeviler vb. özellikleri olan kimselerden olduğu söylenebilir. Bu çerçevede soru sormak için geldiği Medin’de mescitte ihtiyaç gideren, Kur’ân’ın⁴⁴⁵ bildirdiğine göre Cum’a hutbesi esnasında dünyalığını ilgilendiren bir eğlence ve ticaret gördüğünde mescidi terk eden kimselerin mevzu bahis fiili yapacakları değerlendirilmiştir.⁴⁴⁶

Mevzu kapsamından Hanefiler ayrıca metot ve yöntem bakımından eleştirilmiştir. Çünkü Hanefiler prensip olarak haber-i vâhid’in Kur’ân’a ziyâde hususunda olumlu görüşte olmamışlardır. Ancak bu konuda kıyas terkedilerek âhâd haberle hüküm verdikleri ileri sürülmüştür. Bu durum Hanefî fıkıhçıların ikileme düştükleri bir çıkmaz olarak değerlendirilmiştir.⁴⁴⁷ Fakat Hanefiler, “namazda kakkaha ile gülmenin abdesti de bozduğuyla” ilgili bu rivâyeti meşhur olarak kabul etmişlerdir.⁴⁴⁸ Bu durumdan farklı olarak hadisin sevkine sebep olan husus umûmü’l-belvâ cinsinden de değildir. Nitekim namaz içerisinde kakkaha ile gülmek pek sık rastlanacak bir durum olarak görülmemiştir.⁴⁴⁹

Kahkahanın namazın dışında abdesti bozmadığı fıkıhçılar arasında ortak bir görüştür. Ancak namaz esnasında atılan kahkahanın hem namazı hem de abdesti bozacağı

⁴⁴⁵ el-Cuma, 62/11.

⁴⁴⁶ Hanefî ulemânın bu gibi itirâzlara verdiği cevaplar için bkz. Kâsânî, *Bedâi’i’u’s-sanâ’i’*, 1/32; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî*, (Beyrut: Dâru İhyâü’t-türâsü’l-Arabî, ts.), 4/317-318.

⁴⁴⁷ Hanefîyye’ye göre Kur’ân’a ziyâde nesihdir ve âhâd cinsinden olan bir haber, mütevâtiri neshedemez; Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûl*, (İstanbul: b.y., 1984), 1/292-293; Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr Şerhu’l-Menâr fi’l-usûl* (İstanbul: b.y., 1986), 2/29-30).

⁴⁴⁸ Kâsânî, *Bedâi’i’u’s-Sanâi’*, 1/32.

⁴⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi’i’u’s-Sanâi’*, 1/32.

Hanefî fıkıhçılarca ileri sürülen bir görüştür. Aynı şekilde Hanefilerce konunun dayanağı olan hadislerin metnine yönelik itirazlar da olmuştur. Bunlardan birisi Hz. Peygamber'in ashabı hakkında namazda güldüklerine dair bir tevehhümüm bile caiz olmayacağı hususudur. Bu görüşe karşı söz konusu bu rivayete konu olanların münafıklar olduğu dolayısıyla Hz. Peygamberde, bu durumla ilgili abdestin ve dolayısıyla namazın bozulduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁰

Abdeste tesiri bağlamında namaz esnasında kahkaha ile gülmek Hanefiler ve cumhur açısından çokça tartışılan ihtilâflardandır. Fıkıhî metinlerde geçtiği üzere Hanefiler kahkaha hususunda abdestin olumsuz etkilenme kuralı olan “abdesti vücuttan çıkan şeyler bozar” anlayışını bit takım gerekçelerle dikkate almamışlardır. Bu durumda âhâd rivayetle kıyas terkedilmek suretiyle Kur'ân'a ziyade yapıldığı söylenmiştir. Ayrıca konu daha önce geçtiği gibi belvâ kuralı ile örtüşmemektedir, denilmiştir. Bu durumda Hanefiler kendileri tarafından ortaya konan kurallara çeliştikleri ileri sürülmüştür.⁴⁵¹

Bu konu kapsamında akli yönden çıkarım yapan Cumhur şöyle bir değerlendirme yapmıştır: Şayet kahkaha ile gülme namazın dışında abdesti bozuyor ve başkaca hades kabul edilen hususlarda abdeste olumsuz tesir ediyor ise söz konusu bu hal namaz dışı durumlarda da geçerli olarak gülmenin abdesti bozması gerekir demişlerdir. Farklı olarak cenaze namazı sırasında da aynı şekilde mevzu bahis fiilin abdeste olumsuz olarak tesir etmesi gerekir demişlerdir. Bu şekilde nakli ve akli çıkarımlar ortaya koyan Cumhura göre esasen abdeste olumsuz olarak tesiri olan durumlar fazla değildir. Mevzu bahis hususta abdestin bozulacağı yönünde nakledilen hadisler sahih

⁴⁵⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed ve diğerleri, 8 cilt, 1 bs. (y.y.: Darul-Beşeru'l-İslamiyye, 2010/1431), 2/85-86; Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ömer Mâzete'l-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sami Cündi, 9 cilt, 1 bs. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004/1424), 1/485.

⁴⁵¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1/24, 32; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Talâl Yusuf, (Beyrut: Dâru İhyâü't-türâsü'l-Arabî, ts.), 1/18; Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, 1/77; Kahraman, “Hadislere Göre Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi”, 89.

görülmemiştir. Bu hususta Kur’ân’a ziyade yapılacaksa bunun ispatının yapılması gerekir.⁴⁵²

İslam hukukçuları kahkaha meselesi dışında, vücutta çıktığı yerde durmayan kanın necis olduğu konusunda görüş birliğinde oldukları halde⁴⁵³; abdeste olumsuz yönden tesir etmesi hususunda ihtilaf etmişlerdir.⁴⁵⁴ Karâfi konu bağlamında sebileyne haricinde abdesti bozan şeylerle ilgili olarak Hanefî, Şâfiî ve kendi mezhebinin anlayışı olmak üzere üç farklı yaklaşım ortaya koymuştur. Bu kapsamda Hanefî mezhebi ile ilgili olarak Ebû Hanîfe’ye atfen bu meseleyi hadisler bağlamında ele alıp abdeste olumsuz tesirinin olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde vücuttan çıkan kan vb. sıvının vücudun bir cüzü için necis olsa da bütün vücut için de necis olacağını aktararak Ebû Hanîfe’ye göre abdestin bozulacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin bu şekilde vücuttan çıkan şeylerin necis olduğunu belirttiğini, konu bağlamındaki hadisleri de dikkate alarak böyle bir sonuca vardığını ifade etmiştir.⁴⁵⁵

3.1.7. Teyemmüm Konusu

Kelime olarak “*kastetmek, yönelmek*” manasında olup teyemmüm Kur’ân’da sözlük manasında geçmiştir.⁴⁵⁶ Bir fıkıh kavramı olarak teyemmüm, “suyu temin etme veya kullanma imkânının bulunmadığı durumlarda büyük ve küçük hadesi gidermek amacıyla iki eli temiz toprak veya yer cinsinden sayılan bir maddeye sürerek yüzü ve iki kolu mesh etmekten ibaret hükmî temizliktir”.⁴⁵⁷

⁴⁵² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 1/31; Kahraman, “Hadislere Göre Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi”, 89, 90.

⁴⁵³ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 1/217, 219; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/76-79; Kamil Yaşaroğlu, “Kan”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/289.

⁴⁵⁴ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/236.

⁴⁵⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/236.

⁴⁵⁶ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 75, Mehmet Boynukalın, “Teyemmüm”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/50-51; el-Bakara, 2/267.

⁴⁵⁷ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 75; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 579.

Teyemmümün kelime anlamı üzerinden değerlendirmeler yapan Karâfi, teyemmümle ümmete büyük bir lütuf verildiğini, ümmet için önemli bir hususiyet olduğunu vurgulamıştır. Esasen teyemmümün vaktin maslahatını elde etmede temizliğin maslahatını elde etmeden daha önemli olduğunu belirtmiştir. Zira ancak zamanında yapılan ibadetin gerçek maslahatı elde edeceği ve gerçek mefsedeti savacağını ortaya koymuştur.⁴⁵⁸

Mesele çerçevesinde mezhep içerisinden ve dışından farklı görüşler nakledilmiştir. Aslında mesele teyemmümün hadesi ortandan kaldıran ya da mübah kılan bir yönünün olup/olmadığı noktasında şekillenmiştir. Mâlikî mezhebi içerisinde üç görüşü aktaran Karâfi, mezhebin meşhur görüşünün teyemmümün ibâdetler için mübahlık sağladığıdır. Bu durumda hadesin kalktığından bahsedilemez. Mezhep içerisinde ikinci bir görüşe göre teyemmümün farz vakitle sınırlı olarak geçici şekilde hadesi ortandan kaldırdığıdır. İmam Karâfi'nin bu görüşe meylettiğine şahit olmaktayız. Mâlikîlerde üçüncü görüşe göre konuyla ilgili hadiste suyun kullanma imkânının elde edilmesi ve hadesin vuku bulmasına bağlı olarak geçici bir şekilde hadesin giderilme durumudur.⁴⁵⁹ Bu hususta İmam Malik'ten Muvatta'da şu hadis nakledilmiştir; *“Kim namaz kılmak ister de su bulamazsa Allah'ın kendilerine emrettiği teyemmümü yapsın böylece Allah'a itaat etmiş olur. Suyu bulan bunu yapandan daha temiz değil ve namazı daha tamam değildir.”*⁴⁶⁰

Genel görüş bütün mezhep görüşlerinin teyemmümün sürekli olarak hadesi gidermediği noktasında icmâ oluşturacak derecede aynı görüşte birleşmesidir. Hanefiler ise konu ile ilgili olarak suyun bulunması ve yeni hades durumunun vuku bulmasına kadar teyemmümün geçici şekilde hadesi kaldırma özelliğine sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Bu hususta Zahirîyye mezhebi de Hanefî mezhebiyle aynı görüşü paylaştığını söyleyebiliriz.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/334.

⁴⁵⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/365

⁴⁶⁰ Muvatta, “Tahâret”, 23 (89).

⁴⁶¹ İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/121; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/46.

Teyemmümün farz vakitle sınırlı olmak üzere hadesi, geçici olarak ortadan kaldırdığını belirten Karâfi bu görüşünü⁴⁶² “Allah size bir güçlük çıkarmak istemez, Ancak O sizi tertemiz yapmak ve nimetini ikmal etmek ister ki şükredesiniz.”⁴⁶³ ayetine dayandırmıştır. Aynı şekilde konu ile ilgili “yeryüzü benim için temiz mescit olarak kılındı”⁴⁶⁴ ve “yirmi sene suyu bulamazsa da temiz toprak Müslüman için temizleyicidir”⁴⁶⁵ hadisleriyle ihticac ederek ilgili görüşünü ortaya koymuştur. Bütün bunlar gösteriyor ki Kitap ve Sünnet’in delâletiyle toprağın temiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde su da temizdir ve böylece hadesleri giderme yönüyle eşittirler. Ancak teyemmüm sadece farz bir vakitle sınırlı olacak şekilde geçici olarak hadesi gideren yönüyle Karâfi’ye göre geçici ve sınırlı olarak görülmektedir.⁴⁶⁶ Ebû Hanîfe ise teyemmümün temiz olduğunu belirterek yeni bir hades durumu ortaya çıkıncaya kadar ya da suyu kullanma imkânı elde edinceye kadar kişi yapmış olduğu teyemmümle dilediği kadar namaz kılabilir görüşündedir. Ebû Hanîfe görüşlerini şu şekilde temellendirmiştir: Şâ’ri mutlak suyun yokluğunda teyemmümü temizleyici olarak kıldı ve bunu herhangi bir zamanla da kayıtlamadı. Aynı şekilde vaktin çıkmasıyla da bâtil olacağına dair bir şey söylemedi. Ancak suyun kullanma imkânının elde edilmesi ve yeni bir hades halinin meydana gelmesi hususunun hadesin ortadan kalkmasına sebep olacağını belirtti.⁴⁶⁷

Karâfi, *Cillâb*’dan naklettiği bir fûru’ örneğinde keçe ve hasır türü bir eşyanın her ne kadar tozlu olsa da kendilerine göre onunla teyemmümün yapılamayacağını söylemiştir. Ancak konu özelinde Ebû Hanîfe’nin mevzubahis eşya ile teyemmümün geçerli olacağını söylediğini ona atfen ifade etmiştir. Aynı şekil ilgili husus

⁴⁶² Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/365

⁴⁶³ el-Mâide, 5/6.

⁴⁶⁴ Buhârî, “Teyemmüm”, 1 (335); Tirmizî, “Salât”, 119 (1553); Ebû Dâvûd, Salât, 25 (489).

⁴⁶⁵ Ebû Dâvûd, “Tehâra”, (332); Nevevi, Mecmu’, 1/254; Beyhaki, *Sünen*, 1/334, (1042); Ebi Şeybe, *Musannef*, 2/194, 8041; Abdürrazzak, *Musannef*, 1/236, (912).

⁴⁶⁶ Muhammed bin Sâdık et-Turkî, *en-Nezâiru’l-Fikhiyye, fi Kitâbi’z-Zahîre li’l-Karâfi*, (Memleketü’l-arbiyyetü’s-Suudiyye: Vüzaratü’t-Ta’lîmü’l-Âli, Câmiatü’l-Mediyetü’l-Münevvere Külliyyetü’l-Şer’îyye, 1428/1429), 1/138 vd.

⁴⁶⁷ et-Turkî, *en-Nezâiru’l-fikhiyye*, 140 vd.

bağlamında *Cevâhir* adlı eserden yaptığı bir nakilde su bulamayan ve uygun bir teyemmüm aracı bulamayan ya da hastalık korkusu ve hayvanından inme korkusu olan kimse için İmam Malik'in böyle birisinin hal itibariyle namazını kılmaması, daha sonra kaza etmesi noktasında görüş belirttiğini aktarmıştır.⁴⁶⁸ Bu mesele ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'ye atfen ileri sürdüğü görüşte bu durum ile karşı karşıya kalan kimsenin namazını kılmaması gerektiğini dolayısıyla kazaya bırakmaması gerektiği noktasında görüş belirtmiştir.⁴⁶⁹

Karâfi, bu konuyla ihticac etmesi yönüyle sahîhayn'dan⁴⁷⁰ bir kısım hadisleri nakleder. Hz. Peygamber'in insanları Hz. Aişe'nin gerdanlığını aramaları için gönderdiği ancak namaz vaktinin dolması sebebiyle insanların suyu bulamadıkları ve abdestsiz olarak namazlarını kıldıklarını aktarmıştır. Daha sonra bu durumu Hz. Peygamber'e şikâyet ettikleri bunun peşinden teyemmüm ayetinin indiğini belirtilmiştir. Ayrıca insanların bu durumu yadırgamadıkları da ifade edilmiştir.⁴⁷¹

Hanefî kaynaklar üzerinde yaptığımız araştırmalara göre Ebû Hanîfe, tozlu elbiseye, tozlu keçeğe elini dokundurduğunda toz kalkarsa yapmış olduğu teyemmümün caiz olduğu görüşündedir.⁴⁷²

İmam Karâfi teyemmümün keyfiyeti kapsamında Müdevvene'den aktardığı fûru' meselede; bileklerine kadar teyemmüm yapmış olan birisi vakit çıkmadan teyemmüm ve namazı iade etmesi gerekir. Ancak vakit çıktığında sadece teyemmümü yeniden alması gerekir. İmam Karâfi, Ebû Hanîfe'nin bu kişinin teyemmümü ve namazı iade etmesi gerektiğini söylediğini ona atfen belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin "yed" kelimesinin teyemmüm ile ilgili mutlak olduğu "vudu" ile ilgili mukayyet olduğuna vurgu yaparak

⁴⁶⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/350.

⁴⁶⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/350.

⁴⁷⁰ Sahih hadisleri ihtiva eden Buhârî ve Müslin'in eserleri, Bkz. M. Yaşar Kandemir, "Sahîhayn", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/527-530.

⁴⁷¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/350.

⁴⁷² Semerkandî, *Tuhfe*, 1/43.

burada mutlak'ın mukayyede hamledilmesinin söz konusu olduğunu belirterek Ebû Hanîfe'nin böyle bir sonuca gittiğini belirtmiştir.⁴⁷³

Hanefî kaynaklarda teyemmümün keyfiyeti kapsamında yaptığımız araştırmalarda bileklere değil, dirseklere kadar kayıtlarını görmekteyiz. Aynı konu ile ilgili birçok âlimin ya da mezhebi anlayışın görüşlerini karşılıklı olarak ifade etmiş Hanefî anlayışı olan dirseklere kadar darbın olması gerektiği, hadisler gözetilerek ortaya konmaya çalışılmıştır.⁴⁷⁴

Hanefî mezhebi de teyemmümün uygulanışı bağlamında vârid olan hadisleri dikkate alarak Hz. Peygamber'den görüldüğü şekliyle ortaya koymuştur. Neticede Ebû Hanîfe'nin teyemmümde dirseklere kadar darbın yapılması görüşünde olduğu uygulama olarak aktarılmıştır.⁴⁷⁵

İmam Karâfî'nin Müdevvene'den naklettiğine göre, bir kimse bayram namazı esnasında herhangi bir hades durumu ile karşılaşsa teyemmüm edemez. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu kanaatte olmadığını, böyle bir durumla karşılaşan kişinin teyemmüm edebileceğini, böylece namazını tamamlayabileceğini ona atfen ortaya koymuştur. Ancak Karâfî, *Tarrâz*'dan naklettiği görüşle mezhebinin gerekçesini belirtmiştir. Bu durumla karşılaşanın yeniden abdest alma ve en azından namazı yalnız başına kılma imkânının olduğunu belirtir. Cemaatin faziletini elde etmek için teyemmüm yapmak caiz değildir. Aynı şekilde böyle durumların hepsinde imamına ittiba etmişken kendisinde hades meydana gelen kimse cemaati ya da Cum'ayı da kaçırarak olsa teyemmüm yapması caiz değildir.⁴⁷⁶

Karâfî'ye göre Ebû Hanîfe, yukarıda ifade edilen görüşlere muvâfakat etmiştir. Bunu şöyle açıklamıştır; abdest namaz için vâcib bir şarttır, cemaate gitmek ise fazilettir.

⁴⁷³ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/353.

⁴⁷⁴ Aynî, *el-Binâye*, 1/22; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Mihnetü's-Sülûk fî Şerhi Tuhfeti'l-Mülûk*, thk. Dr. Ahmet Abdurrazak Kebisi (Katar: Vüzaratü'l-evkaf ve's-şüûnî'l-İslamiyye, 2007/1428), 77.

⁴⁷⁵ Ebu'l-Meâlî Burhaneddin Mahmut bin Abdulaziz bin Ömer bin mazete'l-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî fî'l-fikhi'n-Numânî*, thk. Abdulkerim Sâmi el-Cündi, 9 cilt, 1 bs. (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-ilmiyye, 2004/1422), 1/133.

⁴⁷⁶ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/357.

Dolayısıyla fazilet elde etmek için vâcip terkedilemez ancak Ebû Hanîfe'nin bir görüşünde nasıl ki bayram namazının kaçacağı endişesiyle teyemmüm yapılabiliriyorsa Cum'a namazı kaçacağı endişesiyle de teyemmüm yapılabilir denilmiştir.⁴⁷⁷

Hanefî mezhebi kaynaklarında abdest alınması durumunda cenaze ve bayram namazlarına yetişemeyeceğinden endişe edenin teyemmüm yaparak bu namazları eda edebilir denilerek daha çok ihtiyat düşüncesiyle Ebû Hanîfe'nin mesele çerçevesinde görüşleri ifade edilmiştir.⁴⁷⁸ Fakat abdest alması mümkünken Cum'a namazı ile vakit namazları gibi daha sonra kaza imkânı olan namazlar için teyemmüm caiz görülmemiştir. Çünkü bu namazların kaza olarak mükellef için her zaman bir seçenek bulunmaktadır.⁴⁷⁹

Hanefilerin, özellikle bayram namazında, muhtemel izdihamın dikkate alınması gerektiği, böyle bir durumda ya selam verme ya da alma gibi dünya ile ilgili birtakım arızaların ortaya çıkacağı ihtimâline binaen teyemmüm etmeyi caiz gördükleri nakledilmiştir.⁴⁸⁰

Genel olarak teyemmümün keyfiyeti ile ilgili olarak Hanefî Mezhebinin kaynakları konu bağlamında varid olan hadisleri dikkate alarak Hz. Peygamber'den görüldüğü şekliyle yapılması gerektiğini söylemişlerdir. Bu kapsamda Ebû Hanîfe'nin görüşü olan teyemmümde dirseklere kadar darb amelîyesinin yapılma uygulaması da aktarılmıştır. Ebû Hanîfe'nin bayram namazını kaçırmamak için teyemmümü caiz görmesi, bayram namazının başka alternatifinin olmamasından olsa gerektir. Ancak Karâfî, bu bağlamda Cum'a namazı hususunda da aynı görüşte olması gerektiğini yani mantıki kıyasın bunu ortaya koyduğunu aktarmıştır. Ancak Hanefî mezhebi kaynaklarında Cum'a namazını kaçıran bir kimse öğle namazını kılabilceğinden bunun için teyemmüm caiz görülmemiştir.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/357.

⁴⁷⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/29.

⁴⁷⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/29.

⁴⁸⁰ Aynî, *el-Binâye*, 1/559; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1 /138.

⁴⁸¹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/29.

3.1.8. Hayızlı Kadının Kur'ân Tâlimi

Hayızlının Kur'ân eğitimi/öğretimi ilgili fakihlerin farklı görüşte olduklarını ifade edebiliriz. Bazı ayrıntılarla birlikte Mâlikî mezhebi haricindeki görüşlerin haram olduğu belirtilmiştir. Bu konuda oluşan yasaklamaların Hz. Peygamberin hadisleri⁴⁸² çerçevesinde geldiği söylenmiştir.⁴⁸³ Mâlikî mezhebinde sahâbe ve tâbiünden gelen bazı haberlerin kadının hayızlı iken Kur'ân okuyabileceğini, ancak kanın kesilmesiyle beraber temizlenmeden Kur'ân okuyamayacakları nakledilmiştir.⁴⁸⁴ Bu hususla ilgili olarak cünüple hayızlı olanın durumunu karşılaştıran Karâfî, iki durumun farklı olduğunu belirtmiştir. Cünüp olmanın irâdi olduğunu ve süreç olarak sınırlı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla belli bir süreç olan Kur'ân eğitimine fitri ve psikolojik açıdan yaklaşarak cevaz verdiğini belirtmiştir.⁴⁸⁵ Konu bağlamında Hanefiler, Kur'ân okuma düşüncesiyle bir ayetten az olan telaffuzlar dahi caiz bulunmamıştır. Fakat eğitim sürecinde kelime olarak Kur'ân'ın öğretimi hususunda bir beis görülmemiştir. Buna benzer olarak dua ve zikir amacıyla Kur'ân okunmasına cevaz verilmiştir.⁴⁸⁶

Cumhur tarafından hayızlının mushafa dokunması hususunda ayet⁴⁸⁷ ve hadisler⁴⁸⁸ gözetilerek caiz görülmediği değerlendirilmiştir. Kur'ân'a ancak temiz olanların dokunacağını ifade söz konusu delillerin delâletleri çerçevesinde ihtilaf edilmiştir. Hayızlının, mushafı kılıf bağından veya direk temas etmeksizin kabından tutmak suretiyle taşıyabileceği nakledilmiştir. Bununla birlikte Mâlikîler ve bir kısım fukaha Kur'ân eğitim ve öğretiminde dokunmaya cevaz vermişlerdir. Zira eğitimin uzun süren hayız halinde olumsuz etkileneceği hususu verilen hükümde etkili olduğu söylenebilir.⁴⁸⁹

⁴⁸² Tirmizî, “Tahâret”, 98; İbn Mâce, “Tahâret”, 105.

⁴⁸³ Yunus Vehbi Yavuz, “Hayız”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/50-53.

⁴⁸⁴ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/385.

⁴⁸⁵ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/379.

⁴⁸⁶ Yavuz, “Hayız”, 17/51.

⁴⁸⁷ el-Vâkıa 56/79

⁴⁸⁸ el-Muvatta', “Kur'ân”, 1; Nesâî, “Kasâme”, 46)

⁴⁸⁹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/379.

Mesele ile ilgili olarak cünüp olma hali ve hayız durumunu karşılaştırarak hayızlının Kur'ân tedrisine izin verenlerin cünüplüğün istenilerek kazanılan bir durum olduğunu söylemişlerdir. Bu durumun aksine hayızın insanın iradesi dışında olduğu ve bazen uzun bir dönemi kapsadığını aktarmışlardır. Ayrıca cünüp ve hayızlının Kur'ân okuyamayacağına işaret eden hadislerin bazan iki kelimenin okunamayacağı, bazen de bir harf bile okunamayacağı ifade edilmiştir.

Kadınların adet hali hususunda da farklı görüşler oluşmuştur. Fakihlerin konu etrafındaki görüşleri karşılaştırıldığında hadislerin sübut ve delâlet bakımında farklı yaklaşımları görülmektedir. Başka bir ifadeyle konuda çerçevesinde oluşmuş bir icma bulunmamaktadır. Nitekim bağlayıcılık açısından bakıldığında çoğunluk diye ifade edilen cumhurun görüşü de yeterli olmamaktadır. Hatta bazen cumhur içerisindeki bazı mezhep ülemâsı çoğunluğun görüşünü bırakarak, görüşünde tek kalmış olan mezhebin içtiihadını benimsediği görülmüştür.

3.2. Namazla İlgili Görüşler ve Hanefî Kaynaklarındaki Yeri

3.2.1. Sabah Namazının Vakti ve Diğer Vakitler

İbadet vakitlerinin tayin edilmesi Hz. Peygamber döneminden günümüze dek Fakihlerin ilmi uğraşları arasında olmuştur. Nitekim bu meyanda hadisler ve sahâbe uygulamaları esas alınarak görüşler elde edilmiştir.⁴⁹⁰ Karâfî, Tarrâz'dan yaptığı nakle göre insanların maişetleri sebebiyle yatsı namazı vaktinin geciktirilmesini hoş gördüğünü belirtirken Müdevvene'den aktardığı görüşte ise namaz vaktinin gecenin üçte birine kadar geciktirilmesini hoş görmediğini ortaya koyar. Bu çerçevede Ebû Hanîfe ve Iraklıların konu bağlamında Hz. Peygamber'den vârid olan bir hadisle amel ettikleri ve müstehab olanın yatsının vaktinin gecenin üçte birine te'hir edilerek eda edilmesidir.⁴⁹¹

Karâfî, sabah namazının vakti ile ilgili olarak namaz vaktinin ilk anlarında kılmanın fazilet olduğunu belirtir. Fakat Ebû Hanife'nin kendileri gibi düşünmediğini konunun devamında ona atfen nakletmiştir. Ebû Hanife'nin farklı düşüncesinin gerekçesinin

⁴⁹⁰ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/28 vd.

⁴⁹¹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/28.

tağlis⁴⁹² olduğunu belirtmiştir. Tağlis ehlinin iş ve yaşamlarında zarûret erbabı olduklarına dikkat çekmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye göre asıl olanın namazın geciktirerek kılınması olduğunu aktarmıştır. Bu kapsamda Tirmizî 'de geçen “*sabah namazını isfar ile kılın, bu sevap yönünden en büyüktür*”⁴⁹³ hadisi ve Buhârî'de İbn Mesud'dan Hz. Peygamber'in isfâr⁴⁹⁴ ile sabah namazını kıldığını dair hadisini delil olarak değerlendirdiğini Ebû Hanîfe'ye atfen ifade etmiştir.⁴⁹⁵

Kâsânî, sabah namazının vaktinin fecr-i sadıkla başlayıp güneş doğana kadar süreceğini söylemiştir. Fecr-i kâzib'e ise itibar edilmeyeceğini bildirir. Bununla yatsı bitmez, oruçluya yemek haram olmaz ve sabah namazının vakti girmez, demiştir.⁴⁹⁶ Küfe uleması, Irak ulemasının cumhuru ve İbn Mes'ud ve arkadaşlarına göre sabah namazını isfâr vaktinde kılmak daha faziletlidir.⁴⁹⁷ Hanefiler bu hususta ittifak halindedir. Bunula birlikte kaynaklar kapalı havada Müzdelife'deki hacılar hariç her hal ve şartta hangi mevsim olursa olsun tüm mükellefler için isfâr vaktinde sabah namazını eda etmek imsakta eda etmekten daha faziletlidir.⁴⁹⁸ Merğînânî,⁴⁹⁹

⁴⁹² Sabah namazının fecrin hemen akabinde ortalık henüz karanlık iken kılınması. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 533.

⁴⁹³ Tirmizî, “Salât”, 2 (117).

⁴⁹⁴ Sabah namazının karanlıkta kılınmayıp, ortalığın açılması ve aydınlanması zamanında kılınması. Bu Hanefilere göre müstehaptır. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 258.

⁴⁹⁵ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/28.

⁴⁹⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi* ' , 1/559.

⁴⁹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/118; Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ Bedrüddin Aynî, *Nühabü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meâni'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 3/377.

⁴⁹⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi* ' , 1/571; Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/274.

⁴⁹⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/49

Mevsîlî,⁵⁰⁰ Semerkandî⁵⁰¹ ve İbn Nüceym⁵⁰² de sabah namazının isfârla eda edilmesinin daha sevap kazandıracığı yönünde görüş belirtmişlerdir.

Yukarıda geçtiği şekliyle Karâfî sabah namazının edası ile ilgili olarak vaktin ilk anında kılınmasının faziletli olduğunu söylemiştir. Fakat Ebû Hanîfe'nin kendileri gibi düşünmediğini yani namazı isfâr ile kılmanın daha faziletli olacağını söylediğini aktarmıştır.

Konunun mezhepler arasında farklı görüşlerin olmasına sebep olan hususun, vârid olan hadislerin ve Hz. Peygamber'in bazen namazı ilk vaktinde bazen de vaktin biraz tehiriyle kılması görülebilir. Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe başta nakli delil olarak isfâr manasını destekleyen hadis⁵⁰³ ve uygulamaları⁵⁰⁴ dikkate alarak görüşünü oluşturmuştur. Ayrıca bu görüşün şekillenmesinde cemaatin toplanması, tüm Müslümanların namaza yoğun bir şekilde iştirak etmeleri⁵⁰⁵ vb. toplumun maslahatını önceleyen akli delil diye ifade edebileceğimiz hususları da gözetmiş olmalıdır.

3.2.2. Ezanda Tesvîb

Karâfî'ye göre ezanın uygulamasıyla alakalı “Hayye ale'l-felâh” tan sonra iki kere, “es-Salâtü hayrûn mine'n-nevm” ifadelerini kullanmalarının kendileri açısından meşru olduğunu belirtmiştir. Ebu Hanîfe'nin bir görüşüne göre bu uygulamanın meşru olmadığı rivayet edilmiştir. Kendi görüşlerinin dayanağının Medine ehlinin icmâ'ı olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca Ebû Mahzure hadisini⁵⁰⁶ destekleyici delil olarak zikretmişlerdir. Ancak Karâfî, Tarrâz'dan bu hususun meşruiyeti hakkında ihtilafın bulunduğunu aktarmıştır. Hz. Ömer'in sabah namazına uyuya kaldığı ve müezzine

⁵⁰⁰ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/39.

⁵⁰¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 1/102.

⁵⁰² Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmet ı'z İ'nâye (y.y.: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2002/1422), 1/162.

⁵⁰³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 2 (672).

⁵⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/283 (3242); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 4/43 (23635).

⁵⁰⁵ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/274.

⁵⁰⁶ Ebû Dâvûd, “Salât”, 2 (500; İbn Mâce “Ezân”, 2 (708); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 24/94-95 (15378, 15379).

bunu söylemesini emrettiğini nakletmiştir. Yine Yukarıda belirttiğimiz gibi konuyu Hz. Peygamber'in Ebû Mahzure hadisi doğrultusunda uygulaması olduğuna işaret ederek ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle Hz. Ömer'in konu ile ilgili emrinin sabah namazı dışındaki ezanlarla ilgili olduğuna da ihtimâl bulunduğu ifade edilmiştir.⁵⁰⁷ Ayrıca konu bağlamında ezan ve kamet arasında yapılan tesvîb'in⁵⁰⁸ Tarraz'dan yaptığı alıntıya göre meşru olmadığını belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili görüşünün bu ameliyenin dinde meşru olduğunu ileri sürdüğünü atfen ifade etmiştir. Konu çerçevesinde kendi mezhebi açısından ileri sürdüğü gerekçelerde şunları belirtmiştir. Bilâl-i Habeşî (r.a) (ö. 20/641) ezan okuduğunda Hz. Peygamber'e geliyor ve şöyle diyordu; "Hayye ale'l-selâh Hayye ale'l-felâh yerhamûke'l-Allah", İmam Şâfi'nin ashabı böyle bir bilgiyi kabul etmedi ve şunu naklettiler; Hz. Ömer Medine'ye gelince Ebû Mahzure ezan okuyup, ezanında tesvîb yaptığında Hz. Ömer tepki vererek bu konu ile ilgili bize ulaşmayan hususları sen bize ulaştırıyorsun demiştir. Karâfi, tesvîb sünnet olmuş olsaydı Hz. Ömer böyle bir tepki vermezdi. Ayrıca ona göre İmam Malik de bu konu ilgili olarak kerâhet olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁹

Hanefî kaynaklarından İmam Muhammed'in *Asl* adlı eserinde zikrettiğine göre ilk tesvîb sabah ezanından sonra "Es-salatü Hayrûn minen nevm" ifadesiyle olmuştur. Böylece insanlar tesvîbi dine soktular bu da hasen cinsinden bir şey oldu. Mezhep içerisinde bir kısım âlimler muhdesle⁵¹⁰ ilgili bir beyanda bulunmamışlardır. İmam Muhammed'in *Asl*'da geçen sözlerinin ne anlama geldiğini değerlendirerek şöyle demişlerdir; İnsanlar tesvîbi değil tesvîbin yerini alacak olan bir şeyi onun yerine koydular. Zira ilk tesvîb sabah namazının vaktindeydi. İnsanlar onu ezana dahil ettiler. Ancak bu durum din açısından bir müşküldü. İmam Muhammed ise bu ihdası insanlara izafe ederek onların yaptığını söylemek istemiştir. Ancak müellif tesvîbin ezana

⁵⁰⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/45-46.

⁵⁰⁸ Beş vakitte ezan okunduktan sonra "vakti salât, namaza namaza!" gibi bir tabir ile ayrıca çağrıda bulunulması. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 573.

⁵⁰⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/46-47.

⁵¹⁰ Kitap, Sünnet ve Sahabe uygulamalarında olmayan uygulama, bid'at, Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 393.

katılmasının insanlara izafe edilmesinin doğru olmadığını esasen bu uygulamanın Hz. Bilâl (r.a)’a dayandırılması gerektiğini belirtmiştir. Nitekim Hz. Bilâl’in (r.a) de bunu Hz. Peygamber’in emrine uygun bir şekilde yaptığını konu çerçevesinde ifade etmiştir. Konunun devamında bu hususla ilgili Hz. Peygamber ve Hz. Bilâl (r.a) arasında geçen yaşanmışlığı görüşlerini destekleme noktasında nakletmiştir.⁵¹¹

Ebû Hanîfe’nin tesvîbin sabah namazı ile ilgili olarak hasen bulduğunu bu vakit dışındaki vakitler için mekruh gördüğüne şahit olmaktayız. Karâfi, konu hakkında Ebû Hanîfe’nin bir görüşüne göre “es-selatü hayrun minen nevm” ifadesini meşru bulmadığını belirtmiştir.⁵¹² Bu nispet ve İmam Muhammed’in *Asl*⁵¹³ da serdettiği tartışmaların da işaret ettiği durum Ebû Hanîfe’nin görüşünün oluşmasında etkili olmuş olabilir.⁵¹⁴ Âlimlerin çoğu sabah ezanında “es-Selatü hayrun minen nevm” şeklinde tesvîbin, uygulamada var olduğunu söylemişlerdir.⁵¹⁵ Ebû Hanîfe’ye göre sabah ezanında “Hayye ale'l-selâh Hayye ale'l-felâh” sonra kamet arası tesvîb yapmak hesendir. Çünkü bu vakit uyku ve gaflet zamanıdır. Diğer vakitlerde ise tesvîb yapma kerih görülmüştür. Tesvîb yani bir bildirimden sonra tekrar bildirim yapma manasına gelen uygulamayı ise sahâbeden sonra Küfe uleması ihdas etmiştir.⁵¹⁶

Karâfi, müezzinin ezanı icra ederken bütün vücuduyla kibleye yönelmesi gerektiğini Ebû Hanîfe’ye atfen belirtmiştir. Bu hususla ilgili olarak kendi mezhep kaynaklarından naklettiği bilgilere göre yapılan uygulamalarda farklılıkların olduğunu nakletmiştir.⁵¹⁷ İlgili bu husus üzerine yaptığımız araştırmada Ebû Hanîfe’nin müezzinin minarede,

⁵¹¹ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/343.

⁵¹² Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/46.

⁵¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Dr. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Daru ibn-i Hazm, 2012/1433), 1/109.

⁵¹⁴ Ali bin Ebi Bekr Abdülcelil el- Ferğani el- Merğınani Ebu'l-Hasen Burhaneddin, *Bidâyetü'l-mübtedi fi fıkhi'l-İmâmi Ebi Hanîfe*, 1 bs. (Kahire: Mektebetü ve matbaatü Muhammed Ali Subh, ts.), 12.

⁵¹⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/110.

⁵¹⁶ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye fi şerhi'l-Hidâye*, (Daru'l-Fikiri: y.y., ts.), 1/245.

⁵¹⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/48.

mescit binasının üzerinde sesini bütün insanlar ve komşular için duyurmasının kendisine hoş geldiğini ve bunların hepsinin hasen cinsinden birer uygulama olduğunu nakletmiştir. Burada dikkatimizi çeken husus sesin her yöne duyurulma talebi için önemli noktası olarak ortaya çıkmaktadır. Halbuki Karâfi'nin, Ebû Hanîfe'ye atfen ileri sürdüğü bu görüş tam olarak bu isteği karşılamadığı söylenebilir.⁵¹⁸

Karâfi, kadınların ezan okuması hususunda, Tarraz'dan yaptığı nakilde Mâlikî mezhebinin genel görüşünün mekruh olduğunu belirtmiştir. Ancak konu devamında Ebû Hanîfe'ye yapılan nispette kendilerinden farklı düşündüğünü belirtmiştir. Konuyla ilgili kendilerinin kerâhiyyetle ilgili delillerinin fitne olduğu, kadın sesinin duyulması ve bunun fitneye sebep olacağı, ayrıca bunun yaygınlaşması sebebiyle hayânın terkedileceği gibi daha ziyade maslahat ile izah etmeye çalışmıştır.⁵¹⁹

Hanefî mezhebi kaynaklarında kadının ezan okuması, maksadın gerçekleşmesi yönüyle geçerli fakat mekruh görülmüştür. Zira selef-i salihinde böyle bir uygulamanın olmadığı nakledilmiştir. Dolayısıyla “her muhdes bidattır” denilmiştir.⁵²⁰ Zira kadının sesi fitneye sebep olacaktır. Ezan cemaatin toplanmasına yönelik bir uygulama olması kadınların da böyle kalabalıklara çıkmasının nehyedilmesi dolayısıyla iki zıt olanın bir arada bulunamayacağını değerlendirmişlerdir.⁵²¹ Konu ile ilgili olarak kadının toplum içerisinde ezan okumasıyla maksadın gerçekleşmesi olan “i’lam” yerine geldiği için iadesinin gerekli olmadığı belirtilmiştir. Ebû Hanîfe'den rivayet edildiğine göre akıl sahibi sabî çocukta olduğu gibi kadının ezanının iadesi müstehap olarak görülmüştür. Şayet kadının ezan okuması, makasid açısından caiz olsaydı, konunun *Zâhiru'-rivâye*'de hatırlatılarak tekrarı yapılmazdı şeklinde değerlendirme yapılmıştır.⁵²²

Karâfi kendi görüşlerinden farklı olarak Ebû Hanîfe'ye göre kadının ezan okuması ile mutlak manada ezanın yerine geleceğini belirtmiştir. Kendileri, ezan okunmadığı için

⁵¹⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 1/115.

⁵¹⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/66.

⁵²⁰ Müslim, “Cum‘a”, 13 (867); Nesâî, “Salâtü'l-‘iydeyn”, 21 (1578).

⁵²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/138.

⁵²² Kâsânî, *Bedâiyu's-sanâyi*, 1/150.

fitne olacağı, kadın sesinin duyulması, bunun fitneye sebep olması, ayrıca bunun yaygınlaşması nedeniyle hayânın terkedileceği gibi gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Bu mesele Hanefî mezhebi kaynaklarında şu şekilde geçmektedir: Eğer bir kadın ezan okumuş olsa maksadın gerçekleşmesi yönüyle geçerlidir, denilmiştir. Ancak bu uygulama mekruhtur. Zira selef-i salihinden böyle bir uygulama nakledilmemiştir. Dolayısıyla “her muhdes bidattır.”⁵²³ Zira kadının sesi fitneye sebep olacaktır. Ezanın cemaatin toplanmasına yönelik bir uygulama olması ve kadınların da böyle kalabalıklara karışmasının nehyedilmesi nedeniyle iki zıt olanın bir arada bulunamayacağı belirtilmiştir. Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, sadece ilkesel olarak ezanın yerine geleceğini ifade etmiştir. Bunun dışından seleften konu ile ilgili bir uygulamanın olmayışı nedeniyle bu durumu bid’at olarak tanımlamıştır.

3.2.3. Namazda İkâmetin Keyfiyeti

Namazda ikâmet uygulamasında tekbir lafızları dışında bütün lafızlarının teker teker icra edilmesi gerekir, denilmiştir. Konu ile ilgili olarak Ebû Hanîfe’ye nispetle ise “*kad kâmeti's-salâh*” dâhil bütün kamet lafızlarını ikişer ikişer uyguladığını ifade etmiştir. Karâfî, kendi mezhep imamından yaptığı naklin sünnette yeri olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede Müslim’de geçen Hz. Peygamber’in, Hz. Bilâl’e ezan lafızlarının çift uygulamasını ikamet lafızlarını ise tek yapmasını emrettiği hadisi ileri sürmüştür.⁵²⁴ Ayrıca konu ile ilgili hadislerin kendi mezhep görüşüne muvâfakat gösterdiğini ifade etmiştir.⁵²⁵ Hanefî mezhebi kaynaklarında ikametın ezanda olduğu gibi çift olarak söylendiği kaydedilmiştir. Bu görüşe dayanak olarak mevzuyla alakalı hadiste geçen lafızlarla ilgili olarak ezanın bir bildirim olduğu dolayısıyla tekrar edilmesinin daha etkili olacağı değerlendirilmiştir. Ancak ikametın ise namaza başlamayı remz ettiğini, bir an önce namazın tamamlanması kapsamında tekli lafızlarla icra edilmesinin İmam Şâfi’î’nin görüşü olarak nakledilmiştir.⁵²⁶

⁵²³ Müslim, “Cum’a”, 13 (867); Nesâî, “Salâtü’l-‘iydeyn”, 21 (1578).

⁵²⁴ Buhârî, “Ezân”, 605; Müslim, “Salât”, 378; Ebû Dâvûd, “Salât”, 27; Tirmizî, “Salât”, 141 (193); İbn Mâce, “Ezân”, 729; Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/288 (12971).

⁵²⁵ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/73.

⁵²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/129.

Serahsî, Ebû Hanîfe'nin ve mezhep görüşünü ortaya koyarken Abdullah ibn Zeyd hadisini konu bağlamında asıl delil olarak kabul etmektedir. Bu hadise göre Hz. Ali'nin “ikameti teker teker olarak uygulayan bir müezzine şahit olduğunu ve ona annesi yok, ikamet iki ezandan birisidir, ikameti çiftler çiftler yapsan ya”⁵²⁷ şeklinde tepki gösterdiği belirtilmiştir. Dolayısıyla ikameti teker teker yapmak sünnet olmuş olsaydı bu hususu dile getirmeye ve düzeltmeye en layık kimsenin Hz. Ali olacağı değerlendirilmesi yapılmıştır.⁵²⁸

Serahsî, konuyla bağlantılı Enes hadisini kendi fikhî anlayışları doğrultusunda şu şekilde değerlendirmektedir. Hz. Peygamber Bilâl'e ezanda ses tonun ya da sesin uzatması iki olaksa ikamet yaparken bu ölçüyü bir olarak uygulayacaksın, şeklinde emir vermiş olmalıdır. Bu değerlendirmeye delil olarak İbrahim en-Nehâî'den⁵²⁹ rivayet edilir ki ikametle ilgili ilk tekli uygulama Muaviye zamanında olmuştur. Ayrıca Mücahit'ten gelen bir rivayette ikamet çift uygulanırken bir kısım zorba yöneticiler kendi ihtiyaçları doğrultusunda bunu hafife alarak bu şekilde tekli uygulamalar ihdas etmişlerdir.⁵³⁰

Ezanda olduğu gibi ikamette de lafızların çiftler yapılması gerekir, zira Bilâl (r.a) hadisinde hızlı ve ses uzatımının tek olması ifade edilmiş olabilir. İmam Tahâvî konu ile ilgili bütün mutevâtir haberlerin Bilâl (r.a) vefat edinceye kadar tüm lafızları çift uyguladığını göstermektedir. Aynı şekilde İbrahim en-Nehai'nin ikamet ezan gibi çift lafızlarla icra edilirdi dediği bildirilmiştir.⁵³¹

Kâsânî bu mesele ile ilgili ikamet de ezan gibi çift olarak icra edilir, der. Abdullah b. Zeyd'in hadisini dikkate alarak, ezanla ilgili gelen vahiy birazcık bekletildi sonra olduğu gibi sonuna “kad kametü es-selah” ifadesi eklendi. Ebû Mahzure hadisinde

⁵²⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/557; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd li'l-Kudûrî*, thk. Muhammed Ahmet Sırâc- Ali Cum'a Muhammed, 15 cilt, 2 bs. (Kahira: Dâru's-selâm, 2006/1427), 1/421-422; Aynî, *el-Binâye*, 1/243-244.

⁵²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/129.

⁵²⁹ Şükrü Özen, “Nehaî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/535-538.

⁵³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/129.

⁵³¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/243.

olduğu gibi ikamet lafızları on yedi kelime olarak geçmektedir. Bu durum da ikamet uygulamasının çift olduğunu ortaya koymaktadır.⁵³² Ezan lafızlarının çift yapılması ikamenin tek yapılmasını, ikamette lafızların süratli söylenerek sesin uzama miktarını ezandan daha az yapmayı isteme manasına yorumlanabilir. Böylece mutevâtir bu haberlerin bunun dışında gelen haberlere muvafık olduğu görülmüş olur. İkamette lafızların tekli söylenmesi, diğer hadislerle Bilâl-i Habeşî hadisinin arasının cem'edilemediğini göstermektedir.⁵³³

Ezanda olduğu gibi ikamette de lafızların çift yapılması hususu, görüldüğü üzere farklı fikirleri barındırmaktadır. Birçok konuda olduğu gibi bu hususta da Hz. Peygamber'den gelen hadislerin yorumlanma anlayışından kaynaklanmış olmalıdır. Bu bağlamda İmam Tahâvî, konu ile ilgili bütün mutevâtir haberlerin Bilâl vefat edinceye kadar bütün kamet lafızlarının çift uygulandığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in ezan için sesin uzatılması iki birim olarak, kamet için ise sesin miktarının bir birim olması şeklindeki talimatı⁵³⁴ farklı anlamlara yorumlanmıştır. Lafızların tekli olarak söylenmesi gerektiğini ifade eden anlayış, bu talimatı kamette lafızların birer adet yapılacağı sonucunu çıkarmıştır.

Bu husus nakli yönden birçok haberi barındırmaktadır. Mücahit'ten gelen bir rivayette "ikamet çift uygulanırken bir kısım zorba yöneticiler kendi ihtiyaçları doğrultusunda bunu hafife alarak bu şekilde tekli uygulamalar ihdas etmişlerdir"⁵³⁵ gibi bir kısım görüşler ortaya konulmuştur. Bu da fikhî anlayışın şekillenmesinde başka etkenlerin de tesirinin olduğunu ifade etmektedir. Bu haberden farklı olarak Ebû Mahzûre hadisinde ifade edildiği gibi ikamet lafızları on yedi kelime şeklinde nakledilmiştir. Bu durum da ikamet uygulamasının çift olduğunu göstermesi bakımından önemli bir ölçüt olmaktadır. Ayrıca mesele ile ilgili olarak Hz. Ali'nin ikameti tekli şeklinde yapan müezzine "çift yapsan ya!" şeklindeki uyarısı da konunun rivayetlerle ilgili değerlendirmelere matuf olduğunu ortaya koymaktadır.

⁵³² Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 1/148.

⁵³³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/270.

⁵³⁴ Buhârî, "Ezân", 605; Müslim, "Salât", 378; Ebû Dâvûd, "Salât", 27; Tirmizî, "Salât", 141 (193); İbn Mâce, "Ezân", 729; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/288 (12971).

⁵³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/129.

3.2.4. Namazın Şartlarından Setr-i Avret

Karâfi'de, namazın şartlarından olan setr-i avret konusu üç kısımda değerlendirmiştir. İlk olarak erkeklerin namaz esnasında örtülmesi gereken avret kısımlarının sınırının tespit edilmesi, ikincinde cariyelerin namaz esnasında örtülmesi gereken avret kısımlarının keyfiyetin tespiti, üçüncü olarak ise hür kadınların namaz sırasında avret yerleri sınırının belirlenmesi şeklinde tasnif edilmiştir.⁵³⁶ Cariyelerin namaz esnasında örtülmesi gereken avret kısımlarıyla ilgili konuyu açıklayan bir örnek verilmiştir. Buna göre cariyeye eğer ayak ve diz arası ya da buna benzer açılması caiz olan bedeninden bir kısmını açarak namazın tahrimesini yaptığı sırada azat edilmişse ne tür sonuçlar oluşur? Bu durumda bir görüşe göre kendisine sütte verileceği söylenmiştir. Malikî mezhebindeki meşhur görüşe göre sütreye yakınsa namazına devam edeceği belirtilmiştir. Ayrıca başka bir anlayışta sütrede uzak olsa bile namaza devam eder denilmiştir. Farklı bir görüşte ise namazı bitirmesi gerektiği aktarılmıştır. İbnü'l-Kasım⁵³⁷ ise cariyeye bu halde sütreye yakınsa söz konusu bu sütte ile görünürlüğü kapatılamazsa aynen çıplak namaz kılan kimse gibi vakit içerisinde namazı iade eder görüşündedir.⁵³⁸

Karâfi, Ebû Hanîfe'nin bu konu ile ilgili olarak farklı fıkhi anlayışta olduğunu kendisine atfen ileri sürmüştür. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin çıplak olarak namaz kılan ile, yukarıda ifade edildiği şekliyle namaza başlayan ve namaz sırasında azat olan yani hür kadın statüsünü kazanan cariyenin durumunu birbirinden ayırdığını belirtmiştir. Çıplak halde namaz, zaruret sebebiyle bahse konu olan cariyenin durumundan farklıdır. Cariye ile ilgili olarak bu hal ise mübâhattan sayılan bir durumdur. İmam Karâfi bu meselenin devamında kendi mezhep imamlarının çeşitli görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır.⁵³⁹

Hanefî mezhebi kaynaklarında cariyenin avret sayılan vücut bölgelerinin erkeklerle aynı olduğu belirtilmiştir. Ayrıca şehvete davet etmesi bakımından cariyenin sırtı ve karnı da avret mahallinden sayılmıştır. Seğadî'nin ilgili eserinde cariyenin namazı ile

⁵³⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/101 vd.

⁵³⁷ Şükrü Özen, “İbnü'l-Kâsım”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/103-104.

⁵³⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/104.

⁵³⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/104.

ilgili başı, diz altı, dirseklere kadar kolu, göğsü, sırtı ve göbekte diz arası hariç açık olacak şekilde namazı geçerli sayılmıştır. Bu durun kapsamında şayet cariye namaz kılariken hürriyetine kavuşmuş olsa cariye iken kendisine açık olması caiz olan vücut azalarını kapatarak ittifakla namazını kılar denilmiştir.⁵⁴⁰

Konu ile ilgili olarak cariye, namaz esnasında ya da bir rüknü eda ettikten sonra hürriyetine kavuştuğunu öğrenmiş olduğunda kapanabilirse namazı caizdir. Şayet böyle bir durumda namaz esnasında avret yerlerini örtme imkânını bulamaz ise namazı bâtil olur. Bu kapsamda el-Binâye isimli eserde “cariye ay boyunca kendi avret sınırları kapsamında namaz kılmış olsa fakat bir ay önce hürriyetine kavuştuğunu öğrense kılmış olduğu namazları iade eder” denilmiştir.⁵⁴¹ Tatarhâniye’de⁵⁴² de geçtiği üzere cariye bir rükün eda etmiş olsa hürriyetine kavuştuğunu bilse de bilmese de namazının fasit olacağı kaydedilmiştir. Buna benzer meseleler birçok eserde manası bakımından iki mantuk yani iki lafzın delaletiyle ortaya konulmuştur. Birinci olarak hürriyetine kavuştuğunu öğrendiği saatte örtünmüş olsa namazı bâtil olmaz. Ancak çıplak olan kendisini örtecek elbise bulur örtünemez ise namazı bâtil olur. Çünkü ikinci durumda örtünme sebebi meşru olması yönüyle öne geçmektedir. Burada örtünme vâcib olunca bu durumun sebebi olan itk’a dayanmış olur. Bu halde örtünmenin vucûp sebebi olan itk, namaz esnasında olduğundan cariyede imkân bulduğu kadarıyla hür kadının örtündüğü ölçülere göre uzuvlarını örtmüştür. Eğer kendisine isabet eden bir acziyet sebebiyle namaz sırasında örtünemez ise hür kadınlar gibi namazı geçerli olur.⁵⁴³

Aynî’ye göre bir cariye başı açık namaz kıldığı sırada hürriyetine kavuştuğunu öğrenmiş olsa vakit geçirmeden başını örterse hürriyetine kavuştuğu bilgisinden önce

⁵⁴⁰ Ebü’l-Hasen (Hüseyn) Rüknu’l-İslâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fi’l-fetâvâ*, thk. Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî, 2 bs. (Beyrut: Dâru’l-Fürkan, 1984/1404.), 1/84.

⁵⁴¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/288.

⁵⁴² Ferhat Koca, “el-Fetâvâ’t-Tatarhâniyye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/446-447.

⁵⁴³ İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-fâik* 1/185.

başını örtünceye kadar geçen zaman arasında kıldığı namaz bâtil olmaz.⁵⁴⁴ Cariye başı açık olduğu ya da buna benzer bir uzvu açık olduğu halde hürriyetine kavuşmuş olsa namazı bozmayacak amel-i kalille, rüknü tamamlamadan başını örterse namazı caiz olur. Ancak bu durumda bir rükün tamamlandıktan sonra ya da amel-i kesirle açık olan uzvunu kapatırsa namazı bozulur.⁵⁴⁵ Zeylâi, konu ile ilgili Nevevi'den⁵⁴⁶ yapmış olduğu nakilde efendisinin, cariyesine eğer sahih bir namaz kılsan artık hürsün dese, öncesinde bu cariyeye başı açık namaz kılmış olsa eğer bu durumda başını kapatmaktan aciz ise namazı sahih olur ve hürriyetine kavuşmuş olur. Fakat bu esnada başını kapatmaya muktedir olur ve başını kapatmaz ise namazı sahih olur, ancak hürriyeti geçerli olmaz. Burada hürriyete kavuşma, sahih namaz şartıyla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla ileri sürülen şartın yerine gelmesi namazın tamamlanmasıyla mümkündür. Bu halde namazı sahih olur ve namazın vücut bulmasından sonra da hürriyetine kavuşmuş olur.⁵⁴⁷

Ebû Hanîfe'nin kölenin namaz esnasında hürriyetini elde etmesi hususunda farklı fıkhi anlayışta olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe çıplak olarak namaz kılan ile ıtk öncesi setr avret şartına göre namaza başlayan daha sonra namaz sırasında azat olan yani hür kadın statüsünü kazanan cariyenin durumunu farklı olarak değerlendirmiştir. Ancak bu görüşü aktarırken Ebû Hanîfe'nin nasıl hareket ettiği, hangi gerekçelerle hareket ettiği net olarak ortaya konulmamıştır. Çıplak namaz kılan ile bu şekilde namaz kılan kimsenin durumunun farklı değerlendirmesine zaruret ilkesinin sebep olduğu söylenebilir. Zira çıplak namaz kılan o sırada çıplaklığını giderecek elbiseyi görmüş ya da elde etme imkanını bulmuş olsa söz konusu namazı bozarak o elbiseyi giymek zorundadır. Birinci durum ile ikinci durum arasında örtünme ameliyesine arız olan hükümler farklı olmaktadır. Çıplak olarak namaz kılanın örtünmesine vucûbiyet sebep olurken diğerinin örtünmesine sebep olan husus

⁵⁴⁴ Ayni, *el-Binâye*, 2/143.

⁵⁴⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/263; Kâsânî, *Bedâiyü's-sanâyi'*, 1/239; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/287 vd.

⁵⁴⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (ö. 676/1277) Hadis âlimi ve fakihidir. Bkz. M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/45-49.

⁵⁴⁷ Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/97.

ıtk meselesidir. Ayrıca ikinci durumda olanın amel-i kalil ile örtünerek namazının caiz olacağı yönünde görüş ifade edilmiştir. Ancak işlem amel-i kesir durumuna düşmeden yapılmalıdır. Aksi durumda söz konusu namazın bâtil olduğu ifade edilmiştir.⁵⁴⁸

3.2.5. Binek Üzerinde Namaz

Karâfi, *el-Kitap*'tan naklettiğine göre namazın şartlarından olan kibleye yönelme meselesi ile ilgili olarak nafilâ namazın hayvan üzerinde kılınamayacağını belirtir. Ancak namazın kısaltarak kılındığı sefer halinde ise hayvan üzerinde eda edileceğini ifade eder. Terrâz'dan⁵⁴⁹ yapmış olduğu nakle göre ise kısa mesafeli sefer sırasında kibleye yönelmiş ise bu noktada mezhep içerisinde farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu farklı anlayışlardan birisi zaruret olmaksızın nafilâ namaz kılan için hayvan üzerinde îmâ ile namaz kılmaya cevaz verenlerdir. Şayet bu durumda olan kişi kibleye yönelmedi ise onun îmâ ile namaz kılmasına cevaz vermiştir.⁵⁵⁰

Karâfi'nin yaptığı nakilde sabah namazının iki rekât sünneti ile vitir namazının binek üzerinde kılınabileceğine cevaz verildiği ifade edilmiştir. Bu meselenin devamında Ebû Hanîfe'ye atıf yaparak, konu bağlamında vitir namazı özelinde farklı fıkhi anlayış ortaya koyduğunu belirtmiştir. Karâfi, Muvatta'dan "Peygamberimiz hayvan üzerinde tesbihat yapar ve yoluna bu şekilde devam ederdi ancak bu çerçevede farz namazı ya da nafilâ namaz kılmamıştır"⁵⁵¹ şeklinde bir nakil yapmıştır. Ancak Muvatta genelinde yaptığımız araştırmada bu manaya gelen bir hadise rastlayamadık. Bu konu bağlamından ortaya konulan önemli hususlardan birisi de yürüyerek namaz kılan kimseyle ilgili ileri sürülen görüş farklılıklarıdır. Yapılan atıflara göre İmam Malik ve

⁵⁴⁸İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/263; Kâsânî, *Bedâiyü's-sanâyi'*, 1/239; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/287 vd.

⁵⁴⁹ Asıl adı Sened b. Annân b. İbrahim b. Hüseyin b. Halfe'l-Ezdî Mâlikî mezhep fukası olan Tartûşî'den fıkıh dersleri almış, el-Müdevvene'nin şerhini tamamlayamadan vefat eden ve mezhepte temâyüz etmiş, insanlara çokça faydalı olmuş bir fakihtir. Hicri 541'de vefat etmiştir. Karâfi kendisinden sık sık nakillerde bulunmuştur. Ancak söz konusu nakil yapılan eser günümüze ulaşmamıştır. Bkz. İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/299; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/184.

⁵⁵⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/119-120.

⁵⁵¹ Ebû Davûd, "Salât", 4 (1224); Muvatta, "Kasru's-Salât", 22.

Ebû Hanîfe bunu menetmişlerdir. Bu mesele ile ilgili olarak Medine ehlinin amelini delil olarak benimsediklerini belirterek “*mefhûmü’l-muhâlefe*”⁵⁵² yi delil olarak dikkate almadıklarını belirtmiştir.⁵⁵³ Binekte nafilâ namaz kıble şartı olmadan eda edilebilir. Farzlarda özürlü olma halinde kiblede başka yöne dönülse bile namaz eda edilebilir.⁵⁵⁴ Bununla birlikte mükelleflerin sağlık, güvenlik, korku endişe vb. hususlara bağlı gelişmelerde veya ayakta namaz kılmanın mümkün olmadığı hallerde mükelleflerin farz namazlarını binek üzerinde eda etmelerine cevaz verilmiştir. Bu durumda namaz imâ ile kılınır.⁵⁵⁵ Bu durumda mevzu bahis özür durumları yok olduğunda kılınan namazlar iade edilmez, denilmiştir.⁵⁵⁶

Vâcip namazların hükmü farz namazlarla aynıdır. Bu çerçevede vitir namazı da farz namazlara mülhak olduğundan özür durumu yoksa binekte eda edilemez. Bu konuda nafilâ namazlar için bir tahdit bulunmamaktadır. Zira naslarda yalnız binekte namazı eda etme belirtilmiştir. Namazı kılmaya binek üzerinde başlanır veya ibâdet sırasında kibleye dönülür, denmemiştir.⁵⁵⁷ Ebû Hanîfe’ye göre vitir namazı özürsüz olarak hayvan üzerinde kılınmaz. Bu kimsenin hayvanından inmesi gerekir. Çünkü vitir namazı ona göre vâciptir. Ancak Ebû Yûsuf⁵⁵⁸, İmam Muhammed konu bağlamındaki bir hadiste “Resulullah’ın yönü ne tarafa olursa olsun, deve üzerinde nafilâ ve vitir namazı kıldığı, fakat farz namaz kılmadığı”⁵⁵⁹, diğer bir rivayette ise yola çıktığı zaman nafilâ namaz kılmak istediğinde “devesini kibleye yöneltip tekbir aldığı, sonra

⁵⁵²“Lafzın sükût ettiği konudaki manasının, sözün konusu olan anlamına aykırı olması” şeklinde kısaca ifade edilebilir. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 354.

⁵⁵³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/120.

⁵⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/249-251.

⁵⁵⁵Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/153; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 83; Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed Haddad Zebidî, *el-Cevheretü’n-neyyire alâ Muhtasari’l-Kudûrî*, (Matbaa-i Arif: İstanbul, 1903) 1/346; Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, 2/55.

⁵⁵⁶ Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/345.

⁵⁵⁷ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/154-155.

⁵⁵⁸ Öğüt, “Ebû Yûsuf”, 10/260-265.

⁵⁵⁹ Buhârî, “Cum’a”, 14 (1000); Müslim, “Salâtu’l-Müsafirîn”, 4 (700); Ebû Dâvûd, “Salâtu’s-Sefer”, 4 (1224); Nesâî, “Kiyâmü’l-leyl”, 1687.

bineğinin kendisini yönelttiği tarafa doğru namazını kıldığı”⁵⁶⁰ vb. rivayetleri dikkate alarak vitir namazının binek üzerinde kılınabileceği noktasında görüş belirtmişlerdir.⁵⁶¹ Sabah namazının sünnetinin de sefer şartı olmaksızın binek üzerinde kılmak caiz değildir. Hârûniyyât ⁵⁶² tan nakledildiğine göre hazarda binekte nafîle namaz eda etmek Ebû Hanîfe’ye göre caiz görülmemiştir.⁵⁶³

Karâfi, el-Kitâp’tan yaptığı nakilde vasıta üzerinde sabahın sünneti ile vitir in hayvan üzerinde kılınabileceğine cevaz verildiğini ifade etmiştir. Bu meselenin devamında Ebû Hanîfe’ye atıf yaparak konu bağlamında vitir namazı özelinde farklı fikhî anlayış ortaya koyduğunu belirtmiştir. Kendi mezhep görüşünü ifade ederken Hz. Peygamber’in hayvan üzerinde tesbihat yaptığı ancak farz ya da nafîle namaz kılmadığı yönünde Muvatta’dan nakil yaptığını görmekteyiz. Fakat konu ile ilgili Muvatta⁵⁶⁴ genelinde yaptığımız araştırmada bu manaya gelen bir hadise rastlayamadık. Bununla birlikte konu ile ilgili görüş ayrılıklarının, yürüyen kimsenin namazı hususunda yoğunlaştığına şahit olmaktayız. Bu durumla ilgili olarak İmam Malik ve Ebû Hanîfe’nin bu mesele ile ilgili binek üzerinde namaz olmayacağı, görüşünde olduklarını nakletmiştir. Meseleyi Medine ehli’nin ameli olarak değerlendirdiğini ve kıyas yapmaktan uzak durduğunu görmekteyiz.

3.2.6. Tahrim Tekbiri

Karâfi namazın rükünlerinden tahrim tekberi⁵⁶⁵ ile ilgili olarak mezhep imâmlarının görüşlerini ortaya koyduktan sonra Ebû Hanîfe’nin konu ile ilgili görüşlerini nakletmiştir. Bu çerçevede tahrimenin “Allahü ekber” ile “Allahü ecellü”, “Allahü e’zam” ve bunun gibi lafızlarla yerine geleceğini atfen belirtmiştir. Ayrıca “Ya Rahman” gibi namaza başlamada Allah’ı övmek için kullanılan nida lafızlarından

⁵⁶⁰ Buhârî, “Cum’a”, 14 (1000); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/337 (4714).

⁵⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/250.

⁵⁶² Eyyüp Said Kaya, “Nâdirü’r-Rivâye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/278-280.

⁵⁶³ Bâbertî, *el-İnâye*, 1/463.

⁵⁶⁴ Muvatta, “Kasru’s-Salât”, 22.

⁵⁶⁵ Namaza başlamayı sağlayan başlangıç tekberi. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 537.

men' etmiştir. Ayrıca konu bağlamında bir kısım fûru' örneklerle mezheplere göre konuyu açıklamıştır. Bu çerçevede bir kimse çok iyi Arapça bildiği halde yabancı bir dille tahrime tekbirini yapmış olsa kendilerine ve İmam Şâfi'ye göre bu tahrimenin geçerliliği bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre mevzu bahis bu tahrimenin geçerli olduğu atfen belirtilmiştir.⁵⁶⁶ Namazın farzlarından birisi tahrime tekbiriyle namaza başlamaktır. Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ı ta'zim etme cihetiyle namaza başlama farzdır. Dolayısıyla tekbir lafzı Allah'ı ta'zim manasının her bir ferdine şâmilidir. Allah'ı ta'zim manasına gelen her zikirle bu husus karşılanabilir. Bu sebeple "Allahü E'zam," "Allahü Ecellü," vb. lafızlar Allah'ı yüceltiyorsa ya da "Allahü ekber" lafzı ona ta'zimi gösteriyorsa birbirinin yerine kullanılabilir. Buna delil olarak "doğrusu arınan ve Rabbinin adını anıp namaz kılan kurtuluşa ermiştir"⁵⁶⁷ ayetini göstermiştir. Ayette mevcut olan "fa" harfi hemen arkasından gelen manasına takip içindir. Dolayısıyla hemen arkasından zikir olmayan namaz yoktur.⁵⁶⁸ Ayet mutlak olarak Allah'ın ismini zikirle birlikte onu namaz içerisinde kılmış olduğundan bu hususta Allah'ın isimleri arasında herhangi bir ayrıma gitmemektedir. Aynı şekilde bu isimlerle ilgili herhangi bir sıfatı şart koşturmamaktadır. Ayetin zahirinden söz konusu bu ismi zikretmekle namaza girilmiş olacağı anlaşılmaktadır. Zira bu isimler, Allah'ı ta'zim etmek üzere zikredilmiştir.⁵⁶⁹ Allah namazı zikrin arkasından zikretmiş, bununla mutlak olarak namazın başlamasını murat etmiştir. Aynı şekilde "fa" harfi takip içindir ve burada zikir ile ilgili herhangi açıklama yapmamıştır. Bununla mutlak olarak namaza girmeği meşru olarak belirlemiştir.⁵⁷⁰

Ebû Hanîfe, tahrime tekbirinin Arapça dışında bir dille söyleneceği görüşünü dile getirmiştir. Konu bağlamında kişi namazına Arapçayı iyi bildiği halde Farsça başlamış olsa, aynı şekilde Farsça okumuş olsa, kestiği hayvan için Farsça tesmiyede bulunmuş

⁵⁶⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/68.

⁵⁶⁷ el-A'lâ, 87/14-15.

⁵⁶⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/158.

⁵⁶⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/463.

⁵⁷⁰ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Ali b. Ebî Yahya Zekeriyya b. Mes'ûd el-Ensârî, *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne's-sünneti ve'l-kitâb*, thk. Muhammed Fadl Abdülazîz Murâd, 2 bs. (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1994), 1/217.

olsa yapmış olduğu bu amel geçerli olmuş olur.⁵⁷¹ Bu hususla ilgili olarak kitabın müellifi, Ebû Hanîfe'nin sonunda görüşünü değiştirerek İmam Muhammed ve Ebû Yusuf gibi sadece kestiği hayvan için başka bir dille tesmiye yapacağı görüşüne uyduğunu belirtmiştir.⁵⁷² Namazda Arapça dışında bir dille kıraat ise ancak îma ile namaz kılmada olduğu gibi zaruri durumlarda mana ile kıraat olabileceğini ifade etmiştir.⁵⁷³

Tekbir konusu ile ilgili olarak, imâmın iftitah tekberi aldığını düşünerek tekbirle imâma uyanın, daha sonra imâmın tekbir almadığı, yeniden aldığı tekbirle ortaya çıkmış olsa bu durumda namazını iade eder. Ancak imâmdan sonra tekbir almış olursa imâma ittiba etmiş ve namazı geçerli olmuş olur. Sâhibü't-Terrâz ise imâm tahrim tekbirinin sorumluluğu kendisinde olması sebebiyle, böyle bir durumda bu kimse namazı iade etmez, şeklindeki görüşü ona atfen nakledilmiştir. Karâfi söz konusu bu meselede Ebû Hanîfe'nin meşhur olan görüşe muvâfakat gösterdiğini ifade etmiştir.⁵⁷⁴

Karâfi'nin, belirttiğine göre namaz dışında kıraata başlanıldığında istiaze yapılır. Ancak farz namazlarda hiç kimse isti'âze'de bulunmaz. Ramazan'da insanlar isti'âzeden geri durmayacakları için te'avvüz caizdir. Ancak konu ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'ye yapılan atıfta onun bu hususta farklı görüşte olduğu belirtilmiştir. Karâfi, bu hususta daha önce besmelede ortaya koydukları görüşün geçerli olduğunu ve bu görüşün naslar ve Medine ehlinin ameline dayandığını belirtmiştir. Ayrıca mezhep imamlarının konu ile ilgili farklı görüşlerini bu mesele bağlamında ortaya koymuştur. Bu husus ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin ayete⁵⁷⁵ dayanarak namazın başlangıcı olan

⁵⁷¹ Merğînânî, *Bidâyetü'l-mübtedi*, 1/14; Sadrüddîn Alî b. Ali b. Ebî'l-İz el-Hanefî, *et-Tenbih a'lâ müşkilâti'l-Hidâye*, Aslû'l-Kitâp: İslam Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, (Medine: Naşir: Mektebetü'r-Rüşd, thk. Abdülhakim bin Muhammed Şakir- Enver Salih Ebu Zeyd, Nâşirun, Suudi Arabistan, 2003/1424), 1/526-527.

⁵⁷² Ebu'l-İz el-Hanefî, *et-Tenbih a'lâ müşkilâti'l-Hidâye*, 1/526-527.

⁵⁷³ Bâbertî, *el-İnâye*, 1/285; İbnü'l- Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/284; Aynî, *el-Binâye*, 2/176.

⁵⁷⁴ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/172-173.

⁵⁷⁵ en-Nahl, 16/98, “Kur'an okuyacağın vakit, o kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.”

ilk reketta te‘avvüz yapılmasını hüccet olarak kabul ettiğini, ayrıca şeytanı namazdan uzaklaştırmasının ancak bu ilk rekâtta olacağını ona atfen zikretmiştir.⁵⁷⁶

Karâfi, kendi mezhep imâmları ve kaynaklarından yapmış olduğu nakillerde Fatiha’nın namazın bütün rekâtlarında okunmasının vâcib olduğu ve okunmadığında ilgili o rekâtın ilga olacağını, Sahibü't-Terraz'ın da bu görüşte olduğunu aktarmıştır. Ancak Ebû Hanîfe’nin buna sünnet dediğini ve sehvi halinde sehiv secdesi yapılacağını ona atfen belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin mutlak kıraatin vâcib olduğunu söylediğini bunun ölçüsü ile ilgili çeşitli rivayetleri ifade etmiştir. Ayrıca iki rekâtta kıraatin vâcib olduğunu ona atfen nakletmiştir.⁵⁷⁷ Ebû Hanîfe, Fatiha süresi Medine’de nazil olduğundan ve namaz ise daha önce farz kılındığından bu konuda icmâ oluşmadığını düşünerek sünnet hükmüne varmıştır. Karâfi buna cevap verirken Peygamberimizin namazı sağlıklı kılmayan birisine yeniden başlattığı ve her rekâtta böyle yapması gerektiğini belirten bir hadisle buna cevap verdiğini görmekteyiz.⁵⁷⁸

İmamın namaza tekbirle başladığını zannederek namazına tekbirle başlayan, ancak o sırada imâm namaz için yeni tekbir almış olsa, bu durumda bu kişi tekrar namaza girebilmesi için ikinci tekbiri almalıdır. Her ne kadar birinci tekbir ile namaza yalnız başlamış olsa da bu tekbire bağlı niyete zarar vermez.⁵⁷⁹ Çünkü namaz kılan kimse içerisinde bulunduğu, o namaza başlamak üzere niyet etmişti. Bir grup insan imâmın namaza iftitah tekbiriyle bağladığını zannederek tekbir ile imâma uymuş olsalar ve o sırada kahkaka atsalar ancak imâm da henüz namaza başlamamış olsa bu kişilerin abdestleri bozulur.⁵⁸⁰

İmamın tekbir aldığı zannıyla tekbir alan kişi sonra imâmın tekbiriyle tekrar tekbir alsa, bu tekbiri imâm ile namaza başlama anlamı taşıdığından bu kimsenin durumu, namaza tekbir ile imâmdan önce başlayan kimsenin durumuna benzer. Bu konu ile ilgili olarak Serahsî mezhep imâmların görüşünü aktarır. Bu durumda bu kimse

⁵⁷⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/181.

⁵⁷⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/183.

⁵⁷⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/183.

⁵⁷⁹ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 2/108.

⁵⁸⁰ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 1/72.

namazın aslına niyet etmiş olup, imâma iktidaya niyet etmiştir. Dolayısıyla namaz için yapmış olduğu niyet geçerlidir. Ancak iktida için yapmış olduğu niyet geçerli olamamıştır. Ancak bu durumda kalan kimse namazına başlamış olur. Başka bir açıdan şöyle bir çözümleme yapmışlardır. Bu kimse imâmın namazına niyet etmiş ancak imâmla tekbir almadığı için namaza başlamamış oldu. Bu hususta en doğru olan Ebû Hanîfe'nin de iki görüşünden birisi ve Ebû Yusuf'un görüşüdür. Onlara göre buradaki ifsat yönü, namazın aslını ifsat etmez aynı şekilde iktidaya da zarar vermez. Bir taraftan niyet ciheti sahih olmasa da niyetin aslı baki kaldığından bu kimse bizzat kendi namazına başlamış olur, şeklinde görüşlerini ifade etmişlerdir.⁵⁸¹

Enes hadisinde Hz. Peygamber'in namaza başladığında te'avvüzde bulunmadığı belirtilmiş, Ebu Derda hadisinde ise Hz. Peygamber'in namaz kılan birisine te'avvüzde bulun diye emir verdiği rivayet edilmiştir. Müellif şeytanın vesvesesini savmak ve bütün vesveselerden uzaklaşmak için kıraate başlamadan önce söyleneceğini,⁵⁸² aynı şekilde te'avvüz hususunda mezhep içinde bir kısım ulemanın farklı görüşte olduğunu ancak birinci rekâtta te'avvüz yapıldığını ifade etmiştir.⁵⁸³

Namazın farzlarından birisi tahrimle tekbiriyle namaza başlamaktır. Ebû Hanîfe'nin Allah'ı ta'zim etme için namaza başlamayı, mutlak farz olarak gördüğü ifade edilmiştir. Dolayısıyla tekbir lafzı, Allah'ı ta'zim manasının her bir manasına şamildir. Allah'ı ta'zim manasına gelen her zikirle bu husus karşılanabilir. Karâfi'nin belirttiğine göre Ebû Hanîfe bu görüşü ifade ederken ilgili ayet⁵⁸⁴ ile ihticac etmiştir. Ayette mevcut olan “fa” harfi Arapçada hemen arkasında geleni takip eden anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tahrimle başlayan her tekbirin devamında zikir mevcuttur.⁵⁸⁵ Allah namazı zikir kelimesinin arkasından zikretmiş olmakla mutlak manada namazın başlamasını murat etmiş olmaktadır.

⁵⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/92.

⁵⁸² Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 1/357.

⁵⁸³ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 1/358; Zeylî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/119.

⁵⁸⁴ el-A'lâ, 87/14-15.

⁵⁸⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/463.

İkinci mesele olan namaz içinde ve namaz dışında kıraata başlanıldığında isti'aze yapılıp/yapılmayacağı hususudur. Konu bağlamında Karâfî, Ebû Hanîfe'nin namaz içerisinde her rekâtta te'avvüz yapılmayacağı görüşünü nakletmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü ayete⁵⁸⁶ dayanarak namazın başlangıcı olan ilk reketta te'avvüz yapılmasının gerektiğini, zira şeytanı namazdan uzaklaştırmanın ancak bu ilk rekâtta olacağını ona atfen ifade etmiştir. Diğer mesele Fatiha'nın namazın bütün rekâtlarında okunmasının vâcib olduğu, okunmadığında ilgili o rekâtın ilga olacağı hususudur. Karâfî, Ebû Hanîfe'nin bu duruma sünnet dediğini ve sehvi halinde sehiv secdesi yapılacağını ona atfen belirtmiştir. Mutlak kıraatin Ebû Hanîfe'ye göre vâcib olduğunu, bunun ölçüsü ile ilgili çeşitli rivayetleri nakletmiştir. Ebû Hanîfe'nin namazın hicretten önce farz olduğu, Fatiha suresinin ise Medine'de nazil olduğunu belirterek sünnet hükmünü verdiğini nakletmiştir. Karâfî'nin bu görüşe karşı Hz. Peygamber'in birisinin kıldığı namazın sağlıklı olmadığını ifade ederek söz konusu bu namazı tekrar kıldırıldığını naklederek cevap verdiğini görmekteyiz.⁵⁸⁷

3.2.7. Secdenin Özellikleri

Karâfî, secdenin nasıl yapılacağı kapsamında alın ve yüzden her ikisinin ya da birisinin secde yerine geleceği noktasında mezhep içerisinde farklı görüşleri nakletmiştir. Sâhibü't-Terrâz'dan naklettiği görüşe göre -genel manada kendi mezhebinin genel görüşüdür- secdenin burun ve alın üzerine yapılmasıdır. İbnü'l-Kasım⁵⁸⁸ sadece burnun üzerine yapılan secdenin namazı bâtıl kılacağını, Ebû'l-Ferec⁵⁸⁹ ise böyle bir secdenin geçerli olduğunu ifade etmiştir. Karâfî, bu konuda Ebû Hanîfe'nin alın ve burun üzerine yapılan secdenin sahih olduğunu ifade ettiğini ona atfen belirtmiştir. Ancak Mâlikî mezhebi açısından meşhur görüşün burun olmaksızın alın üzerine yapılan secde olduğunu belirterek ilgili hadisle⁵⁹⁰ ihticac yapmıştır. Ebû Hanîfe'nin söz

⁵⁸⁶ en-Nahl, 16/98.

⁵⁸⁷ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/183.

⁵⁸⁸ Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Kâsım b. Hâlid el-Utakî el-Mısrî (ö. 191/806), İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden birisidir.

⁵⁸⁹ Asıl adı Muhammed b. Amr el-Leysî olan Ebu'l-Ferec Irak Mâlikî ekolüne mensuptur. İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 2/127.

⁵⁹⁰ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/157.

konusu aynı hadisi delil getirip burnun çeneye kıyasla yüzün çerçevesine girdiğini dolayısıyla yüzden bir cüz olduğunu ona atfen belirtmiştir. Karâfi, secdenin vasıfları ile ilgili, kendi mezhebin genel görüşünün yüzün üzerine, ellere ve ayaklara yapılmasının vâcip olduğunu ifade etmiştir. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu meselede vâcip hükmünü vermediğini kendisine atfen ifade etmiştir.⁵⁹¹

Müsallinin yüzünde bir yara olması durumunda ancak burnu üzerine secde etme imkânı bulursa bu durumda imâ ile secdeyi yerine getirir. Sâhibü't-Terrâz, İbn Habib'in görüşünü benimseyerek ikisinin üzerine yapılmadan secde olmayacağı belirtir. Ebû Hanîfe'nin ise burun üzerine secde yapmanın, alnın yerine secde etme manasına geçerli olduğunu ve bu durumda imâyâ gerek olmadığı görüşünü ona atfen aktarır.⁵⁹²

Hanefî kaynaklarda secde mahalline alın ile burnun birlikte teması şeklinde -özür durumu olmaksızın- yerine getirileceği belirtilmiştir. Aynı şekilde sadece anlı secde mahalline temas etmiş olsa mekruh olmaksızın bu durum caizdir. Ancak sadece burnu secde yerine koymak suretiyle yaptığında bu durumda kerahetle birlikte caizdir denilmiştir.⁵⁹³

Özür durumunda sadece burnu secde mahalline koyarak yapılması hususu ile her ikisinin birlikte -özür durumu olmaksızın- secde mahalline konularak yapılmasının müstehab olması hususunda mezhep imâmları ittifak etmişlerdir. Bu konu kapsamında Ebû Hanîfe, asıl emredilenin secde mahalli değil, mutlak olarak secdenin yapılması gerektiği kanaatiyle karşı görüş belirtmiştir. Daha sonra yüzün bir kısmının ta'yini hususunda delil ortaya koymuştur. Yüzün dışında başka uzuvlar vardır. Yüz denilince sadece alın ve burun anlaşılmadığı ortak görüştür. Zira burun, alın gibi yüzün bir kısmıdır. O halde alnın ta'yini noktasında bir icmâ olmamıştır ki sadece yüzü tayin etmek caiz olsun. Ayrıca bu çerçevede haber-i vahid ile mutlak nas takyit edilemez.⁵⁹⁴ Secde hususu bağlamında Ebû Hanîfe'ye göre alın ile ilgili bir özürlü bulunan kimse,

⁵⁹¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/193.

⁵⁹² Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/194-195.

⁵⁹³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/135; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1/105; Aynî, *el-Binâye*, 2/238; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/116-117.

⁵⁹⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/105; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/303-304.

burnu üzerine secde yapar. Çünkü burun secde azalarındandır.⁵⁹⁵ İma yaparak secdesini yerine getirmiş olmaz. Böyle bir durumda burnu üzerine secde yapmaksızın îma ile namazını eda ederse bu namaz geçerli olmaz. Çünkü burnu üzerine secde yapma imkânı varken secdeyi terk etmesi namazını geçersiz yapmıştır.⁵⁹⁶ Alnında yara vb. secdeyi yerine getiremeyecek özür durumu olan kimsenin burnu üzerine secde yapması gerekir. Bu kişinin îma ile secde etmesi namazın yerine getirildiği anlamı taşımaz.⁵⁹⁷

Karâfî, müsallinin secdeden rükûya kalkarken ya da rükûdan secdeye giderken yaptığı intikalle ilgili olarak el-Kitâp'tan şöyle bir nakil yapmıştır: Kişi ilk rekâtın iki secdesini yaptıktan sonra ayakları üzerine oturmayarak direk kıyama kalkar. Sâhibü't-Terrâz bu hususun iki şeklinin olduğunu belirtir. Birisinde kendisini sabitleyerek ellerine dayanmadan kalkmasıdır ki Ebû Hanîfe'nin de bu görüşü benimsediği atfedilmiştir. İmam Malik'in Hz. Peygamber'in secdeden kıyama kalkarken-namazın ağırlığına saygı olabilir düşüncesiyle- elini yere destek yaptığını aktararak diğer görüşleri mekruh saymıştır. Aynı şekilde secdeye varırken önce elini mi yoksa dizini mi mescit yüzeyine temas ettirecektir. Bu soru kapsamında Kadı Abdulvehhab⁵⁹⁸ bu meselede bir genişlik olduğunu ancak elleri öncelikle mescid zeminine temas ettirmesinin ahsen olduğunu belirtmiştir. Bu hususta Karâfî, Ebû Davud hadisiyle⁵⁹⁹ ihticac ederek kendi mezhep görüşünü ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu konu bağlamında farklı görüşte olduğunu ortaya koymuştur.⁶⁰⁰ Namaz kılanın ikinci secdeden kıyama kalkarken önce

⁵⁹⁵ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/200.

⁵⁹⁶ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 2/46.

⁵⁹⁷ Haddad, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/79.

⁵⁹⁸ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî (ö. 422/1031), Mâlikî fakihidir. Ferhat Koca, “Kâdî Abdülvehhâb”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/113-114

⁵⁹⁹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 840.

⁶⁰⁰ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/195-196.

iki ayağı üzerine oturması sonra kıyama yöneleceği söylenmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu davranışı mekruh gördüğü kendisine atfen ifade edilmiştir.⁶⁰¹

Bu konu ile ilgili olarak imâmın sarığının secde anında, alnın yere temasını engellerse, nasıl bir çözüm olması gerekir? Karâfi, el-Kitâp'ta sarığın engel olmaması için alından yukarı kaldırılmasının kendisi için en iyisi olduğunu belirtmiştir. İbnü'-Kasım'ın⁶⁰² bu durumu mekruh gördüğünü ifade etmiş, bununla birlikte böyle bir fiil işleyenin secdesini iade etmesine gerek olmadığını nakletmiştir. Bu meseleyle ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin anlayışının son görüşle aynı olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰³

Hanefî kaynakları namaz kılanın, secdeden kıyama kalkarken elleriyle mescit zemininden değil dizlerinden destek alarak kalkması gerektiğini aktarır. Farklı bir anlayışa göre, secdeden kalkarken semaya yakın olan azalarından başlayarak kalkılır.⁶⁰⁴ Hafif bir şekilde oturma olmaksızın ellerini de dizlerinden önce secde yerinden kaldırarak kıyama kalkmış olur.⁶⁰⁵ Şayet kişi zayıf veya halsiz olursa dilediği gibi yapar. Secdeye yönelişte sağ el ile destek alarak inmesi, secdeden kıyama kalkarken sol el ile zeminden destek alması müstehab olarak görülmüştür.⁶⁰⁶ Bu hususla ilgili tartışmalar, hadisler etrafında dönmektedir. Hz. Peygamber'in "Sizden biriniz secde ettiği zaman devenin çöküşü gibi çökmesin"⁶⁰⁷ hadisini değerlendiren Serahsî, deve ön ayakları ile çökmeye başlar, buna göre musalli de ayak kısmı olan dizleriyle yere çökmesi gerekir, şeklinde görüşünü belirterek mezhep anlayışını desteklemiş olur. Bu sebeple secdeye giderken önce yere yakın olan dizini, peşinden

⁶⁰¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/196.

⁶⁰² Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Kâsım b. Hâlid el-Utakî el-Mısırî (ö. 191/806), İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden birisidir. Özen, "İbnü'l-Kâsım", 21/103-104.

⁶⁰³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/196.

⁶⁰⁴ Aynî, *el-Binâye*, 2/236.

⁶⁰⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/136; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 1/211; Şeybânî, *el-Asl*, 1/13;

⁶⁰⁶ Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünlâlî el-Vefâi el-Mısırî, *Merakı'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh*, thk. Nâim Zerzur (y.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005/1425), 1/100.

⁶⁰⁷ Nesâî, "Tatbîk", 1091; Ebû Dâvûd, "Salât", 840.

elini, sonra yüzünü mescit zeminine temas ettirerek secdesini yapar. Aynı şekilde secdeden kalkarken yerden uzak olan uzuvlarından başlayarak önce yüzünü sonra ellerini en sonunda dizlerini yerden keserek secdeyi yapmış olur.⁶⁰⁸ Müsallî sarığı ya da fazla elbisesi üzerine secde etse de namaz geçerli olur. Bunun yanında şapkası, kolu yönünde dışarı sarkan elbise fazlalıkları ve buna benzer durumlar üzerine secde yapmış olsa, geçerli olur.⁶⁰⁹ İmâme sarığının üzerine secde yapıldığında yerin sertliğini hissederse, yapılan secde caizdir. İmam Muhammed de bu konu ile ilgili *Âsâr* adlı eserinde bu yönde bir rivayette bulunmuştur.⁶¹⁰

Birinci rekâtın secdesinden sonra İkinci rekâtın kıyamını tamamlamak üzere ayakları üzerine kalkar. Şâfiîler ise daha önce geçtiği üzere bu arada kısa bir celse yapmış olurlar. Bunu konu ile ilgili saydıkları bir hadise dayandırırılar. İbnü'l-Hüveyris kanalıyla gelen haberde “Hz. Peygamber birinci rekâtın secdesini tamamlayıp ikinci rekâtın kıyamına kalkmadan önce kısa bir celse yapar sonra kalkardı”⁶¹¹ şeklinde yaptığı rivayet edilmiştir. Hanefiler, Vail İbn Hucr hadisiyle ihticac etmişlerdir.⁶¹² Söz konusu hadiste, Hz. Peygamber ikinci rekâta kalkacağı zaman dizleri üzerine kalkardı. Serahsi, İbnü'l-Hüveyris hadisini değerlendirerek şöyle der; şayet burada ka‘de olsaydı, o zaman intikal olurdu. Bunun da tekbirle olması gerekirdi. Dolayısıyla burada kısa da olsa bir celse bulunmadığını söyler.⁶¹³ Yukarıda geçen rivayetleri karşılıklı olarak değerlendiren Tahâvî⁶¹⁴, Hz. Peygamber’in kısa celse yapmasının özür

⁶⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/32; Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 2/376; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/116; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/617.

⁶⁰⁹ Aynî, *el-Binâye*, 2/242.

⁶¹⁰ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/135; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 1/210;

⁶¹¹ Buhârî, “Ezan”, 820; Müslim, “Salât”, 471; Nesâî, “Tatbîk”, 1065.

⁶¹² Nesâî, “Tatbîk”, 1065.

⁶¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 23.

⁶¹⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî (ö. 321/933) Hanefî fakihi ve muhaddisidir. Davut İltaş, “Tahâvî”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/388-389.

olduğuna ya da vücudunun yorgun düşmesine yorumlayarak birinci rekâtтан ikinci rekâtın kıyamına hafif bir celse yapmadan kalktığı kanaatindedir. Cessâs söz konusu eserinde Tahâvî'nin görüşlerini değerlendirirken Hanefilerde istirahat celsesinin niçin olmadığını, dayandığı delile yer vererek izah etmiştir. İstirahat celsesinin bulunduğunu savunan karşı yöndeki hadisın Hz. Peygamberin yaşlılık zamanına denk gelmiş olabileceği yönünde değerlendirmiştir.⁶¹⁵

Secdenin şekliyle ilgili olarak alın ve yüzden her ikisinin ya da birisinin secde yerine geçerli olup/olmayacağı üzerinde bir kısım görüşler ileri sürölmüştür. Özürlü durumunda sadece burnun secde mahalline konularak yapılması hususu ile her ikisinin birlikte -özürlü durumu olmaksızın- secde mahalline konularak yapılmasının müstehab olması hususunda, mezhep imamlarınca görüş birliği olduğunu ifade etmiştik. Bu konu bağlamında Ebû Hanîfe, asıl emredilenin secde mahalli değil, mutlak olarak secdenin yapılması gerektiği görüşüyle, karşı anlayışta olanlara cevap vermiştir. Daha sonra yüzün bir kısmının tayini hususunda delil ortaya koymuştur. Yüzde, alın dışında farklı uzuvlar mevcuttur. Yüz denilince sadece alnın ve burnun anlaşılmadığı ortak görüştür. Zira burun alın gibi yüzün bir kısmıdır. O halde alnın ta'yini noktasında bir icmâ olmadığından sadece yüzün tayin edilmesi caiz değildir. Ebû Hanîfe, burada dilsel çıkarım yaparak görüşünün mantıki temellerini ortaya koymuştur. Ayrıca alnın, yüz yerine kaim olmadığını, bununla ilgili genel bir uygulamanın olmadığından söz ederek görüşünü şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Bunun gibi birçok meselede fukaha aynı delili⁶¹⁶ baz alarak farklı yönlerden istinbatta bulunmuşlardır.

Ebû Hanîfe'ye göre kişi namaz esnasında secdeden kıyama kalkarken ayaklarının üzerine ellerini mescit zemininden değil, dizlerinden destek alarak kalkar. Mezhep içerisinde farklı bir anlayışa göre, secdeden kalkarken semaya yakın olan azalarından başlayarak kalkılır. Karâfi'nin yaptığı atfa göre kendi mezhep görüşlerinden farklı olarak kişinin secdeden kıyama kalkarken kendisini sabitleyerek, ellerine dayanmadan kalkmasıdır. Dolayısıyla Karâfi, secdeden kıyama kalkarken önce iki ayağı üzerine oturup sonra kıyama yönelmeyi Ebû Hanîfe'nin mekruh olarak gördüğünü ifade etmiştir. Fakat söz konusu bu görüşü neye dayandırdığı noktasında bir

⁶¹⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/622-623.

⁶¹⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/157 (1319).

değerlendirmeye rastlayamadık. Bu hususta kendi görüşlerine delil saydıkları Ebû Davud hadisiyle⁶¹⁷ ihticac ettiklerini görmekteyiz. Hz. Peygamber'in "*Sizden biriniz secde ettiği zaman devenin çöküşü gibi çökmesin*"⁶¹⁸ rivayeti olduğunu daha önce belirtmiştir. Ebû Hanîfe bu hadis ile secdeye inerken ellerden destek almanın mübah olduğuna işaret etmiştir. Bu hususta da taraflar aynı hadis üzerinden farklı görüşleri dile getirmişlerdir.

Ayrıca Hz. Peygamber'in ikinci secde ve peşinden kıyama kalkarken kısa bir celse yaptığı yönünde olan rivayetleri taraflar kendi görüşlerine uygun bir şekilde değerlendirmiştir. Bu değerlendirmelerden birisinde Tahâvî, Hz. Peygamber'in kısa celse yapmasının özür durumuna ya da vücudunun yorgun düşmesine yorumlayarak birinci rekâtın ikinci rekâtın kıyamına hafif bir celse yapmadan kalkması yönünde görüş belirtmiştir. Muhtemel durumlarda namaz sırasında nasıl davranılacağı hangi hallere göre, nasıl hareket edileceği konu ile ilgili hadislerde⁶¹⁹ ortaya konulmuştur.

3.2.8. Selam Vermeden Namazdan Çıkma

İmam Karâfî, selamı namazdan çıkmak için sebep olarak görmüştür. O, bu nedenle kibleye yönelişi namaz için ilk meşru fiil sayarken namazdan çıkışın aynı şekilde ancak yüzü çevirme yani selam vermekle gerçekleşeceğini belirtmiştir. Bu kapsamda Terraz'dan şöyle bir nakilde bulunur. Bir insan önce sola sonra sağa selam vermiş olsa namazı bâtil olmaz. Zira bu görüşe peygamberimizin mutlak olarak, selam namazı geçerli kılar hadisiyle ihticac ederek ulaşır.⁶²⁰ İbn Şa'ban ise bu durumda Hz. Peygamber'in selam verdiği şekilde selam yapılmadığını belirterek namazı bâtil sayar. Ebû Hanîfe'nin selam lafzından farklı bir lafızla namazdan çıkılabileceği hatta kasten namazı bozsa namazının geçerli olacağını söylediğini nakleder. Karâfî, Bacî'den yaptığı nakilde Hanefilerin, kasıt olmadan teşehhüdden sonra, selamdan önce namazdan hades nedeniyle çıkmalarını sahih görmediklerini nakletmiştir. Hanefilerin bu konuda Hz. Peygamber'in konuyla ilgili rivayetine dayanarak burada farklı görüşte

⁶¹⁷ Ebû Dâvûd, "Salât", 840.

⁶¹⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 840.

⁶¹⁹ İbnü'l-Hüveyris ve Vail İbn Hucr rivayetleri için Bkz. Nesâî, "Tatbîk", 1065; Buhârî, "Ezan", 820; Müslim, "Salât", 471; Nesâî, "Tatbîk", 1065.

⁶²⁰ Ebû Dâvûd, "Salât", 615.

olduğunu nakleder. Hanefilere göre bir imâm selam vermeden namazı bozacak bir davranışta bulunsa namazını tamamlamış olur. Çünkü selam verme hususunda imâma tabi olmak vâcip değildir. Nitekim mesbûkun kendisinin selam vermeden namazına devam etmesi bu durumun delilidir. Aynı şekilde gece olduğunda kişi, bir şey yemeyerek oruçlu olduğunu söyleyemez.⁶²¹

Karâfi, Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere atfettiği bu görüşlere itiraz eder. Söz konusu namazın bozulmayacağını ifade eden bu hadisin sahih olmadığını belirtir. İkinci olarak mesbuk için mütabeatin vâcip olmaması, kıyama aykırı bir halin mevcut olmasıdır. Bu da kıyamın selamdan önce baki olma zorunluluğudur. Üçüncü olarak selam, namazın son cüzüdür. Oruç tutmanın son cüzü olduğunu düşünerek sanki orucun sonundan bir cüzdür denilmiştir. Bu, gece gibi değildir. Bu sebeple namazın selamına zıtlık oluşturacak durumları yasaklıyoruz. Çünkü cüz ile kül birbirini nakzetmez. Karâfi, konu ile ilgili olarak namazın önemini, mahiyetini ve genel olarak Müslümanın hayatındaki konumuna dikkat çekerek hades durumu gibi namaza ve namaz kılana yakışmayacak bir durumla namazın tamamlanmasının yakışık almayacağını belirtir.⁶²²

Hanefî kaynaklar bağlamında yaptığımız araştırmada selamın kendi mezheplerinde farz olmadığını belirtmişlerdir. Hatta selam lafzının dışında bir lafız ya da davranışla namazdan çıkmanın mümkün ve sahih olduğunu belirtmişlerdir. Konuya delil olarak Abdullah bin Amr'dan gelen rivayette Peygamberimiz: “İmam namazdaki son oturuşuna vardktan sonra kendisinde -farklı rivayetlere göre- selamdan/teşehhüdden/konuşmadan önce namazını bozacak bir davranışta bulunsa, namazını tamamlamış olur” şeklindedir.⁶²³ Söz konusu bu rivayetle ilgili Aynî, bu hadis sahih olmuş olsa da namazdan kendi fiiliyle çıkmanın farz olacağını ifade etmez. Çünkü haber-i vahid ile farz sabit olmaz. O zaman haber-i vahid ile sabit olan şey vüçûp ifade edebileceğinden vâcip olduğunu söylüyoruz.⁶²⁴ Zeylai, Abdullah ibn Ömer'in rivayetini⁶²⁵ değerlendirerek eğer bu hadis sahih ise bu durumda selam

⁶²¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/200-201.

⁶²² Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/200-201.

⁶²³ Müslim “Müsâfirîn”, 709; Ebû Dâvûd, “Salât”, 615.

⁶²⁴ Aynî, *Mihnetü's-Sülûk fi Şerhi Tuhfeti'l-Mülûk*, 142.

⁶²⁵ Müslim “Müsâfirîn”, 709; Ebû Dâvûd, “Salât”, 615.

vererek namazdan çıkmak farz olmaz. Çünkü haber-i vahid ile farz gerçekleşmez. Dolayısıyla vucûp ifade etmesi sebebiyle bizde vâcip diyoruz, şekilde değerlendirmelerde bulunmuştur.⁶²⁶

Cessas, Abdullah bin Amr'ın hadisini değerlendirerek son oturuşu namazın tamamlanması için şart olarak ifade etmiştir. Zira namazın farzları Hz. Peygamber'in fiilleri ile ilgilidir. Burada delil olduğunda Hz. Peygamber'in namazla ilgili bütün fiilleri vâciptir. Cessas namazın farzları mücmel olması sebebiyle Hz. Peygamber'in fiilleri, illeti ve illetin yönünü belirleme yönüyle belirleyicidir, şeklinde değerlendirmede bulunur. Bu durumda mendûbiyetine yönelik bir delil yoksa vâcip olması asıl olmuş olur, yönünde değerlendirmede bulunmuştur.⁶²⁷

Hanefî fıkıhçıların bir kısmı Ebû Hanîfe'nin namaz kılan kişi için, namaz sonunda kendi istek ve iradesiyle yaptığı tasarrufla çıkması gerekir görüşünü benimsenmiştir. Kişi teşehhüd miktarınca ka'de yaptıktan sonra abdesti bozulduğunu zannetse ancak peşinden abdesti olduğunu bilmiş olsa ve bu durumu bilerek mescidi terk etse her ne kadar namaza aykırı bir durum olmuş olsa da kendi isteği ile namazdan çıktığı için namazı tamamlanmış olur.⁶²⁸ Buna göre bir kimse ka'de-i ahîrede teşehhüt miktarı sonrası kendi isteği ile namazla uyuşmayan bir fiil yapsa bu minvalde kendisine verilen selamı alsın, hapşırırsa “çok yaşa” veya “yerhamükellâh” dese, bir şekilde konuşsa ya da kalkıp gitse namazı sahih olur.⁶²⁹ İbn Nüceym ve bir kısım Hanefî fukahâsı Ebû Hanîfe'ye atfedilen, müsallinin kendi isteği ile namazdan çıkışı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşün Ebû Hanîfe'ye nisbeti noktasında tartışmalar bulunmaktadır. Müsalli'nin kendi fiili ile namazdan çıkması farz olması söz konusu olsaydı, namazın diğer farzları gibi kurbiyet manası taşımış olurdu. Bu durumda diğer farzlarla çatışmaktadır tarzında karşı görüş ileri sürmüşlerdir.⁶³⁰

⁶²⁶ Zeylâî, *Tebyinü'l-hakâik*, 1/125.

⁶²⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/9.

⁶²⁸ Muhammed bin Ferâmuz bin Ali Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-hükkâm Şerhu Ğureri'l-ahkâm*, (y.y.: Dâru İhyâü'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 1/98.

⁶²⁹ Zeylâî, *Tebyinü'l-hakâik*, 1/125; Merġînânî, *el-Hidâye*, thk. Tellal Yusuf (Beyrut: Dâru'l-İhyâü't-Türâsü'l-Arabiyyi, ts.), 1/61.

⁶³⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/311.

Karâfî, Ebû Hanîfe'nin selam lafzından farklı bir lafızla, hatta namazdan çıkmak için kasden namazı bozsa namazının geçerli olduğunu söylediğini nakleder. Hanefilerin bu hususla ilgili rivayete dayanarak kendilerinden farklı görüşte olduğunu nakletmiştir. Bu mesele bağlamında Ebû Hanîfe'nin görüşü gerekçelendirilerek ifade edilmiştir. Bu çerçevede mesbûk ve geceleyin bir şey yememenin ve içmemenin oruçlu sayılamayacağı çıkarımlarından hareketle, Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili görüşünü teyit ettiğini belirtmiştir. Teşehhüt miktarınca ka'de yaptıktan sonra abdesti bozulduğunu zannetse ancak peşinden abdesti olduğunu bilmiş olsa ve bu durumu bilerek mescidi terk etse her ne kadar namaza aykırı bir durum olmuş olsa da kendi isteği ile namazdan çıktığı için namazı tamamlamış sayılır.

3.2.9. Tuma'nîne Konusu

ez-Zehîra 'da namazın rükünlerinden tuma'nîne alt başlığı etrafında mezhep içi ve dışı farklı görüşler nakledilmiştir. Müellifin aktarımına göre müsalli rükûda ellerini dizlerine, secdede de yüzünü secde mahalline götürüp bir müddet beklediğinde Tuma'nîne yapmış olur. Bu İmam Malik nazarında vâciptir. Karâfî, Ebû Hanîfe'nin bu hususla ilgili farklı düşündüğünü belirtmiştir. Zira Ebû Hanîfe ancak namazın asıl rükunlarının farz (vucûp) ifade edeceğinin şart olduğunu aktarmıştır. Bu çerçevede birisi bir şeyin üzerine secde etse bu durumda anlî kayıp yere değmiş olsa iki secde yapmış olur. Bunu delillendirirken Allah'ın (cc) namazın asılları olan rükünleri emrettiğini, tuma'nîneyi emretmediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla nassa ziyade Ebû Hanîfe'ye göre nesihtir. Kur'ân'ın neshi ise âhâd haber ile caiz değildir. Karâfî bu çerçevede *Cevâhir* adlı eserde Tuma'nîne yapmanın fazilet olduğunu belirtmiştir.⁶³¹

Karâfî, kendi görüşünü Hz. Peygamber'in bir hadisi⁶³² ile delillendirmiştir. Buna göre, birisi namazdan sonra Peygamberimizin yanına gelmiş ve selam alıp verdikten sonra Resulullah ona namazını iade etmesini emretmiştir. Hadiste geçtiğine göre üç kere devam etmiştir. Adam daha sonra Peygamberimize “seni hak üzeri gönderen Allah’a yemin ederim ki bundan daha iyisini yapamıyorum. Beni bu hususta bilgilendir” dedi. Peşinden Hz. Peygamber adama hadisi zikretti ve şöyle buyurdu: “Sonra rükûda

⁶³¹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/ 205.

⁶³² Buhârî, “Ezan”, 793; Müslim, “Salât”, 11 (397); Tirmizî, “Salât”, 300; Ebû Dâvûd, “Salât”, 148 (857-861).

tuma'nîne yap kalktıktan sonra kıyamda tam doğrul, daha sonra secdede de böyle yap” şeklinde emir vermiştir. Karâfî, burada emrin vucûp ifade ettiğini Hz. Peygamber'in fiilinin bunu gösterdiğini ifade etmiştir.⁶³³

Karâfî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktardıktan sonra kendisinin tuma'nîne yapmanın vucûp ifade ettiğine dair ileri sürdüğü hadisin, Hanefiler tarafından bu mevzunun vucûp ifade etmediğine dair delil olarak kullanıldığını belirtir. Bu hadis ile ilgili olarak Hanefilerin, namazın şartları olmadan kılınması icmâen haramdır. Şayet tuma'nîne vâcip olmuş olsaydı müsalli birçok günah işlerdi. Zira İslam'da münkerin derhal nehy edilmesi vâciptir. Peygamberimiz bunu bu şekilde yapmadığına göre bu tuma'nîne yapmanın vâcip olmadığına işaret eder.⁶³⁴

Ebû Hanîfe, kişinin namaz esnasında rükû ve secdesinde hafif davranması durumunda kerahet olur mu şeklindeki soruya verdiği cevapta, evet şiddetle mekruh görüyorum yanıtını vermiştir.⁶³⁵ Tuma'nîne, Ebû Hanîfe'ye göre vucûp ifade etmediğinden farz değildir. Ebû Yusuf'a göre farzdır. Zira rükû ve sücut bir miktar tesbihle tuma'nîne namazın farzıdır. Bu durumda tuma'nîne yapmayı terkeden kimsenin namazı imâma göre caiz olur. Konu ile ilgili Semarkandi, Ebû Hanîfe'nin görüşünün sahih olduğu hususunda ayet ve dil kurallarını kullanarak açıklamaya çalışmıştır. Ayette⁶³⁶ geçen secde ve rükû kelimelerin manaları üzerinden tuma'nîne kelimesinin manası arasından analiz yaparak görüşünü temellendirir. Ona göre tuma'nîne⁶³⁷ de bir devamlılık, sabitlik söz konusudur. Ancak ayette gelen emir ise devamlılık gerektirmemektedir. Dolayısıyla nassa haber-i vahid ile ziyade caiz değildir.⁶³⁸

Kasâni, tuma'nîne yapmayı rükû ve secdelerde karar kılmak yani bu fiillerin istikrar bulması şeklinde belirtmiştir. Bu görüşü belirtirken Ebû Hanîfe'nin görüşünün bu olduğunu belirtmiştir. Ebû Yusuf'un ise tuma'nîne yapmanın bir tesbih miktarı

⁶³³ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/205-206.

⁶³⁴ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/206.

⁶³⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 1/209.

⁶³⁶ el-Hacc, 22/77.

⁶³⁷ “almaany” <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-> [07.01.2021]

⁶³⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/133.

olmasının farz olduğunu naklen söylediğini ifade etmiştir. Bu durumda birisi tuma'nîne yi terk etse Ebû Hanîfe'ye göre namazı caiz olmakla birlikte Ebû Yusuf'a göre caiz değildir. Kasâni, Zahiru'r-rivaye'de bu şekilde bir hilafın zikredilmediğini Mualla nevadirin'de⁶³⁹ mevzuya dair namaz kılanın rükudan sonra kavmeyi ve iki secde arasında ka'deyi terketmesi ile ilgili değerlendirmeden bahsetmiştir. Hasan eş-Şeybani Ebû Hanîfe'den şunu aktarmıştır: Namaz kılanın sırtı, rükû halinde iken kıyama yakın olan kimsenin rükû'sunun tamam olmadığını, aynı şekilde rükûnun tamamlanmasından sonra secdeye gitmeden önce kıyama yakın doğrularak secdeye gitmeyi yeterli gördüğünü aktarmıştır. Bunu “*ikametel-ekseri makamel-kül*”⁶⁴⁰ kaidesi çerçevesinde değerlendirmiştir. Buradan hareketle meseleyi Ebû Hanîfe ve Şeybânî ta'dil-i erkan farz değil şeklinde görüş belirtmişlerdir.⁶⁴¹

Ebû Hanîfe, Hac⁶⁴² süresindeki ayeti esas alarak şâri'in mutlak olarak rükû' ve secdeyi emrettiğini belirtmiştir. Rükûnun lugatte hurma ağacının semeresinin ağırlığı ile yere doğru meyletmesini “*rekâtü'n-nehlatü*” şeklinde dil açısından değerlendirerek, kelimenin eğilme ve meyletme anlamına geldiğini belirtmiştir. Aynı şekilde secde kelimesinin de aşağı inme başı eğme vb. manalara geldiğini hatta hurma ağacının iyice ağırlaşan meyvesi sebebiyle yer yönüne sarkmasını dil yönünden “*secedeti'n-nehletü*” şeklinde kullanıldığını ifade etmiştir. Devenin boynunun alt kısmını yere koyarak başını suya doğru eğmesi de “*secedeti'n-nâgatü*” şeklinde dilciler tarafından kullanılmıştır. Bu sebeple inhinanın ve va'zîn aslı böyle olunca, secde ismi de bu

⁶³⁹ Ebû Ya'lâ Muallâ b. Mansûr er-Râzî (ö. 211/826), Hanefî fakihi ve muhaddisidir. Hanefî tabakatında Ebû Hanîfe'nin talebelerinden sonraki neslin başlıca simalarından biri olarak gösterilir. Bağdat'a yerleşmeden önce nerede yaşadığına dair yeterli bilgi yoktur. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den de ders aldığı halde birçok kaynakta Ebû Yûsuf'la ilişkisi vurgulanarak anılır. Eyyûp Said Kaya, “Muallâ b. Mansûr”, *DİA* (İstanbul TDV Yayınları, 2005), 30/309.

⁶⁴⁰ Genel olarak az olan çok olana tabi olur ve çok olan küllün hükmünü alır kaidesi. Bkz. A. Mustafa Zühayli, *el-Kavâidü'l-fikhiyye ve tatbîkuhâ fî'l-Mezâhibü'l-erbe'a*, 2 cilt, 1 bs. (Dimeşk: Dâru'l-fikir, 2006/1427), 1/601 vd; Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü'l-fikh*, 2 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/41.

⁶⁴¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1/162.

⁶⁴² el-Hacc, 22/77.

şekilde temsil olunmuştur. Tüma'nine ise kendi kökünün ifade ettiği fiilin devamını gerektirir. Ancak görüldüğü üzere ayet ve hadis bağlamından verilen emrin aynı an içerisinde devamı mümkün değildir.⁶⁴³

Hanefilere göre tuma'nîne yapmanın farziyetine delil olarak getirilen hadisin âhâd olduğu, dolayısıyla Kur'ân'ı neshedemiyeceği, ancak mükemmilâtı neshedeceği bu sebeple ta'dili erkan ile ilgili emrin vâcip olmaya hamledilebileceği söylenmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in söz konusu şahsın namazının olmadığını söylediği hadisin namazın kemal manada, olmadığı şeklinde anlaşılması gerektiği belirtilmiştir. Namazın iadesini istemesi vâciplerde yapılan fahiş hataları tamir etmesi, ya da içkiye bağımlı kimsenin, haram kılmanın amacına uygun olarak ona yaklaşmasını engellemek için cezayla uyarılması da böyledir, denilmiştir. Görüldüğü gibi bu hadis onların aleyhine delil olmaktadır. Zira Hz. Peygamber her gidip gelişinde kişiye namazını tamamlama fırsatı vermiş, namazını yarıda kesmemiştir. Eğer bu namaz caiz olmamış olsaydı o zaman yapılan meşguliyet abes olurdu. Başka bir ifadeyle namaz fasit olmuş olsaydı Hz. Peygamber ona bu fırsatı vermezdi.⁶⁴⁴

Ta'dili erkânı tuma'nîne olarak açıklayan anlayışa göre Ebû Hanîfe'nin bunu farz olarak görmediği belirtilmiştir. Ancak terkedilmesi halinde onun tarafından en şiddetli mekruh olarak görüldüğü nakledilmiştir. Örnek olarak namaz esnasında bir haşerenin (bit, pire vb.) öldürülmesinin mekruh, ancak bunların hasır altına itilmesinin mekruh olmadığı değerlendirilmiştir.⁶⁴⁵ Secde ve rükû' bağlamında ta'dili erkan farz olmasa da vâcip ya da sünnet olduğu ifade edilmiştir. Müellif bir kısım şerhlerde Ebû Hanîfe'nin ta'dili erkânı terk edenin namazının caiz olmayacağından korkarım, şeklinde görüş ifade ettiğini belirtmiş fakat söz konusu şerhlerle ilgili herhangi bir kaynak belirtmemiştir.⁶⁴⁶ İbnü'l-Hümmam, mesele çerçevesinde gelen rivayetleri naklettikten sonra Kadıhan'da geçen bir fetvayı konuya örnek verir. Bu fetvaya göre namaz kılan kişi rükûya vardıktan sonra başını kaldırmadan secdeye gitmiş olsa Ebû

⁶⁴³ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 1/162.

⁶⁴⁴ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 1/162.

⁶⁴⁵ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 1/380.

⁶⁴⁶ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 1/337.

Hanîfe'ye göre namazı geçerli olur. Bununla birlikte sehiv secdesi yapması gerekir.⁶⁴⁷ Tuma'nîne kapsamında *Zahiru'r-Rivaye*'de farz olarak geçmediğini, aynı zamanda böyle bir ihtilafın *el-Kitap*'da⁶⁴⁸ bulunmadığını belirtilmiştir. Aynı kaynakta mevzunun etrafında döndüğü hadiste Hz. Peygamber'in kişiden namazının iadesini istemesi, bu kişinin kerâhete düşmeden namazını gerçekleştirmesi amacına yönelik olduğudur. Bunun aksine namazı fesada uğradığı düşüncesiyle iadesini istemediği, şeklinde de değerlendirilmiştir.⁶⁴⁹ İbn Nüceym, ulemanın rükû' ve secdede itmi'nan, bir rükünden başka bir rükne intikal, secde ve secde ile rükû arasında istivâ namazın bir rükünü değildir. Mezhep içerisindeki problemi çözme bağlamında secde ve rükû' ile ilgili Tahâvî'nin farz-ı ameli⁶⁵⁰ şeklindeki görüşünü aktarmıştır. Bu kapsamla ilgili olarak da tuma'nîne nin Ebû Hanîfe'ye göre sünnet olduğunu belirtilmiştir.⁶⁵¹ İbn Abidin bütün farklı görüşleri açıkladıktan sonra konunun özetini şu şekilde belirtmiştir. Hasılı esah olan ta'dili erkan dirâyeten ve rivâyeten vâciptir. Ancak kavme, celse ve bunların ta'dili ise mezhepdeki meşhur görüşe göre sünnettir.⁶⁵²

Karâfî, İmam Ebû Hanîfe'nin tuma'nîne ilgili kendilerinden farklı düşündüğünü belirtmiştir. Zira Ebû Hanîfe, ancak namazın asıl rükûnlarının farz (vucûp) ifade etmesinin şart olduğunu söylemiştir. Bu çerçevede birisi bir şeyin üzerine secde etse bu durumda anlı kayıp yere değmiş olsa iki secde yapmış olur. Bunu delillendirirken Allah'ın (cc) namazın asılları olan rükûnleri emrettiğini, tuma'nîneyi emretmediğini ifade etmiştir. Mesele kapsamında görüldüğü üzere taraflar aynı hadis ile ihticac etmişlerdir.⁶⁵³ Karâfî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktardıktan sonra kendisinin tuma'nînenin vucûp ifade ettiğine dair ileri sürdüğü hadisin, Hanefiler tarafından bu

⁶⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/302; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/317.

⁶⁴⁸ Yazılmış şey manasına olan kitabın görelî bir anlamı vardır. Burada Hanefî literatünde Kudûrî metni olarak belirtilmiştir. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 312.

⁶⁴⁹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/106.

⁶⁵⁰ Müçtehitlerce kati bir delile yakın derece kuvvetli görülen zannî bir delil ile sabit olan vazifedir. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 136.

⁶⁵¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/317; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 1/199.

⁶⁵² İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, 1/464.

⁶⁵³ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/205-206.

mevzunun vucûp ifade etmediğine dair delil olarak ileri sürüldüğünü belirtir. Bu hadis ile ilgili olarak Hanefiler şöyle ihticac eder: namazın şartları olmadan kılınması icmâen haramdır. şayet tuma'nîne vâcib olmuş olsaydı müsalli birçok günah işlerdi. Zira İslam'da münkerin derhal nehyedilmesi vâcibtir. Peygamberimiz bunu bu şekilde yapmadığına göre bu tuma'nîne vâcib değildir. Karâfî, Ebû Hanîfe'nin mutlak olarak ayet ve buna bağlı olarak Arapçanın dil kurallarına göre istinbatta bulunduğunu belirtmiştir. Âhâd hadisi, bu kapsamda delil olarak almadığını ifade etmiştir. Karâfî, âhâd hadis ile ihticac etmenin Kur'ân'ın neshi anlamına geldiğini aktarmıştır. Hanefi mezhebi kaynaklarında yapmış olduğumuz araştırmalarda da yukarıda yapmış olduğumuz değerlendirmelere paralel fıkhi anlayışlara şahit olduk. Bu bağlamda, İbnü'l-Hümam mesele çerçevesinde gelen rivayetleri naklettikten sonra Kadihan'da geçen bir fetvayı, konuya örnek verir. Bu fetvaya göre müsalli rükûya vardıktan sonra başını kaldırmadan secdeye gitmiş olsa Ebû Hanîfe'ye göre namazı geçerli olur. Bununla birlikte sehiv secdesi yapması gerekir, denilmiştir.⁶⁵⁴

3.2.10. Namazın Sünnetleri

Karâfî, namazın sünnetleri kapsamında bir kısım nakiller yapmıştır. Bu nakillerden birisi musalli dört rekâtlı namazlarda ilk iki rekâtında yapması gereken kıraati⁶⁵⁵ unuttuğunda son kısımlarda kaza edebilir mi çerçevesinde olmuştur? *el-Kitâp*'tan yaptığı nakilde musallinin bir rekât unutup yapmadığı bir görevi diğer bir rekât içerisinde kaza edemeyeceğini belirtir. Fakat bu hususla ilgili Ebû Hanîfe'ye atfen öğle namazında ilk iki rekât içerisinde okuması gerekenlerin unutma sebebi ile son iki rekât içerisinde okunacağını nakletmiştir. Bu değerlendirmenin ardından kendisinin buna itirazı olduğunu belirtmiştir. Bu hususta unutulmuş kıraat kaza edilecekse, rukûnlerin kaza edilmesi "*bi tarîygi'l-evlâ*"⁶⁵⁶ daha öncelikli demiştir. Karâfî bu durumda son iki

⁶⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, Fethü'l-kadîr, 1/302; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/317.

⁶⁵⁵ Namazda Kur'ân'dan bir miktar (en az üç kısa âyet ya da o uzunlukta bir âyet) okumak. Bu farzdır. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 307.

⁶⁵⁶ Delillendirme bakımından güçlünün zayıf olana tercih edilmesi. Bkz. Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1/344.

rekât içerisinde okunmayacağına dair kendi görüşlerinde herhangi bir çelişki olmadığını ifade etmiştir.⁶⁵⁷

Bu meselede yaptığımız araştırmada İmam Muhammed şunu nakleder: Ebû Hanîfe'ye, ilk iki rekâtta Fatiha'nın kıraati unutulsa daha sonra son iki rekâtta okunmuş olsa, görüşünüz nedir diye sordum. Bu soruya namaz kılan dilerse okur dilerse okumaz şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine “bu durumda kıraati yapmış olsa, bu daha önce terk ettiği kıraatin kazası mıdır? diye sordum ve buna cevaben kazası olmadığını ifade etti. Bunun üzerine “niçin böyle olduğunu sordum” cevap olarak, bunun kaza olması halinde son iki rekât için kıraat yapması vâcib olur dedi. Böylece son iki rekâtta kıraat yapmış olsun/olmasın sehiv secdesi gerekli hale gelmiş olur. Bunun üzerine bir adam öğle namazını kılarken ilk iki rekâtın her birinde Fatiha'nın kıraatini yapsa ve bunun dışında unutarak başka bir şey yapmamış olsa son iki rekâtta Fatiha ile bir sure okuması gerekir mi? diye, sordum. Buna cevaben okuması bana sevimli gelir şeklinde, cevap verdi. Şayet okumaması durumunda ne olur şeklindeki soruya, geçerli olur, ancak okusa da okumasa da kendisine sehiv secdesi yapması lazım gelir şeklinde cevap verdi. Bu konu bağlamında ilk iki rekâtta unutarak hiçbir şey okunmasa son iki rekâtta bunların yerine Fatiha'nın ve bir sürenin kıraati yapılacak mı diye sorduğumda “evet” okunacak şeklinde cevap verdi. Bu son durumda son iki rekâtta veya birisinde bir şey kıraat yapılmasa ne olur şeklinde sorduğum soruya “namaz geçerli olmaz” diye cevap verdi.⁶⁵⁸

İmam öğle namazında ilk iki rekât içerisinde yapması gereken kıraati yapmaz bunun yerine son iki rekâtta kıraati yaparsa bu kıraat ilk iki rekâtta okuması gereken kıraatin yerine geçerli olur. Bu kapsamda bir adam son iki rekâtta imâma iktidâda bulunmuş olsa ve bir şey okumasa bu durumda bir ya da iki rekât yerine kaim olur. Namazda oluşan kıraat eksikliği sebebiyle namazı ifsat olur. Buna sebep olan husus ise imamın kıraatinin ilk iki rekâttan son iki rekâta intikal etmesidir.⁶⁵⁹

Buna benzer durum ile ilgili bir örnekte imam ilk iki rekâtta kıraati unutsa sonra kendisinde bir hades gerçekleşse istihlâf yaptığı kişinin imâmın yapmadığı kıraati son

⁶⁵⁷ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/ 209.

⁶⁵⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 1/226-227.

⁶⁵⁹ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 1/236.

iki rekât içerisinde yapması gerekir. İmam sonunda hades durumunu giderip namaza ikinci imâmın selam verme makamında yetişirse imâmın selamından sonra kıyama kalkıp daha önce okumadığını yerine getirir. Bu son iki rekât içerisinde kıraati yerine getirir. Şayet her iki rekâtta kıraati terk ederse namazı fasit olur. Zira burada son iki rekât içerisinde tayin edilip yapılan kıraat ilk iki rekât yerine geçmiştir. Böylece ilk iki rekât kıraatsiz yerine getirildiğinden diğer rekâtlarda yapılan kıraati bunun yerine kaim olması gerekir.⁶⁶⁰

İmam ilk iki rekâtta kıraat yaptıktan sonra kendisinde hades meydana gelmiş olsa ve bir ümmiyi istihlâf yapmış olsa namazları bozulur. Zira ümmi kıraat yapamayacaktır.⁶⁶¹ İmam ilk iki rekâtta kıraat yapmayı unuttu sonra kendisine bir kişi iktida ettiğinde imâmın burnu kanasa, bu halde imâm kendisine uyan kimseyi öne geçirir. İkinci kimse imâmın yerine geçtiğinden son iki rekâtta kıraatı yapması gerekir. Her iki rekâtın kıraatini yaptıktan sonra birinci kişi kendisine yetişirse onu öne geçirir. Birinci imâm terk ettiği rekâtları kaza eder. Ancak eğer bu kimse rekâtların biri ya da ikisinde daha önce unutup yapmadığı kıraatları yapmaz ise namazı fasit olur. Çünkü ikinci imâm birinci imâmın halifesiydi ve yapmış olduğu kıraat onun eksik yaptığı kısımla ilgilidir. Bu sebeple birinci imâm son iki rekâtta olmadığı için ve daha önce de ilk iki rekât içerisinde farz olan kıraati yapmadığından diğer imâmın yapmış olduğu kıraat, birinci imâm hakkında geçerli değildir. İmam ilk iki rekâtta kıraat yaptıktan sonra, kendisine uyanın kaza yapacağı rekâtlarda kıraat yapması gerekir. Bu kişi bu durumda kıraati terk etse namazı geçerli olmaz. Görüldüğü üzere bu durumlarda son iki rekâtta yapılan kıraat birincinin yerine kaim olmuştur.⁶⁶²

Hanefî mezhebi kaynakları kapsamında konuyu ele aldığımızda imam ilk iki rekâtta kıraat yaptıktan sonra kendisine birisi ittiba etse, muktedirin kaza yapacağı rekâtlarda kırat yapması gerekir. Söz konusu bu kimse bu halde kıraati terk etse namazı geçerli olmaz. Görüldüğü üzere bu durumlarda son iki rekâtta yapılan kıraat birincini yerine kaim olmuştur. Ayrıca konu bağlamında İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'ye "ilk iki rekâtta unutarak hiçbir şey okunmasa son iki rekâtta bunların yerine Fatiha'nın ve bir

⁶⁶⁰ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 1/495,540

⁶⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/97.

⁶⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/113.

sürenin kıraatı yapılacak mı diye sorması üzerine “evet” okunacak şeklinde cevap verdiğini görmekteyiz. Bu son durumda son iki rekâta veya birisinde, kıraat yapılmasa ne olur şeklinde sorduğum soruya “namaz geçerli olmaz” şeklinde cevap verdiğini aktarmıştır.⁶⁶³

3.2.11. Namazın Faziletleri ve Kunut Duası

“Kunut”, sözlükte sükût etmek, dua etmek, itaat etmek, huşu üzere bulunmak, ayakta durmak, kıyamı uzatmak, namazı ve duayı uzatmak⁶⁶⁴ gibi anlamlara gelir. Kavram olarak ise, namaz esnasında rükûdan önce ya da sonra kıyamda duada bulunmaktır.⁶⁶⁵ Karâfi, konutu kelime olarak tâat şeklinde izah etmiştir. Bu değerlendirmeyi yaparken Ahzab⁶⁶⁶ süresinin konu ile ilgili ayetine işaret etmiştir. Bunun mutlak olarak namazda kıyamı uzatma olarak kabul edildiğini belirtir. Aynı şekilde delil olarak ileri sürdüğü; “*Namazın en faziletli olanı konut duasının uzunca ve sessiz bir şekilde yapılmasıdır*”⁶⁶⁷ hadiste bu hususa işaret edilmiştir. Karâfi, kendilerinin ve Şâfiîlerin konut duasını sabah namazında yaptıklarını, Ebû Hanîfe’nin bunu meşru kabul ettiğini, bununla beraber konut duasını vitir namazına tahsis ettiğini, Ahmet b. Hanbel’in ise bu görüşten farklı düşündüğünü ifade etmiştir.⁶⁶⁸

Kunut halinde yapılan duanın niteliği ile ilgili olarak İmam Mâlik maddi ve manevi bütün ihtiyaçlarla ilgili olarak dua talebinde bulunabileceğini söylemiştir. Konuyla ilgili olarak Ebû Hanîfe’nin, Kur’ân’ın ve onun manasını aşmayacak şekilde dua talebinde bulunacağı görüşü aktarılmıştır. Bu çerçevede birisi “*Ya Rabbi beni yedir ve beni evlendir*” şeklinde kunutta bulursa namazı bozulmuş olur. Zira bu dua lafızları

⁶⁶³ Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-sanâi*, 1/172

⁶⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, 2/378.; Muhsin Koçak, “Kunut”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002 26/380.

⁶⁶⁵ Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 318.

⁶⁶⁶ el-Ahzab, 33/35.

⁶⁶⁷ Beyhâkî, *es-Sünen*, 3/13 (4635).

⁶⁶⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/ 230.

selama karşılık verme, teşmîti'l-âtis gibi insanların kendi aralarında konuştukları sözlerdir. Bu sebeple namazı ifsat eder.⁶⁶⁹

Ebû Hanîfe'ye göre vitir namazından başka hiçbir namazda konut yapılmamaktadır. Konu ile ilgili olarak Ebû Osman en-Nehdi kanalıyla gelen rivayette Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in arkalarında yıllarca namaz kıldım, vitir namazından başka bir namazda konut yaptıklarını görmedim. Görüldüğü üzere hangi vakitlerde konut yapılacağı hususunda rivayetler farklıdır. Dolayısıyla akşam ve sabah namazlarında yapılan konutların nesh edildiğine işaret edilmiştir.⁶⁷⁰ Ebû Hanîfe'ye izafe edilen görüşlerde daha önce alıntıladığımız hadis ve bu manayı muhtevi rivayetleri esas alarak Ebû Hanîfe'nin vitir namazından başka namazda vitir yapılamayacağı anlayışına sahip olduğu belirtilmiştir.⁶⁷¹ İmam Muhammed namazlar ile ilgili konutun durumu hakkında bilgi talep ettiğini ifade eder. Bu taleple ilgili olarak Ebû Hanîfe, gerek seferde gerek hizada vitir namazı dışında hiçbir namazda konutun olmadığını belirtir. Buna dayanak olarak Hz. Peygamber'in müşriklere karşı yaptığı yoğun mücadelede bir ayın dışında konut yapmamıştır. Aynı şekilde ne Hz. Ebû Bekir, ne de Hz. Ömer hilafetleri dönemlerinde vitir namazı dışında konut yapmamışlardır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe bu durumu gözeterek sadece vitir namazında konut yapmıştır.⁶⁷² Konutun sadece vitir namazında olduğu, aynı şekilde rükû' yapmadan önce yapılmasının meşru olduğu bütün sene içerisinde vitir namazı kapsamında yapılan uygulama ile belirtilmiştir.⁶⁷³

Hanefî âlimleri, konut duası sadece vitir namazında sonuncu rekâtta rükûa gitmeden evvel okunmalı demişlerdir.⁶⁷⁴ Bunun, Ebû Hanîfe'ye göre vâcib hükmünde olduğu

⁶⁶⁹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/233.

⁶⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/165.

⁶⁷¹ Şeybânî, *el-Hücce* 1/97

⁶⁷² Şeybânî, *el-Asl*, 1/290.

⁶⁷³ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 1/470.

⁶⁷⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/304; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: Mektebetü'l-ilmîyye, ts.), 1/87.

ifade edilmiştir.⁶⁷⁵ Hanefilerin, konu ile ilgili dayandıkları delil, Übey b. Ka'b'ın şu rivayetidir: “Hz. Peygamber, vitir namazını üç rekât kıldı ve rükûdan önce kunut yaptı.”⁶⁷⁶ Ebû Hanîfe'ye izafe edilen görüşlerde daha önce alıntıladığımız hadis ve bu manayı muhtevi rivayetleri esas alarak Ebû Hanîfe'nin vitir namazından başka namazda vitir yapılamayacağı anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamberin konut mevzusu ile ilgili kavli ve uygulamaları, sahâbe uygulamaları vitir namazı bağlamında olduğu şeklinde aktarılmıştır. Bu görüşün dışında ortaya konulan görüşlerin mensuh olduğu belirtilmiştir.

3.2.12. İmamet ve İmametın Şartları

Karâfî, imâmetin şartları ile ilgili ilk olarak Müslüman olma şartı olmak üzere yedi şart öne sürmüştür. İmâmın Müslüman olma şartıyla ilgili olarak, birisi Müslümanlara namaz kıldırma ve imâmın hangi dine mensup olduğunu bilmeseler İmam Malik bu namazın muhakkak iade edilmesi gerektiğini belirtir. Terraz, İmam Malik'in bu kişinin Müslüman olmadığına hükmederek böyle bir fikri ifade ettiğini belirtir. Bu konu ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin eğer bu namaz bir mescitte kılındıysa, bu kişinin Müslüman olduğuna hükmedilir. Zira mescit İslam'ın şiarı ve sembolüdür. Durum bu anlatıldığı gibi değilse o zaman Müslüman olduğuna hükmedemeyiz, şeklindeki görüşünü ona atfen aktarmıştır.⁶⁷⁷

Kâfir kişi, cemaatle namaz kılsa bunun Müslüman olduğuna hükmedilir. Ancak söz konusu bu kişi münferiden namaz kılmış olsa Müslüman olduğuna hükmedilemez. Cemaatle kılınan namazda İslam dininin temel ibadeti olan namazın özelliklerini barındırdığından kâfirin Müslüman olmasına hükmedilmiştir. Burada şöyle bir kural kapsamında değerlendirme yapılmıştır. “Müsâvi lazımların, mevcudiyetinden muayyen sonuçların meydana gelmesi gerekli olur.” Buna benzer sonuçlar Hacc ve Ramazan orucunda ortaya çıkmamaktadır.⁶⁷⁸ Ebû Hanîfe'nin kâfir kimse bir cemaatte

⁶⁷⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi'*, 1/273.

⁶⁷⁶ Ebû Dâvûd, “Salât”, 7 (1427).

⁶⁷⁷ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/238.

⁶⁷⁸ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/120; İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/ 484.

imâmlık yapsa ya da bir mescitte ezan okumuş olsa ya da namazın hakikatine itikat etmiş olsa Müslüman olur. Zira bu kimse İslam'ın hususiyetlerini işlemektedir.⁶⁷⁹

İmâmetin şartlarından biri olarak *el-Kitâp*'ta buluğ zikredilir. Bu çerçevede söz konusu ilgili mezhep kaynağında çocuğun ne kadınlara ne de erkeklere imâmlık yapamayacağı nakledilir. Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşte çocuk ne nafilâ ne de farz namazlarda kendisine uyulup namaz kılınmaz. Terraz'dan yapılan nakilde; şayet böyle bir durum olursa, çocuğa tabi olunması sebebiyle me'mûm muhakkak namazını iade eder diye belirtilir.⁶⁸⁰

Hanefî mezhebi kaynaklarında "İmam dâmindir"⁶⁸¹ hadisi gerekçe gösterilerek buluğa ermemiş çocuğun namaz kıldıramayacağını belirtilmiştir. Zira çocuğun kendisi daman sahibi olmadığından muktedirin namazı için bu manada "damin" olamaz denilmektedir. Nevâdir⁶⁸² de konu ile ilgili olarak bir kimse ihtilâm olmamış bir çocuğun arkasında namaza başlasa sonra bu kimse kahkaha atsa abdestine bir zarar gelmez. Çünkü bu kimse şeran namaza dahil olmamıştır denilmektedir. Bu çerçevede farz ya da nafilâ ayırımı yapılmadan çocuğun namaz kıldıramayacağı ifade edilmiştir.⁶⁸³

İmâmetin beşinci şartı olarak zikredilen namaz rükünlarına hâkim olunmasıyla ilgili olarak bir kısım örnekler üzerinde konu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Birinci örnekte namaz erkânı olan kıraatle ilgili olarak kıraati iyi olanın ümmiye namazda uymasının ne tür sonuçları olacağı tartışılmıştır. Bu durumda kasti olarak kıratın terkedilmesi olarak nitelenmiş ve kesinlikle söz konusu bu namazın iadesi talep edilmiştir. Bu hususta fasık imâma tabi olmanın da buna benzediği ve namazın iade edilmesi gerektiğini belirtilmiştir. Karâfi, bu konu bağlamında Ebû Hanîfe'nin şayet bu durumda ümmiye tabi olan kimse imâmete layık bir kimse ise bu şart çerçevesinde

⁶⁷⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/150; Kâsânî, *Bedâiyu's-sanâyi'*, 7/103.

⁶⁸⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/242.

⁶⁸¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 517.

⁶⁸² İmam Muhammed'e nispet edilen ve *Zâhiru'r-rivâye* diye meşhur olan kitaplarda yer almayan mezhebe ait görüşler bağlantısı için bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 454.

⁶⁸³ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 1/407.

Mâlikî mezhebinin görüşüne muvâfakat ettiğini ona atfen ifade etmiştir.⁶⁸⁴ Şayet ümmi namaza başladı ve kâri sonra geldi ise İbn'l-Kâsım'a göre, ümmi olan imâm, rükû' yapmadığı sürece namazı sonlandırır. Bu durumda rükû' yaparsa namazı iki nafîle olmak üzere iki rekâta tamamlar. Üçüncü rekâta kalkarsa namazı sonlandırır. Bu durumda kıraati iyi olan, ümmnin önüne imâmete geçse başta tahrime yapmadığından namaz geçerli olmaz. Karâfi'ye göre İbn'l-Kâsım'ın sözünden ümmnin, ümmiye uyması imâmetin şartını kaçırmaz. Ancak bu hususta Sehnûn ve Ebû Hanîfe farklı düşünmektedir.⁶⁸⁵

Hanefî kaynaklarda imâmetle ilgili olarak ilmen kudretli yeterliliğin olması şartı kapsamında şu örnek ortaya konulmuştur. Kâri'nin ümmiye tabi olması hususunda Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili olarak kârinin, ümmiye iktida etmesi durumunda ikisinin de namazının fasid olacağına hüküm verdiği belirtilmiştir. Ancak Ebû Yusuf ve İmam Muhammed konu ile ilgili olarak sadece imâmın namazının geçerli olacağını ifade etmişlerdir. Ebû Hanîfe, kıraate kudreti olan imâmın, ümmnin arkasında namaz kılmasını namazda kıraati terkeden kimseye benzetmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre böyle bir durumda imâmetin şartlarını sağlayacak imkanları zorlamadan ümmnin arakasında kılınacak namazın caiz olmayacağı ifade edilmektedir. Kanaatimizce Karâfi'nin belirttiği ümmiye uyan imâmın, imâmette salih olması hususu bu durumu karşılıyor gibi görünmektedir.⁶⁸⁶ Bu konu ile ilgili olarak *el-Hidâye*'de kâri'nin, ümmiye, aynı şekilde *Fethü'l-kadîr*⁶⁸⁷ isimli eserde de kâri'nin ilmi kuvvetine işaret edilerek iktidalarının caiz olmayacağı ifade edilmiştir.⁶⁸⁸

Ebû Hanîfe'ye göre böyle bir durumda imâmetin şartlarını sağlayacak imkanları zorlamadan ümmnin arkasında kılınacak namazın caiz olmayacağı ifade edilmektedir. Kanaatimizce Karâfi'nin belirttiği ümmiye uyan imâmın, imâmette salih olması hususu karşılanıyor gibi görünmektedir. Konu bağlamında birçok hükmün mezhepler arasında farklı uygulamalar şeklinde ortaya konulmasındaki temel sebep, Hz.

⁶⁸⁴ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/ 244

⁶⁸⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/ 244

⁶⁸⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2/845.

⁶⁸⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/366.

⁶⁸⁸ Bâbertî, *el-Înâye*, 1/366.

Peygamber'den gelen hadislerin isnat ve metin yönüyle değerlendirilmesine bağlanmıştır. Bunlardan birisi Ebû Hanîfe'ye göre böyle bir durumda imâmetin şartlarını sağlayacak imkanları zorlamadan ümminin arkasında kılınacak namazın caiz olmayacağı ifade edilmiştir.

3.2.13. İstihlâf Konusu

Kelime olarak istihlâf, yerine birini geçirmek, halefî olmaktır. Bu manaya yakın olarak namaz sırasında zaruri bir durun nedeniyle imâmete birisini geçirmektir.⁶⁸⁹ İstihlâf yani namazda bir mazeret sebebiyle imamın devam edememesi halinde birisini imamete tayin etmesidir. İmamın yerine geçen kişi tarafından namazın devam edilerek bitirilmesi cumhura göre câiz görülmüştür. Karâfî, mutlak manada kendilerine göre caiz olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin ise konuyu bir kısım farklarla açıkladığını belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin kendisinde hades meydana gelen imamın istihlâf yapacağını, mutlak olarak tahrimde tekberi alan kimse, kendisinde hades olduğunu hatırladığında, aynı şekilde istihlâf yapması gerektiğini belirtir.⁶⁹⁰ Karâfî, kendi görüşlerini ifade ederken İmam Malik' in rivayetini esas almıştır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber aralarını düzeltmek üzere Beni Amr kabilesine gittiğinde namaz vakti gelmişti. Müezzin Hz. Ebû Bekir'e gitti ve namazı kıldıracağını, ikamet etmek istediğini söyledi. Böylece Hz. Ebû Bekir namaza başladı. İnsanlar bu durumda namazda iken Hz. Peygamber oraya geldi ve safta kendisine yer açıldı. Bundan sonra Hz. Ebû Bekir geri çekildi ve Hz. Peygamber ileri safa geçti ve insanlara namazı kıldırdı. Bu durumda Hz. Peygamber'in imam olarak namazı kıldırması yargı ve diğer hususlarda da maslahatı elde etme, mefsetedi gidermede kıyasen istihlâfın geçerli olduğuna işaret olduğunu belirtmiştir. Ayrıca başka bir görüşünde Karâfî, istihlâfın caiz olmadığını Muvatta'da geçen bir rivayete dayandırmaktadır. Hz. Peygamber sahâbeye namaza başladığı sırada cünüp olduğunu hatırladı. Bu durumda sahâbeye namaza olduğu gibi devam etmelerini söyledi. Peşinden başından su damlayarak yani gusül abdesti almış olarak cemaatin başına geçti ve bu durumda birisini yerine bırakmadı.⁶⁹¹

⁶⁸⁹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 264.

⁶⁹⁰ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/ 279.

⁶⁹¹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/ 280.

Hanefî kaynaklarda istihlâf meselesi namaz içerisinde hades konusu kapsamında incelenmiştir. İlgili başlık altında öncelikle hades hali ile ilgili olarak münferiden namaz kılan kimsenin konuşmadan abdestini alarak namazını eda edeceği belirtilmiştir. Sahâbenin öncülerinden Hz. Ebû Bekr'in bu şekilde yaptığı ifade edilmiştir. İkinci olarak cemaat halinde hades durumu meydana geldiğinde imamın istihlâf yapacağı belirtilmiştir. Konu ile ilgili olarak Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin namaz esnasında kendilerinde hades durumu meydana geldiğinde, istihlâf yaptıkları ifade edilmiştir. Muktedi cemaat halinde hades hali durumunda imama yetişme imkânı bulursa, tekrar iktida yapması gerekir. Ancak böyle bir durumda imama yetişme imkânı yoksa, dilerse mescitte dilerse evinde eda edebilir. Aynı şekilde imam hades durumunda cemaatten birisini istihlâf yaparak öne geçirdi ise bu şekilde namaz kılınmış olur. İmamın, namaz esnasında abdestinin bozulması cemaatin namazını ifsat etmez. Böylece imam yerine istihlâfta bulunur, abdestini almaya koyulur ve tekrar namaza döner.⁶⁹² Hz. Ebû Bekr, Hz. Peygamber'in emriyle insanlara namaz kıldıracağı sırada kendisinde bir darlık hissedince geri çekilerek Hz. Peygamber'e yer açtı. Hz. Peygamber ise imamete geçerek namazı kıldırmıştır. Hz. Ebû Bekir, Hucurat sûresindeki “*Allah ve Resulünün önüne geçmeyin*”⁶⁹³ ayetini düşünerek geri durduğu belirtilmiştir. Bu durumdan hareketle acz durumunda kalan her imam için bu durum asl olmuştur.⁶⁹⁴ Genel manada Hanefî fıkıh anlayışında eksik olan namazın, kalan kısmına devam imkânı veren ve zaruri haller, istihlâfı da mümkün kılmaktadır. Örneğin abdestin bozulması veya namazın rükünlerinden herhangi birini yerine getiremeyecek durumunda kalınması istihlâf sebebi olarak ortaya çıkmaktadır. Hanefiler burada namazın güvenliğini ve tazmin sorumluluğunu namaza başlayan imamda gördükleri için bu sorumluluğu yerine getirme hususunda ona imkân vermişlerdir.

3.2.14. Sehiv Secdesi

Kelime olarak, secde kelimesiyle “yanılma, unutma, dalgınlık” gibi anlama gelen sehiv kelimesiyle oluşan bir terkiptir. Sehiv secdesi; kavram olarak namazda meydana

⁶⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/169.

⁶⁹³ el-Hücûrât, 49/1.

⁶⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/170.

gelebilecek eksikliklerin giderilmesini sağlayan secdedir.⁶⁹⁵ Karâfî, Hz. Ali'den gelen konu ile ilgili rivayeti⁶⁹⁶ aktararak konuyu delillendirmeye çalışmıştır. Söz konusu hadise göre birisi, iki rekât namazın iki secdesini ikame ettikten sonra, selam vermeden önce sehiv secdesini yaptı. Selamdan önce iki ve sonra bir defa secde yaptı. Zira namazda noksan fiil yapıldığında selamdan önce yapılan sehiv secdesi ondan bedel olacağı için selamdan önce yapılır. Ziyade, namaz içerisinde şeytan tarafından olabilecek insanı aldatabilen vesveseleri uzaklaştırmaktır. Çünkü insan secdeye yöneldiğinde şeytan oradan ağlayarak ayrılır. Hadis, namaz içerisinde ziyadedden kaçınmak için secdenin namazdan sonra yapılacağını göstermektedir. Karâfî, burada imam Şâfiî'nin şek hadisiyle⁶⁹⁷ ihticac ettiğini ve namazda şek durumunda selamdan önce iki secde yapılacağını ifade etmiştir.⁶⁹⁸

Konu Hanefî kaynaklarında Sevbân hadisi asıl alınarak incelenmiştir. İlgili hadise göre bir keresinde Hz. Peygamber namaz kılarken şaşırması ve neticede secde yapmıştı. Ardından *“Her sehvin arkasından selamdan sonra iki secde vardır.”* şeklinde buyurmuştur.⁶⁹⁹ İmam Muhammed iki rekât namaz kılan birisinin, iki rekât içerisinde sehve düştüğünde teşehhüt ve selamdan sonra sehiv secdesi yapması gerektiğini belirtmiştir.⁷⁰⁰ Ayrıca konu bağlamında bineğinin üzerinde namaz kılarken yanılanın, bineğinde selam verdikten sonra namazını imâ ile iki secde yaparak kılacağını ifade etmiştir.⁷⁰¹

Hz. Peygamber'in sehiv secdesi ile ilgili uygulaması üzerinde şekillenen görüşler Hanefîler'de son oturuşta Tahiyat ve Salli-Bârik dualarından hemen sonra iki yana selâm verilmek suretiyle gerçekleşir. Peşinden arka arkaya iki defa secde yapılmak suretiyle *Tahiyat* duası okunur ve iki tarafa selâm verilerek namazdan çıkılır. Sağ

⁶⁹⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 499.

⁶⁹⁶ Müslim, “Mesâcid”, 19 (570).

⁶⁹⁷ Müslim, “Mesâcid”, 19 (571).

⁶⁹⁸ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/ 292, 293.

⁶⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/218.

⁷⁰⁰ Şeybânî *el-Asl*, 1/264

⁷⁰¹ Şeybânî *el-Asl*, 1/260.

yöne selâmdan sonra hemen sehiv secdesi yapılması ve *Salli-Bârik* dualarının sehiv secdesinden sonraki oturuşta okunması yönünde birtakım görüşler vardır. Gerek Karâfi'nin dayandığı kaynaklar gerek Hanefi kaynaklar, Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili görüşlerini ilgili hadislere atıf yapılmak suretiyle ifade etmişlerdir.

3.2.15. Cum'a Namazı

Cum'a cumua', Cum'a' "*toplamak bir araya getirmek*" anlamındaki cem' kökünden isimdir.⁷⁰² Cem' masdarı ve birçok türevi muhtelif âyetlerde, Cum'a ise kendi adıyla anılan sûrede geçmektedir.⁷⁰³ İslâm'dan öncesinde haftanın altıncı gününe arûbe denirdi. İnsanların eğlendikleri yer manasına gelmektedir.⁷⁰⁴ Cum'a birçok hükmü içermesi açısından farklı hadislerde geçmiştir.⁷⁰⁵

Karâfi, Cum'a namazının şartları bağlamında cemaate katılanların sayısı ile ilgili olarak Ebû Hanife'den imamla birlikte en az dört kişinin olması gerektiğini söylediğini nakletmiştir. Bu hususta cem' isminin, en az olanından bir fazla olanı ölçü aldığını belirtmiştir. Bunun dışında sayılar arasında bir düzenleme yapma hususu şüpheler barındırmaktadır.⁷⁰⁶ Karâfi, *Cevâhir* adlı kitaptan nakil yaparak, Cum'a namazının diğer şartlarından farklı olarak devlet başkanının bulunması ve izninin olmasını şart görmediğini belirtmiştir. Bu hususla ilgili olarak Ebû Hanife'nin devlet başkanının Cum'a namazında olması gerektiği ya da izninin bulunması şartını koyduğunu nakletmiştir. Zira bu hususun amel ile ilgili olduğunu cihada kıyas yaparak gerekçelendirdiğini belirtmiştir.⁷⁰⁷ Vakit şartı ile ilgili olarak ikinci namazı vakti girdiğinde Cum'a namazı kılınıyorsa, Ebû Hanife'ye göre bu namaz bina edilmez. Söz konusu bu namaza yeniden başlanır ve dört rekât olarak kılınır. Ebû Hanife'nin meşhur görüşüne göre Cum'a namazı olarak tamamlarlar. Şayet bu arada imam olmadan öğle

⁷⁰² "alme'ânîy" <https://www.almaany.com/ar/dict/> 26.10.2021

⁷⁰³ el-Cum'a, 62/9.

⁷⁰⁴ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/327.

⁷⁰⁵ Müslim, "Cum'a", 6 (856).

⁷⁰⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/332.

⁷⁰⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/333.

namazını kılarlarsa geçerli olur. Ancak imam vakit içerisinde gelirse namazı iade etmeleri gerekir.⁷⁰⁸

Cum'a namazının şartlarından birisi de Cum'a namazı kılınacak yerin şehir ve şehir hükmünde olması, söz konusu namazın eda edileceği mekânın niteliğinin cami özellikleri taşıması hususudur. Bu konuda Ebû Hanife'ye yapılan atıfta Karâfî, "Cum'a günü namaz için çağrıldığınız zaman Allahı zikretmeye koşun"⁷⁰⁹ ayeti ile mescitlerde namaza çağrıldığının genel olarak bilindiğini, İmam Malik'in bunun ancak şehir içerisinde olacağını belirtmiştir. Bu konu çerçevesinde Ebû Hanife'nin bunu tecviz ettiği, aynı şekilde bayram namazı için oluşturulan namazgahları da Cum'a'ya benzeterek cevaz verdiğini ona atfen nakletmiştir.⁷¹⁰

Diğer bir şart olarak Cum'a namazı kılınacak yerin İslam hükümlerinin geçerli olduğu bağımsız bir şehir olması gerektiği nakledilmiştir. Bu hususta "Cum'a namazı ve teşrif, ancak şehrin camisinde geçerlidir."⁷¹¹ hadisiyle ihticac ettiğini belirtmiştir.⁷¹² Mescitle ilgili şehrin dışında olmamalı denilmiştir. Zira konu ile ilgili hadislerde "*Cum'a namazı ezan sesini duyanlara vâciptir.*" şeklinde ifadeler bulunmaktadır.⁷¹³ İmam Cum'a hutbesi sırasında ayakta hutbe irat edebileceği gibi Ebû Hanife'ye göre oturarak da hutbe irad etmesi mümkündür.⁷¹⁴ Karâfî, sadece tesbih ve tehlil yaparak hutbenin geçerli olacağını atfen ifade etmiştir.⁷¹⁵ İmam hutbeye çıkmadan mescit içerisinde namaza başlayan kimse bu namazı tamamlaması lazımdır. Fakat hutbeye çıktığı zaman artık namaza başlamaz görüşü, konu bağlamında Ebû Hanife'ye nispet edilmiştir.⁷¹⁶

⁷⁰⁸ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/334-335.

⁷⁰⁹ el-Cum'a, 62/9.

⁷¹⁰ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/336.

⁷¹¹ Dârimi, "Cum'a", 4 (1592); Beyhâkî, *es-Sünen*, 3/254-255(5616-5617)

⁷¹² Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/339.

⁷¹³ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/340.

⁷¹⁴ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/342.

⁷¹⁵ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/344.

⁷¹⁶ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/346.

Cum'a cemaatinin adedi hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ebû Hanife, imamdanda başka üç sayısını tercih etmiştir. Ebû Yusuf, imamdanda başka iki kişidir, görüşündedir. Zira iki, cemaat hükmündedir. Öyle ki, imam onların önüne geçer. Cemaat kelimesinde, toplanma anlamı bulunmaktadır. Bu da iki kişi ile gerçekleşir. Ebû Hanife ve Muhammed bunu şu şekilde açıklamaktadırlar. "Cum'a günü namaza çağrıldığınız zaman Allah'ı anmaya koşun"⁷¹⁷ ayetinde bir çağrı ve zikredenin olduğu sebebiyle dilciler tesniye sığası ve cem' sığasını ayrı değerlendirmişlerdir. Ancak tesniye sığasına da cem' anlamı yüklemişlerdir. Buna ek olarak yolcular ve köleler söz konusu bu sayının tamamlanmasında değerlendirmeye alınırlar.⁷¹⁸ Devlet başkanının olması Hanefilere göre Cum'a namazının şartlarındanr. Hanefilerin delili "*Artık kim zalim veya adil idarecisi bulunduğu halde*"⁷¹⁹ hadisidir. Hadis Cum'a namazına katılmayanı tehdit ederek devlet başkanı olmasını, Cum'a namazının şartı olarak belirtmiştir. Ayrıca sahâbe kavlinde "*dört şey yöneticilere aittir*"⁷²⁰ şeklinde belirtilmiştir. İnsanlar Cum'a namazı kılmak için (kendi mahallelerindeki) cemaatleri terk etmektedirler. Burada devlet başkanı koşulu konulmasaydı kargaşaya yol açmış olurlardı. Zira bir kısım insanlar camiye erken giderler, Cum'a namazını erken kırlarlar, bu durum açık olarak birtakım karışıklıklara vesile olabilir. Devlet başkanın Cum'a namazına iştirak etmesi, otorite olarak bu tür problemlerin olmasına engel olmuş olur.⁷²¹

Cum'a günü imam hutbeyi ayakta okur. Rivayet edildiğine göre ibn Mesud (r.a)' a bu sorulunca; "*Seni ayakta bıraktılar.*"⁷²² ayetini okumuyor musun? Medine'ye kervanın girmesi nedeniyle insanlar Peygamber (sav)'in yanından dağıldıkları zaman o, ayakta

⁷¹⁷ el-Cum'a, 62/9.

⁷¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/25.

⁷¹⁹ İbn Mace, "İkametü's-salâh", 78 (1081); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsât*, 2/64, 7/192; Beyhaki, *es-Sunenü 'l-kübrâ*, 3/171.

⁷²⁰ İbn Ebu Şeybe, *Musannef*, 5/506; Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, 3/335, 7/362.

⁷²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/25.

⁷²² el-Cuma', 62/11.

hutbe veriyordu”⁷²³ demiştir. Bu husus Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar bu şekilde gelmiştir. Hz. Osman’ın oturarak hutbe okuması hususu ise son zamanları olan yaşlılık dönemine rastladığı rivayet edilmiştir.⁷²⁴ Hanefiler, Cum’a namazı kılınacak yerin şehir hükmünde olması gerektiğini söylemişlerdir. Buna delil olarak “Cum’a ve bayram namazı ancak cemiyetli bir kasabada olur”⁷²⁵ rivayetini ileri sürmüşlerdir. Hz. Ali de “Cemiyetli durumda olan kasaba dışında Cum’a, teşrik tekbirleri Ramazan ve kurban bayram namazları yoktur” demiştir. Zira Sahabi (r.a) bir kısım merkezleri fetihle elde edince büyük yerlerin dışında cami yapmakla uğraşmamışlardı. Bu durum en az şehir hükmünde olan bir yerin Cum’a namazı için uygun olabileceğini göstermektedir.⁷²⁶

Hanefilere göre vakit de Cum’a’nın şartlarındandır. Zaman ile öğle zamanı kastedilmiştir. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber (sav), Mus’ab b. Umeyr (r.a.)’i hicretten önce Medine’ye göndermiş ve ona, “Güneş batmaya yakın insanlara Cum’a namazını kıldır.”⁷²⁷ talimatını vermiştir.⁷²⁸

Cum’a namazının şartları bağlamında cemaatin oluşması hususu ile ilgili olarak Ebû Hanife’nin imamla birlikte dört kişinin bulunmasına hüküm vermesi görüldüğü gibi dilsel ve ilkesel bir değerlendirme olarak anlaşılabilir. Bu meyanda Cum’a namazının şartlarının oluşması ile ilgili olarak cem’ isminin mahiyeti üzerinden dilsel bir yorum

⁷²³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 1093; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 10/76, Serahsî tarafından nakledilen rivayetin tespiti yapılamamıştır.

⁷²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/26.

⁷²⁵ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi es-San’ânî, *el-Muşannef fi’l-hadîs*, nşr.

Meclisü’l-ilmî-Hind (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1403), 4/375; Ebu Şeybe, *Musannef*, 1/439; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Sünen-i kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, 1423/2003), 3/254; Zeylâî, *Nasbu’r-râye*, 2/134, 4/275.

⁷²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/23.

⁷²⁷ Buhârî “Cuma”, 904; Muslim “Cum’a”, 9 (858; 28; Ebû Dâvûd , “Salât”, 1084; Ebu Şeybe, *Musannef*. 1/445; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 3/310 (12299; Beyhaki, *es-Sünenü’l-kubrâ*, 3/270; Zeylâî, *Nasbu’r-râye*, 2/135.

⁷²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/24.

ile mesele değerlendirilmiştir. Ebû Hanîfe devlet başkanının Cum'a da olması gerektiği ya da Cum'a namazının kılınması için izninin bulunması gerektiğini belirttikten sonra meselenin amel ile ilgili olduğunu belirtmiştir. Karâfî bunu aktarırken Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü cihada kıyas yaparak gerekçelendirdiğini aktarmıştır. Hanefiler konuyu nakil olarak ele almışlar hüccet olarak değerlendirilen hadisler⁷²⁹ devlet başkanının Cum'a da bulunmasının cemaatin ve toplumun birçok yönden maslahatına olacağından şart olarak görmüşlerdir. İmamın Cum'a hutbesini oturarak okuması hususu ile ilgili olarak Hanefî kaynaklar bunun uygulamada bir takım zaruri durumlar sebebiyle olabileceğini nakletmişlerdir. Konu ile ilgili olarak Hz. Osman'ın oturarak hutbe okumasını örnek vermişlerdir. Ancak Hz. Osman'ın son zamanlarında yaşlanması sebebiyle hutbeyi oturarak okuduğu ifade edilmiştir.

3.3. Oruçla İlgili Atıflar ve Hanefî Kaynaklarındaki Yeri

3.3.1. Orucun Sebepleri ve Ramazan Hilalinin Tespîti

Orucun sebepleri ve Ramazan hilalinin tespiti ile ilgili olarak yedi fûru' mesele aktaran Karâfî, *el-Müdevvene*'de tek kişinin şehadetinin kabul edilmediğini nakletmiştir. Bundan hareketle birisi, bu tek kişinin şehadeti üzerine oruç tutsa ve sonradan orucunu bozmuş olsa, kendisine kefaretin gerekli olduğunu belirtmiştir. Bu tek olan şahidin, devlet başkanına -belki kendisini teyit edebilecek başka şahitler bulunur düşüncesiyle- konu ile ilgili bilgi vermesi gerektiğini nakletmiştir. *Cevâhir* adlı eserden yaptığı alıntıda şahidin durumunun araştırılması gerektiği ve şehâdeti makbul olmadığı yönünde bir değerlendirme olması halinde, iki adil şahit ile bu durumun tespit edileceğini belirtir. Sehnûn'dan yaptığı atıfta, sema açık ve şehir büyük ise bir kişinin şehadetinin geçerli olmadığını nakletmiştir. Sehnûn, Şevval hilalinin ancak iki kişinin şehadetiyle geçerli olduğunu belirtmiştir. Karâfî, Ramazan hilalinin tespiti hususunda Ebû Hanîfe'nin semanın bulutlu olması durumunda tek kişinin şehadetinin geçerliliğini benimsediğini ifade etmiştir.⁷³⁰

⁷²⁹ Abdurrezzak, *Musannef*, 1/519, 3/169; Ebu Şeybe, *Musannef*, 1/440; Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/254; Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, 2/134, 4/275.

⁷³⁰ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/488.

Konu özelinde Hanefî kaynaklar gökyüzünün bulutlu olması halinde, adalet problemi olmayan birisinin tanıklığının kabul edileceğini belirtmişlerdir.⁷³¹ İmam Muhammed de adil tek kişinin hilali kapalı havada görmesini geçerli saydığını söyleyebiliriz.⁷³² Bu kapsamda adil olsun/olmasın kadın ya da erkek Müslümanın, Ramazan hilali hususundaki şahadeti kabul edilir. Bu görüş şehir içinde olsun/olmasın gökyüzü bulutlu olup görüş engeli bulunmuş olsa da değişmeyeceği ifade edilmiştir.⁷³³ Serahsi, Tahâvî'nin şahit ile ilgili, görünüşte adaletin yeterli olacağını ifade etmiş olsa da gerçekte bunun aranmayacağını belirttiğini aktarmıştır.⁷³⁴

Ramazan hilalinin tespiti kapsamında yapılan atıfta, kapalı havada bir şahidin şahadetiyle yeterli olacağı şeklindedir. Ancak havanın açık olması durumunda nasıl tespit yapılacağı hususunda değerlendirme yapılmamıştır. Kapalı havada yapılan tespit ile ilgili şahidin adalet vasfına ait bir ifadeye rastlayamadık. Bu durum çerçevesinde Hanefî kaynaklarda havanın kapalı olması durumunda adil şahidin ru'yetinin kabul edileceği ifade edilmiştir. Ancak Karâfî'nin yaptığı atfın muhtevasına benzer, Tahâvî tarafından ortaya konulmuştur. Buna göre Tahâvî görünüşte şahidin adaleti ile yetinileceğini ifade etmiştir. Şahidin adaleti ile ilgili bu değerlendirme Karâfî'nin yaptığı atıfla yakınlık arz ettiği görülmektedir.

3.3.2. İhtilâf-ı Metâlia İtibâr Edilip/Edilmemesi

Güneşin farklı coğrafyalarda doğuş ve batış zamanları doğal olarak değişkendir. Buna bağlı olarak ay, dünyanın her yerinde farklı zamanlarda görünmüş olacaktır. Hilâlin dünyanın farklı bölgelerinde farklı zamanda görülmesi haline “ihtilâf-ı metâli” denilmiştir.⁷³⁵ Böyle olunca ışınların durumuna göre zaruri olarak değerlendirme yapan kimse bakımından her belde kendi hilaline göre sorumlu olmalıdır. Bir yerde fecrin kesin tespit edilmesiyle, diğer bölgelerde buna uyulmayacağı kesindir. Karâfî'ye göre Ebû Hanîfe de bu minvalde bir değerlendirme yapmıştır. Buhari'nin

⁷³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/140.

⁷³² Şeybânî, *el-Asl*, 2/212.

⁷³³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/453.

⁷³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/139.

⁷³⁵ İrfan Yücel, “İhtilâf-ı Metâli”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 18/3.

işaret ettiği hadiste de olduğu gibi “Her belde kendi ru'yeti ile amel eder.”⁷³⁶ Ancak her ne kadar Hz. Ömer ve Hülefâ-i raşidinden nakledilmemiş olsa da Hz. Ömer'in beldelere posta gönderdiği, hilâlin görüldüğü ve orucunuzu tutun şeklinde haber yaydirdığı, belirtilmiştir. Bununla insanların kendi merilerini terk etmeleri istenmiş ve bu husus üzerinde icmâ olduğu belirtilmiştir.⁷³⁷ Aynı şekilde Abdulmelik sarayında mahalli duruma göre haber getirenden bağımsız uygulama yapılması gerektiği sözü meşhurdur. Bu durumda Ebû Hanîfe'ye göre mutata olarak kendi ru'yetini uygulamayan belde halkı ve diğerleri için iki şahit ile hüküm verilebilir. Zira bu anlayış sebebe dayanan bir hüküm olmadığından kendi ru'yetlerini uygulamaları gerekli değildir. Buna göre herhangi bir sebebe dayanmayan bütün hükümler lazım değildir ve uygulanma imkânı yoktur, denilebilir.⁷³⁸ İhtilâf-ı metâliyi gözetilmesini savunanlar, delil olarak imsak, iftar ve namaz vakitlerinin tespîtinde her yerin kendi fecir, şafak, zeval, tulû ve gurup gibi durumların ölçü alındığına işaret etmişlerdir.

Konuyla ilgili Hanefi fıkıh kaynaklarında birçok görüş ileri sürülmüştür. Bu bağlamda bir kısım fıkıhçılar yukarıda geçen hadisla uyumlu olarak her belde kendi ru'yetine göre amel ederek oruçlarını eda edebilir. Meta'lisi farklı olmayan fakat birbirinden uzak beldelerin birinde sabit olan ru'yetin diğerinde de geçerli olacağı söylenmiştir.

Ancak beldeler farklı ve meta'lileri ayrı olması halinde birisinde görülen ru'yet diğerinde geçerli olmaz.⁷³⁹

Ebû Hanîfe'ye yapılan atfın Hanefi kaynaklarıyla uyumlu olduğunu ifade edebiliriz. Ona nisbet edilen görüşün, ru'yet hadisi çerçevesinde olduğu kaydedilmiştir. Ayrıca bu husus kapsamında yapılan değerlendirmelerde konuyla ilgili tartışma geniş bir şekilde aktarılmıştır. Önemli dini gün ve zamanların tespîtinde/kutlanmasında birlikteliğin başarılması, tüm İslam ümmetinin ortak talebi olarak değerlendirilmiştir. Konu kapsamındaki hadisleri anlama ve yorumlamadaki farklı yaklaşımların çözüm odaklı olduğu söylenebilir. Fakat dünya, ay ve güneşin düzenli olarak hareketlerinin belirlediği değişken zaman devrinin her yerde aynı olmaması, birçok zorluğu

⁷³⁶ Tirmizî, “Zekât”, 9 (693).

⁷³⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/491.

⁷³⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/491.

⁷³⁹ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 2/379.

beraberinde getirmektedir. İnsanın kendi kudreti dışında bir çaba ile bu zamanları tayin edemeyeceği bilinen bir gerçekliktir. Ancak zaman ile kayıtlı bazı ibâdetler hakkında uygulamada birlikteliği sağlama, nasları okumada ön kabullerden uzak durmakla mümkündür. Bu ise lafızdan ziyade mana merkezli düşünce ile başarılması mümkündür.

3.3.3. Orucun Şartları

Karâfi, hilalin zevalden sonra görülmesi durumunda oruca, günü takip eden geceden niyetlenilmesi gerektiğini belirtmiştir. O, kendi mezhebi içerisinde bu hususta ittifak olduğunu kaydetmiştir. Bu mevzu kapsamında hilalin zevalden önce görülmesi halinde imam Malik ve Ebû Hanîfe'nin gelecek geceden itibaren niyetin mümkün olabileceğini söylediklerini atfen ifade etmiştir. Zevalden önce ya da sonra ayırımının güneş ışınlarının öğle ve ikindi vakitlerinde ayın üzerinde farklı yoğunlaşmasıyla ilgili olduğu belirtilmiştir. Karâfi konu ile ilgili detaylı sayılabilecek değerlendirmelerde bulunmuştur.⁷⁴⁰ Hanefi kaynaklar zevalden önce hilalin görülmesini geçmiş gecenin hilali olarak değerlendirmişlerdir. Ancak hilalin zevâl sonrasında görülmesi halinde gelecek gecenin hilali olarak kabul etmişlerdir.⁷⁴¹ Ebû Hanîfe ise zeval öncesi ya da sonrası hilalin görülmesi durumunda, gelecek gecenin hilali olduğunu kabul etmiştir. Bu kapsamda sahâbe arasında da niyet ile ilgili farklı anlayışların olduğu aktarılmıştır.⁷⁴²

Ru'yetü'l-Hilal çerçevesinde, Ebu Hanife'ye nispet edilen görüş ile Hanefi kaynaklardaki görüşlerin örtüştüğü söylenebilir. Ayrıca Karâfi, ru'yet hususunda güneş ışınlarının geliş açısına göre hilalin büyük veya küçük görüldüğünü değerlendirmiştir. Bu duruma bağlı olarak öğleden önce görülen hilalin, büyük olduğunu belirterek, aslında öğle sonrası küçük olarak görünen hilalin bu hilal olduğunu işaret eden değerlendirmelerde bulunmuştur. Başka bir ifadeyle aslında öğleden önce ve sonra görülen Hilal'in aynı olduğu, konu ile ilgili tartışmanın

⁷⁴⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/492.

⁷⁴¹ İbnü'l Hümmam, *Fethü'l-kadîr*, 2/313.

⁷⁴² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/347.

muhtemelen güneş ışınlarının uzak ve yakından hilali görmesiyle ilişkili olduğuna işaret etmiştir.

Karâfi günün tamamını ya da çoğunu baygın geçirenin orucunun, geçerli olmayacağını nakletmiştir. Fakat bayılmadan önce günün çoğu geçse veya fecirden sonra günün yarısını baygın olarak geçirse ya da günün tamamını uyusa, orucun geçerli olduğunu aktarmıştır. Başka bir görüşe göre fecir öncesinden bayılıp güneş üzerine doğduğunda, meşhur görüşe göre orucun geçerli olmadığı belirtilmiştir. Ebû Hanîfe'ye yapılan atıfta mutlak olarak bu orucunun geçerli olduğu belirtilmiştir. Zira Ebû Hanîfe'ye, bu hal bir ay boyunca devam etse de orucunun mutlak manada geçerli olacağı atfedilmiştir. Bu görüşe gerekçe olarak hayız durumundan farklı olarak “Sefer ve uykuda olduğu gibi azı, orucu bâtil kılmayan bir durumun çoğu da orucu bâtil kılmayacaktır.” şeklinde ilkesel bir değerlendirme yaptığını kaydetmiştir.⁷⁴³ Karâfi, *el-Kitap'tan* naklettiği görüşe göre bu kimsenin aklı başına geldiğinde geriye dönük olarak namazları dışında orucunu kaza edeceğini söyler. Bu hususta Ebû Hanîfe'nin bunu çocuğun durumu gibi değerlendirdiği ne orucu ne de namazlarını geriye dönük olarak kaza etmeyeceği görüşünü atfen kaydetmiştir. Karâfi, bu durumu, ilgili ayet⁷⁴⁴ kapsamında değerlendirerek sağlığına kavuştuğunda kaza yapması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁴⁵

Hanefî kaynaklarda Ramazan'da güneşin batmasıyla bayılanın, ertesi gün kendine gelmekle kendisine ilk gün kaza gerekmeyeceği değerlendirilmiştir. Zira bu kimse ayikken güneş batmıştır. Bu sebeple ertesi gün ile ilgili oruca niyeti geçerli olmuştur. Orucun rüknü, imsak olduğu için kişinin bayılması onun imsağına engel değildir. Bu durumda ilk gün için hem rükün hem de koşul bulunduğundan oruç yerine gelmiş olmaktadır. İkinci günde niyet net olmadığında kazası gerekir. Zira daha önce ifade edildiği gibi her günün orucuna ayrı ayrı niyet etmek gerekir. Niyet olmaksızın sadece imsak unsurunun gerçekleşmesi ile oruç ibadeti yerine gelmez.⁷⁴⁶ Birisinin Ramazan'da aklı gitse, bu halde ayı tamamlasa, kendisine kaza gerekmez. Çünkü ay boyunca durumu devam etti. Ancak bu durumda bayılıp ayı bu halde geçiren kimse

⁷⁴³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/494.

⁷⁴⁴ el-Bakara, 2/185.

⁷⁴⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/495.

⁷⁴⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 2/203; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/70.

için kaza yapmasının gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü baygınlık, hastalık yerinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla kazanın yerine getirilmesi istenmiştir.⁷⁴⁷

Konu bağlamında Karâfi tarafından yapılan atfın bir kısmının, Hanefi kaynaklarla uyumlu olduğu görülmüştür. Fakat baygınlık halinin daha uzun sürmesi hatta bir ay boyunca devam etmesi durumunda ilk günün aksine kazasının yapılması gerektiği belirtilmiştir. Hanefi kaynaklarda ilkesel bir değerlendirme yapılarak uzun süre baygınlık durumu, hastalık haline benzetilmiştir. Bu durumda hasta iyileşince, oruç ibadetini kaza etmek suretiyle yerine getireceğini değerlendirmişlerdir.

Karâfi, oruca niyet şartlarıyla ilgili yedi fûru' mesele naklederek mevzuyu açıklamıştır. Bunlardan birisinde Şaban'da Ramazan ayının ilk günü olduğunu düşünerek oruca başladıktan sonra iftar edenin günü gününe kaza edeceğini aktarır. Bu fiili orucun hürmetine saygısızlık olduğunu bilerek yapmış olsa da kefâret gerekmeceğini belirtmiştir. Bu çerçevede Ebu Davud'ta geçen hadisi delil getirmiştir. Buna göre "Müslüman olan bir grup Hz. Peygamber'e geldiler. Hz. Peygamber onlara; bugün oruç tuttunuz mu? Onlar da hayır dediler. Hz. Peygamber onlara kalan günlerinizi tamamlayın tutmadıklarınızı kaza edin dedi"⁷⁴⁸ Bu kapsamda Abdulmelik'in bir şey yeseler de yemeseler de kaza yapmaları gerektiğini düşündüğünü nakletmiştir. Karâfi,'nin konu bağlamında Ebû Hanîfe'ye yaptığı nispette, bu kimsenin orucunu eda etmesi durumunda geçerli olacağını belirtmiştir. Zira hilalin görülmesi vâcip olan orucun sebebidir. Bu durumda o kimse için orucun durunu değiştirecek yeni bir durum meydana gelmemiştir.⁷⁴⁹ Ayrıca Ramazan ayında niyetin ne zamandan itibaren geçerli olacağı hususunda birtakım atıflar yapılmıştır. Karâfi, bununla ilgili olarak nezir gibi muayyen olan oruçlar için zeval öncesine kadar niyetin yapılması gerektiğini atfen belirtilmiştir. Ramazan orucu için mutlak niyetin geçerli olduğu nispet edilmiştir. Buna bağlı olarak Ramazan'da nafil oruç tutanın söz konusu orucunun, farz olan orucun yerine geçerli olacağı atfen ifade edilmiştir.⁷⁵⁰

⁷⁴⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 2/229; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/514, 2/449.

⁷⁴⁸ Ebû Dâvûd, "Savm", 2447.

⁷⁴⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/498, 499.

⁷⁵⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/ 498, 499.

Hanefî kaynaklarda oruç vaktinin muayyen olması nedeniyle ayrıca ta'yine ihtiyaç olmadığı belirtilmiştir. Bu sebeple Ramazan ayı içerisinde nezir ya da nafil oruca niyet edildiğinde, farz olan Ramazan orucunun yerine geçeceği değerlendirilmiştir.⁷⁵¹

Konu kapsamında yapılan atıfların Hanefî kaynaklarla genel olarak uyumlu olduğu, Fakat Şaban ayında Ramazan'ın ilk günü olduğunu düşünerek oruca niyet edenin orucunun geçerli olduğu hususu ile ilgili, Hanefî kaynaklarda teyit edici bir görüşün olduğu görülmüştür.

Karâfî *el-Kitap* isimli mezhep eserinden Ramazan'ın evvelindeki şekk günü diye ifade edilen günde, oruç tutmanın yasaklandığını aktarmıştır. Bu hususta Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğunu atfen kaydetmiştir.⁷⁵²

Konu ile ilgili olarak Hanefî kaynaklarda Ramazan'dan olup/olmadığı belli olmayan günde oruca niyetlenenin orucu caizdir denilmiştir. Ancak bu kimsenin insanlarla birlikte hareket etmediği için isâet ettiği değerlendirilmiştir. Zira şüphe gününde oruca niyet etmek mekruhtur. Hz. Peygamber “Ramazan'ı bir gün veya iki gün oruç tutarak öne almayınız”⁷⁵³ buyurmuştur. Ayrıca o kimse farza niyet ettiği için farz olmayan bir farzın varlığına inanmış olur, denilmiştir. Bu durumu farz olan bir şeyin nafil olduğuna inanmak gibi açıklamışlardır. Ancak şüphe günü nafil niyeti ile oruç tutmakta bir sakınca görülmüştür. Zira “Hz. Ali ve Aîşe şekk günü oruç tutar ve bizim Şaban'dan bir gün oruç tutmamız Ramazan'dan bir gün oruç tutmamamızdan daha iyidir”⁷⁵⁴ şeklinde değerlendirme yaptıkları aktarılmıştır.⁷⁵⁵

3.3.4. Orucun Hakikati

Orucun hakikatının imsak olduğunu aktaran Karâfî, imsâkı ise insanın mümkün olan birçok yönden kendisini koruması olarak ifade etmiştir. Bu kapsamda oruçluyken

⁷⁵¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/ 348, Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 2/84.

⁷⁵² Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/502.

⁷⁵³ Buhârî, “Savm”, 1969; Muslim, “Siyâm”, 34 (782); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/37 (25101); Beyhâki, *es-Sünenü'l-kubrâ*, 4/492.

⁷⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/355 (7971); Beyhâki, *es-Sünenü'l-kubrâ*, 4/356; Zeylâi, *Nasbu'r-râye*, 2/320;

⁷⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/64.

cimaya davetiye çıkaracak eşini öpme fiiline değinmiştir. Konuyla ilgili olarak “Hz. peygamber’in oruçlu iken eşini öptüğünü”⁷⁵⁶ naklettikten sonra hanginiz Resulullah gibi nefesine hâkim olabilir diyerek, öpmenin oruca zarar verebileceğine işaret etmiştir. Konu ile ilgili Ebû Hanîfe'nin öpme fiilini şehvetine hâkim olamayanlar için haram olduğu kaydıyla tahsis ettiğini, atfen ifade etmiştir. Bu durumda kişinin inzal olmasını, *el-Kitap*'ta kaza ve kefâretin gerekliliğine, Ebû Hanîfe'nin ise cima fiilinin tam manasıyla gerçekleşmemesi, ancak orucu ifsat kastının bulunması bakımından kefâreti düşürdüğünü aktarmıştır. Kişinin eşine mübaşeret etmesiyle mezisi gelse ya da cinsel organı sertleşse veya keyiflense kendisine kaza gerekir denilmiştir. Ebû Hanîfe'ye, mezi de bevl gibi abdesti gerektirdiği için kazayı düşürdüğünü düşündüğü nispet edilmiştir.⁷⁵⁷ Bir kimse hanımına şehvetle bakar ve inzal olursa, Mâlikî mezhebinde kaza veya kefâreti gerektiren görüşler vardır. Ebû Hanîfe'ye göre ise şehvetle bakışın peşinde öpme fiili takip etmez ise kaza ve kefâreti düşürdüğü ona atfen belirtilmiştir.⁷⁵⁸ Kişi oruçlu iken kendinden emin olma ve nefesine hakimiyet sağlaması durumunda eşini öpebilir. Ayrıca eşine sarılabilir ve bundan başka şeyleri yapabilir. Hz. Aişe hadisinde “Nebi (s.a.v) oruçlu iken eşini öpüyordu”⁷⁵⁹ başka bir nakilde “Hz. Peygamber oruçlu olduğu halde onun yüzüne dokunuyordu”⁷⁶⁰ şeklinde ifade edilmiştir. Bu bağlamda, Hz. Aişe “Sizin edebinize ve cinsel duygularına en hâkim olanınız O, (s.a.v) dur” buyurmuştur. Ayrıca eşini oruçlu olduğu halde öpen kimse,

⁷⁵⁶ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/ 87 (23682), 44/301 (26707); Abdurrezzak, *Musannef*, 4/183; Ebu Şeybe, *Musannef*, 2/315.

⁷⁵⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/504

⁷⁵⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/505.

⁷⁵⁹ Buhârî, “Savm”, 1928; Muslim, “Sıyam”, 1106; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*. “Savm”, 2382; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/157 (24130), 42/379 (25590); Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/393.

⁷⁶⁰ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberani, *el-Mu'cemu's-sağir*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûdü'l-Hâcî Emir, 1 bs. (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985/1405), 1/117; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/110 (2241).

Hız. Peygamber'e gelerek orucuna hâlel gelip/gelmediğini sorunca "Hayır" cevabını almıştır.⁷⁶¹

Birçok hususta olduğu gibi fukaha aynı delile dayanarak çeşitli farklı görüşleri dile getirmiştir. Bu örnekte Hz. Aişe hadisi temel alınmak suretiyle, oruçlunun eşini öpmesi hususunda çeşitli görüşler dile getirilmiştir. Her durumda görüşler bağlandıkları sonuçları itibarıyla mezhep müntesiplerince uygulanagelmıştır. Konu ile ilgili Ebû Hanîfe adına nispet edilen görüşlerin, Hanefî kaynaklarıyla uyumlu olduğu görülmüştür.

Oruca zarar verebilecek durumlarla ilgili birçok fûru' mesele nakleden Karâfi, *el-Kitap*'ta idrar kanalına ilaç dökülmesi olan *İhlâl* hususunda herhangi bir olumsuz durumun olmadığını, oruçlunun hacamat yapmasının ise mekruh sayıldığını belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin ise bu hususta farklı görüşte olduğu belirtilmiştir. Hacamat hususu ile ilgili olarak, yapıldığında sağlığa zarar vermemesi halinde caiz ona gördüğü atfen ifade edilmiştir.⁷⁶² Bir kimse dişleri arasında kalan parçaları ve boğazına kaçan sineği yutmuş olsa, orucuna zarar vermeyeceğini, Ebû Hanîfe'nin de *el-Kitap*'tan nakledilen bu görüşe muvafakat ettiği nispet edilmiştir.⁷⁶³ Hacamat hususu ile ilgili olarak Hanefî mezhebi içerisinde yaptıran kişinin orucunun bozulacağı yönünde anlayışlar olmakla birlikte Ebû Hanîfe'ye göre oruçlunun hacamat yaptırmasının mekruh olmadığı nakledilmiştir.⁷⁶⁴ Tahâvî, Hz. Peygamber'in hacamat yaptırmada hususunda oruçlu için izin verdiğini nakletmiştir.⁷⁶⁵ İdrar kanalına ilaç dökmek Ebû Hanîfe'ye göre oruca zarar vermez. Ebû Hanîfe, karın boşluğu ve beyin gibi alanlara dışardan giren bir şeyin orucu bozacağını ifade etmiştir.⁷⁶⁶ Oruçluyken boğazına sinek girenin orucu bozulmaz. Ancak kıyasa göre her kadar gıda özelliği bulunmasa da karın

⁷⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/58; Şeybânî, *el-Asl*, 2/147.

⁷⁶² Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/506.

⁷⁶³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/507.

⁷⁶⁴ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/368.

⁷⁶⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/433; Şeybânî, *el-Asl*, 2/146.

⁷⁶⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/462-463; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/67-68; Abdülazizi

Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 2/382; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/356.

boşluğuna, oruca hâlel getirecek bir şey girdiği için orucu bozulur. Ancak istihsanen bu kaçınılması zor olan toz ve dumana benzetildiği için oruca zarar vermez denilmiştir.⁷⁶⁷

Hacamat konusu ile ilgili olarak yapılması durumunda oruçluya sağlık açısından zararı olmayacaksa, caiz görüldüğü nakledilmiştir. Hanefî kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşün benzeri, sağlık açısından zarar kaydı belirtilmeden mekruh olmadığı nakledilmiştir. Söz konusu kaynaklarda idrar yoluna dökülen ilaç hususunda farklı iki görüş nakledilmiştir. Bunlardan birisinin Karâfî, tarafından nispet edilen görüşle uyumlu olduğu görülmüştür. Fakat Hasan b. Ziyad kanalıyla Ebû Hanîfe'den gelen bir rivayette ise idrar yoluna yağ döküldüğünde mesaneyeye ulaşması durumunda orucun bozulacağı değerlendirilmiştir.

3.3.5. Orucu Bozmayı Mubah Kılan Durumlar

Karâfî, *el-Kitap*'tan yaptığı nakilde seferde oruçlu olmanın daha çok sevabı olduğunu ifade etmiştir. Bu hususta Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğunu belirtmiştir.⁷⁶⁸ Aynı şekilde hizada oruçlu sabahlayan ancak daha sonra sefere çıkanın orucu bozacak bir fiil işlemiş olması durumunda kaza yapması gerektiğini aktarmıştır. Ebû Hanîfe'nin de bu görüşe muvafakat ettiğini atfen kaydetmiştir.⁷⁶⁹ Mükrehin tehdit sebebiyle su içmesinin kazayı gerekli kıldığı, bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşe muvafakat ettiğini nakletmiştir.⁷⁷⁰

Hanefî kaynaklarda hizada oruçlu sabahlayanın, daha sonra yeme gerekçesi olanın, orucunu bozabileceği ifade edilmiştir. Bu çerçevede kefareti düşürücü sebepten dolayı orucunu kaza etmesi gerektiği belirtilmiştir. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün nafil oruç bağlamında ifade edildiğini görmekteyiz.⁷⁷¹

⁷⁶⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/121; Aynî, *Tuhfetü'l-Mülûk*, 141; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/353.

⁷⁶⁸ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/512

⁷⁶⁹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/513.

⁷⁷⁰ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/514

⁷⁷¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1554; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/137.

Karâfi, Ramazan ayında ikrah sonucu hanımıyla cimaya zorlananın keffâret ödemeyeceğini belirtmiştir. Bu konuda Mâliki mezhep imamların çoğu ve Ebû Hanîfe'nin bu görüşü savunduğunu aktarmıştır.⁷⁷² Hanefi kaynaklarında oruçluyken yeme ve içmeye zorlanan kişiye sadece kaza gerektiği belirtilmiştir.⁷⁷³ Nefsinin veya çocuğunun öldürüleceği ikrahıyla orucunu bozana da vebal olmayacağı kaynaklarda belirtilmiştir.⁷⁷⁴

Ramazan ayı içerisinde oruçlu sabahlayan fakat orucu bozma gerekçesi bulan kimseye sadece kaza yapmanın gerektiği belirtilmiştir. Hanefi kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili görüşü nafile oruç çerçevesinde geçerli olduğu belirtilmiştir.

3.3.6. Oruç İbadetinde Kefâreti Gerektiren Durumlar

Oruç ibadeti kapsamında keffâreti gerektiren durumlar ile ilgili sekiz fûru' mesele aktarılmıştır. Bunlardan birisi, cinsel organın sünnet kısmı olarak tanımlanan haşefenin karşı cinsin organında kaybolması keffâret ve kazayı vâcip kılar. *Terraz*'da ise, buna ek olarak hanımı ile dübüründen, ölü kadının fercinden, hayvanla cinsi münasebet yapan kimseye kaza vâcip olur. Konu ile ilgili Ebû Hanîfe'nin ise bu kimseye guslü ve keffâreti vâcip kıldığı, atfen ifade edilmiştir.⁷⁷⁵

Hanefi kaynaklarda, oruçluyken hayvan, meyyite vb. şeylerle cinsel ilişkide bulunulduğunda inzal olsun/olmasın keffâret gerekmez. Mezhepte bu durumların şehveti cezbedici olmaması, fiilin eksik olarak işlendiği değerlendirilmiştir. Zira bu tür ilişkilerden ancak şebek nefisli ve sefih olanlar şehvet duygusunu tatmin ederler, denilmiştir.⁷⁷⁶

Karâfi, söz konusu bu fiilin gün içerisinde tekrarı halinde tek keffâret terettüp ettiği⁷⁷⁷ imsakin olduğu esnada penisin ferce birleşmiş olduğu halde geri çekildiğinde cimayı

⁷⁷² Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/515.

⁷⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/79.

⁷⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, 3/1506.

⁷⁷⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/518.

⁷⁷⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 2/210; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/ 79; İbn Abidin, *Reddû'l-muhtar*, 2/409.

⁷⁷⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/519.

terk manasına geldiği için herhangi bir şey gerekmediği⁷⁷⁸, ancak bu kimsenin ilgili bu fiili mütemadiyen yapması halinde kaza yapması gerektiği atfen ifade edilmiştir.⁷⁷⁹ Karâfi, Cellab'da İmam Malik'in orucun fesadını kefarete boyutunda gerektiren her fiilin tekrarında kefarete teaddüd eder, şeklinde görüşünü ifade etmiş, Ebû Hanîfe'nin ise ilk günden yapılan ifsat fiilinin kefareti yerine getirilmemiş ise bütün tekrar ifsadlar için tek kefarete yeterli olacağı görüşünde olduğu nispet edilmiştir.⁷⁸⁰ Ramazan içerisinde kişi karısıyla cinsel ilişki yaparak oruç ayının hürmetini bozmuştur. Bu sebeple kendisine kefarete gereklidir. Ancak ay içerisinde bu fiilin tekrarı, olması halinde kefarete de gerekli olmayacaktır. Zira birden fazla yapılan her fiil Ramazan'ın bozulan hürmetine tesadüf edecektir.⁷⁸¹

Bir kimse Ramazan'da veya başka zamanda imsak vaktinde oruç için niyet ettiğini bildiği halde, unutarak orucunu yemiş olması halinde kendisine kaza gerekir. Meseleyle ilgili olarak Ebû Hanîfe, Ramazan orucu ile ilgili olarak farklı düşündüğü, diğer zamanlarda tutulan oruç ile ilgili olarak daha önce su ile istinşak hususunda, konunun geçtiğinin ifade edildiği belirtilmiştir.⁷⁸² Ebû Hanîfe unutarak orucu bozan kimse için kaza yapmasının gerekmediğini belirtmiştir. Ancak imsak anının bilgisizliği sebebiyle orucu bozan için kazanın gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁸³

Karâfi, tarafından oruç ibadeti kapsamında kaza ve kefareti gerektiren durumlar hakkında yapılan atıfların bir kısmının, Hanefi kaynaklarla örtüşmediği görülmüştür. Zira oruçlunun meyyite ya da hayvan ile mübaşeretini hususunda guslü ve kefareti vâcip olarak atfettiği görülmektedir. Ancak Hanefi kaynaklarda oruçluyken söz konusu fiilleri işleyenler için inzal olsun/olmasın kefaretin vâcip olmadığı belirtilmiştir. Zira bu fiillerin normal insan şehvetini cezbeden birer mahal olarak görülmemiştir.

⁷⁷⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/519.

⁷⁷⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/520.

⁷⁸⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/520.

⁷⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1489; 12/6426.

⁷⁸² Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/520.

⁷⁸³ Şeybânî, *el-Asl*, 2/235.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KARÂFÎ’NİN MÂLÎ İBADETLER VE ÇEŞİTLİ KONULARDA YAPTIĞI ATIFLAR VE BUNLARIN HANEFİ KAYNAKLARINDAKİ YERİ

4.1. Zekâtla İlgili Nispet Edilen Görüşler

Sözlükte “artma, arıtma, övgü ve bereket” manalarına gelen zekât,⁷⁸⁴ terim olarak Kur’ân’da sayılan sınıflara verilmek için dinen zengin kabul edilen Müslümanların malından çıkarılan miktara denmektedir.⁷⁸⁵ Zekâtla aralarında kullanım olarak umum/husus ilişkisi olan sadaka terim olarak zekâtla benzer anlama gelmektedir. Kur’ân ve hadislerde zekât sözcüğü birçok türevleri ile geçmektedir. Kur’ân ve Sünnette kullanımı yanında Hulefâ-i Râşidîn ve sonraki süreçte zekât ve sadaka kavramları çoğunlukla eş anlamlı olarak kullanılmış olsa da hadislerde, daha ziyade örfî kullanımda gönülden isteyerek yardımda bulunma manasında kullanıldığı görülmüştür.

4.1.1. Nisap Miktarı

Zekâtın edasında genel olarak nisap miktarı üzerindeki fazlalık dikkate alınarak ölçülendirme yapılmıştır. İmam Malik’e göre nisabı aşan her fazlalığın oranını hesaplanarak zekât ibadeti eda edilir. Konu ile ilgili olarak Ebû Hanîfe’ye yapılan atıfta; gümüşün değeri 240 dirheme, altının değeri 24 dinara ulaşınca değeri üzerinde nisap fazlası ölçülendirilir. Ebû Hanîfe’nin bu hususta şu hadis ile ihticac yaptığı belirtilmiştir; “Sizin için atların ve kölelerin fazlalarını affettim. Her kölenin 40 dirhem değerinden bir dirhem olarak değerini verin. 190 dirheme kadar bir şey yoktur. 200

⁷⁸⁴ “alme’ânîy” <https://www.almaany.com/ar/dict/ar>, [07.01.2022].

⁷⁸⁵ Cürcânî, *Kitâbü’t-Tarîfât*, 117; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 618.

dirheme ulaşınca 5 dirhemi zekâtı olarak verin.” buyurmuştur.⁷⁸⁶ Bunun denizde yaşayan canlılara kıyasladığı ifade edilmiştir. Ebû Hanîfe, Ebû Davûd’da geçen bir hadisin yukarıda geçen hadise muâriz olduğunu aktararak cevap vermiştir. Söz konusu hadise göre Hz. Peygamber Hz. Ali’den, 200 dirhemi olduğunda ve üzerinden bir kameri yıl geçtiğinde 5 dirhem vermesini, altın türünde kıymeti 20 dinara ulaşmayanda ise bir şey olmadığını belirtmiştir. Bu miktara ulaşınca yarım dinar zekât olacağını nisabı aşan kısmın hesabının bu oran üzerinden yapılmasını istemiştir. Yukarıda geçen hadisin senedinin zayıf olduğu, ayrıca mefhûmü’l-aded’in⁷⁸⁷ hüküm çıkarılmasında mefhûmü’l-mantûk’tan⁷⁸⁸ daha kuvvetli olduğunu belirtip hadisler arasındaki teâruza dikkat çekilmiştir.⁷⁸⁹

Hanefî kaynaklarda nisaptan az olan malda zekâtın vâcip olmayacağı, 200 dirheme ulaşması halinde ve üzerinden bir kameri yıl geçerse 5 dirhem zekât verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Nisabı aşan miktar 40 dirheme ulaşmadıkça fazla kısma zekâtın düşmeyeceği, nisaba ulaşmasıyla kırk dirhem için bir dirhem zekât olacağı Hz. Ömer’den gelen rivayet esas alınarak ifade edilmiştir.⁷⁹⁰ Ebû Hanîfe’ye göre nisap çok az olduğu durumda zekât vâcip olmaz, altın diğer paralara kıymet olarak değil nisabı tamamlama yönüyle katılır ve her sınıfın kırkta bir zekâtı çıkarılır. Maksadın hasıl olması için varak ya da kıymet olarak nisap tamamlanır. Malda nisap miktarı veya daha fazlası olmuşsa bundan bir kısmı telef olduğunda, telef olan kısım nisaptan değil fazla olan kısmından sayılır. Bu durumda mal nisaptan aşağı düşmedikçe zekâtтан bir şey eksilmez.⁷⁹¹ Hibe, miras, ganimet gibi mallardan ticarete niyetlendiği zaman hiçbirisinde zekât geçerli olmaz. Zira kıyemî değerlerin zekâtı, aynî malların zekâtına tabidir. Birisi bir aynî mal elde ettiğinde üzerinden bir yıl geçtiği zaman henüz malı satmadı ise İmam Malik’e göre söz konusu malı satıncaya kadar zekât vermez. Ebû

⁷⁸⁶ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/11.

⁷⁸⁷ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 353.

⁷⁸⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 344-353.

⁷⁸⁹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/12.

⁷⁹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 2/82-83; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/252; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/261.

⁷⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/176.

Hanîfe'nin ise bu hususta farklı düşündüğü belirtilmiştir. Ebû Hanîfe'nin aynî ya da kıymetinin kırkta birini vermesi yönünde görüş ileri sürdüğü belirtilmiştir.⁷⁹² Hanefî mezhebi kaynaklarında hibe olsun, ticari mallar olsun ya da miras kalan altın ya da ticari mallar olsun havl gerçekleştiği zaman zekât vâcib olur denilmiştir.⁷⁹³

Aynı şekilde ticaretini yapmak üzere bir arazi alınmış olursa sonra bundan faydalanılmaya niyet edilse bundan zekât düşer.⁷⁹⁴ Hizmet etmesi için elinde bulundurduğu kölelerle ticarete niyetlenirse bunlarla ilgili ticaret yapmadıkça köle ticaret malı sayılmaz. Ancak ticaretini yapmak üzere satın aldığı köleleri hizmet için kullanmaya niyetlense köle hizmet için sayılır. Zira bu kimse ticareti terk etmiştir. Bu eylemi ticareti terk için yeterli görülmüştür.⁷⁹⁵ el-Müdevvene'de hurma ticareti kıyemi olarak zekâtı hesaplanır denilmiştir. Mesele bağlamında Ebû Hanîfe'nin aynı minvalde düşündüğü belirtilmiştir.⁷⁹⁶ Deyn zimmette sabit olmaması yönüyle muayyen olmadığı için üzerine zekât terettüp etmez. Ebû Hanîfe'ye göre kişi mevcut alacağını almaya muktedir ise kabzdan sonra her yıl için zekâtını verir. Ancak alacağını alma imkânı yoksa kendisine bir şey gerekmez.⁷⁹⁷ Alma imkânı güçlü alacaklarda 40 dirheme ulaşmayan alacakta zekât yoktur denilmiştir. Nitekim elde edilmesi halinde her 40 dirhem için 1 dirhem zekât çıkarır. Geri alma durumu kuvvetli olmayan orta seviyedeki alacaklar 200 dirhemi alınmadığı sürece bunlara zekât yoktur. Bu miktar ele geçince 5 dirhem zekât çıkarır. Alma durumu zayıf alacaklar, geri alınmadıkça ve alındıktan sonra bir seneyi geçmese bunlara zekât verilmez.⁷⁹⁸ Geri alma imkânı olan alacaklar alındığında kırk dirhem gümüşün miktarına ulaşırsa zekâtın çıkarılması

⁷⁹² Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/17.

⁷⁹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/1328.

⁷⁹⁴ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/19.

⁷⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 27169.

⁷⁹⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/21.

⁷⁹⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/29.

⁷⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/195.

gerekir. Ancak borçlu söz konusu alacağı inkâr yoluna giderse zekât vermesi gerekmez.⁷⁹⁹

Nisap konusunda her iki mezhep gümüş nisabıyla ilgili gelen, kendilerine göre kuvvetli buldukları hadisleri esas almış ve altının nisabını gümüşle mukayese etmek suretiyle belirlemişlerdir. Ancak sahâbe ve tâbiîn döneminde altın için nisap 20 miskal olmuştur. Altın ve gümüşte nisabı aşan kısım nisap miktarına ulaşıyorsa bunun da aynı oranda zekâta tâbi olacağı hususunda görüş birliği bulunmakla birlikte bu miktara ulaşmayan küsuratın zekâtı hususunda çeşitli görüşler oluşmuştur. Hanefî fakihleri nisabı tamamlama bakımından gümüş ve altının birbirini tamamlamasını kabul ederken Ebû Hanîfe, bu hususta değer olarak karşılığını esas almıştır.⁸⁰⁰

Hibe, miras, ganimet gibi mallardan verilen zekât hususunda Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşlerin Hanefî kaynaklarla örtüştüğü görülmüştür. Hanefî mezhebi kaynaklarında hibe olsun, ticari mallar olsun ya da miras kalan altın ya da ticari mallar olsun havl gerçekleştiği zaman zekâtın tahakkuk edeceği ifade edilmiştir. Alacakların zekâtı kapsamında Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlerin de genel olarak Hanefî kaynaklarıyla benzeştiği görülmüştür.

4.1.2. Zekâtın Vâcip Olmasının Şartları

Zekâtın vâcip olması yönüyle şartlar üç başlık altında ele alınmıştır. Zekâtın havl şartı altında bazı fûru' meseleler incelenmiştir. *El-Kitap*'ta bir malın aslı nisaba ulaşsa da ulaşmasa da maldan elde edilen kâr üzerinden bir yıl geçerse malın aslı üzerinden de havl şartı gerçekleşmiş denilmiştir. Ebû Hanîfe'nin ise bu konuda asıl mal nisap miktarına ulaşmış olursa kârın havl şartı asıl içinde geçerli olmuş olur dediği, aktarılmıştır.⁸⁰¹ Başta nisaba ulaşmamış ancak havl öncesi nisaba ulaştığı belirtilse, ya da ilk olarak malda ve kazancında nisap olduğunu belirtse ikinci belirttiğinde artık havl gerçekleşmiştir. Çünkü havlin dikkate alınması malın ürünleriyle nisaba ulaşmış olmasıyla mümkündür. Eğer ilki nisaba ulaşmış ise ikincisi de ulaşmıştır. Ya da nisabın altında ise nisaba ulaşan her malın kendi havl'i ile zekâtı hesap edilir. Nisaptan

⁷⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/197.

⁸⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/189 vd.; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/264-265; Aynî, *el-Binâye*, 3/367.

⁸⁰¹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/33.

bir şey eksilmesi durumunda zekât yoktur. Şayet nisabın tamam olduğu belirtilirse havl üçüncü günde başlar. Bu hususta Ebû Hanîfe'nin birincinin nisabı oluşmuş ise ikinci birinciye katılır dediği, belirtilmiştir.⁸⁰²

Senenin başında ve sonunda tam nisap miktarı mal bulunsa daha sonra bir ara tümüyle yok olmamak şartıyla, uzun bir süre nisabın altında seyretse de bu mala zekât gerekir. Hanefilere göre bu konuda ticaret malları ile saime hayvanlar arasında fark yoktur.⁸⁰³

Zekâtın vâcib olma şartları arasındaki havl hususunda nisap miktarının üzerinde oluşan kârın üzerinden bir yılın geçmesi gerektiği ifade edilmiştir. Konu çerçevesinde Ebû Hanîfe'nin asıl malın nisaba ulaşması üzerinde havl şartı olursa zekâtın vâcib olacağı görüşünde olduğu belirtilmiştir. Nispet edilen görüşün detayına inilmese de Hanefî kaynaklardaki bilgilerle örtüştüğü görülmektedir.

4.1.3. Zekâta Mâni Olan Durumlar

Karâfî, zekâta mâni olan durumlarla ilgili dört durumun bulunduğunu belirttikten sonra birinci olarak zekâtı düşüren borç unsuruna temas etmiştir. Ebû Hanîfe'nin de bu hususta aynı görüşü paylaştığı nakledilmiştir.⁸⁰⁴ Borçlunun bütün malını kapsayan borcun zekâtın vucûbuna engel olduğu nakledilmiştir.⁸⁰⁵ İnsanların haklarına tealluk eden borçların miktarınca hak sahiplerine ödemedikleri müddetçe, borç miktarınca⁸⁰⁶ zekâtın vucûbuna engel olacağı nakledilmiştir.⁸⁰⁷ Alacağın tahsil edilme imkânı olmadığı durumda zekâtın vucûbuna mâni olacağı, böyle olmadığında zekâtın vucûbuna engel olmayacağı ifade edilmiştir.⁸⁰⁸

⁸⁰² Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/35.

⁸⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/172; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1313; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/311.

⁸⁰⁴ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/42

⁸⁰⁵ Ömer bin İshak Ahmet el-Hindî el-Ğaznevî, *el-Ğurretu'l-Müniyyetü fi-Tahkiki ba'zi mesâili'l-imâmi Ebi Hanîfe*, 1 bs. (y.y.: Müessetü'l-Kütübü'l-sekafiyyetü, 1406), 57.

⁸⁰⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't -Tahâvî*, 2/249.

⁸⁰⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/274; Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 2/293.

⁸⁰⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1355;

Zekâta mâni durumda olan malların, borçlunun satılabilen tüm mallarını içine aldığı, ayrıca nakit değerlerin ziynete dönüştürülmesi başka bir ifade ile ziynet olarak kullanılması *el-Kitap*'ta ifade edilmiştir. Ancak Ebû Hanîfe'ye ziynet olarak kullanılan nakitlerden zekâtın vâcip olduğunu belirttiği nispet edilmiştir.⁸⁰⁹ Ayrıca gayr-ı menkul olanları zekâtı düşürücü borç içinde saymamıştır.⁸¹⁰ Kullar yönünden derhal veya sonradan talep edilen borçlar zekâtın vucûbiyetine engel olurken kul haklarını kapsamayan nezir veya kefâret gibi borçlar zekâtın vâcip olmasına mâni değildir.⁸¹¹

Karâfi, Ebû Hanîfe'nin ziynet olan menkullerden zekâtın vâcip olduğunu Ebu Davud'da geçen bir hadise⁸¹² dayandırdığını belirterek iki yönden buna itiraz etmiştir. İlk olarak Tirmizî 'de bu hadisin sıhhatinin zayıf olduğu başka bir hadis ile ortaya konulduğunu belirtmiştir. Karâfi'ye göre söz konusu hadis bu mesele kapsamında zikredilmemiştir. Bununla beraber Tirmizî 'yi destekleyen Muvatta⁸¹³ hadisini görüşüne dayanak olarak ileri sürmüştür. Kendi ifadesine göre Hz. Aişe odasında kardeşinin yetimine bakıyordu ve onun bir ziyneti vardı ve zekâtını vermiyordu. İkinci olarak Ebû Hanîfe'nin ziynet olarak kullanılan altın ve gümüşü ribevi menkullerden saydığı buna dayanarak zekâtın gerekli olduğuna hükmettiği belirtilmiştir. Fakat Karâfi, ribânın nakitlerle ilgili olduğu, ziynetin ise zekâtın vasfı ile ilgili olduğunu ifade etmek suretiyle cevap vermiştir.⁸¹⁴

4.1.4. Verilmeyen Zekâtın Tazmini

Karâfi, konuyu bir mesele üzerinden ele almıştır. Buna göre üzerine zekât vâcip olduğu halde çıkarmayan ve onunla aldığı hizmetçi ölürse, ya da malı lüzumsuz bir şekilde harcarsa bunu tazmin etmesi gerekir. Fakat normal kullanımla mal zayi olsa ve nisaba ulaşacak kadar kalmasa bunun üzerine zekât gerekmez. Ebû Hanîfe ise ancak devlet başkanı ister ve o kişi zekâtı vermekten imtina etmiş olursa tazmin eder görüşündedir.

⁸⁰⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/48.

⁸¹⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/46.

⁸¹¹ Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/254.

⁸¹² Ebû Dâvûd, "Zekât", 1566.

⁸¹³ Muvatta, "Zekât", 5, (10).

⁸¹⁴ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/49.

Geç de olsa bunu fakirlere vermekle isâet etmiş olmaz.⁸¹⁵ Zekât farz olduktan sonra mal sahibinin kastı olmaksızın mal yok olursa zekât düşer. Çünkü farz olan miktar nisabın bir parçasıdır. Malını bilerek telef eden ya da fütursuzca harcayan kimseden zekât borcunun düşmediği aktarılmıştır. Zira bu şahsın bilerek kendisine ve dolayısıyla kamuya zarar verdiği ve muhatapları bakımından haksızlık yaptığı ifade edilmiştir. Bununla beraber malın bir miktarı kendiliğinden yok olsa telef olan kısmın zekâta tabi olmadığı nakledilmiştir.⁸¹⁶ Zekât vâcip olduktan sonra nisabı düşürecek şekilde yok olursa zekât düşer. Ancak bir kısmı zâyi olursa, azaldığı miktarınca zekât düşmüş olur. Sahibin kusuruyla mal yok olursa zekâtını tazmin eder.⁸¹⁷

Verilmeyen zekâtın tazmini hususunda telef olan malın zekâtının olmayacağı, Ebû Hanîfe'nin ise bu konuda devlet başkanının talebiyle vermesi gerektiği, zekât vermekten kaçınsa da geciktirmiş olsa da vermesi gerekeceği görüşünde olduğu nakledilmiştir. Zira devlet başkanının zekâtın dağıtımında vekil olduğu belirtilmiştir. Karâfi, Ebû Hanîfe'nin zekâtı talep etme hakkının fakirde olmadığı, devlet başkanının şeran zekâtın dağıtılmasından sorumlu olduğu, sorumluluğunu yapmadığında günahkâr olacağını söylediğini belirtmiştir.

4.1.5. Madenlerin Zekâtı

Madenlerin zekâtları ile ilgili adlandırma noktasında farklılık olduğu belirtilmiştir. Kendilerinin konuyu zekâtü'l- m'adin olarak isimlendirdikleri, Ebû Hanîfe'nin ise konuyu *er-Rikâz* olarak adlandırdığı aktarılmıştır. Dolayısıyla adlandırmaya bağlı olarak Ebû Hanîfe'nin rikâz ile ilgili zekât oranının humus/beşte bir olduğunu ve tabedilebilen her mâdenden zekât alınacağını,⁸¹⁸ rikâzın zekâtında nisabın aranmadığı⁸¹⁹, mâdeni bulanın Müslüman, zimmi, köle fark etmeksizin herkese zekâtın vâcip olduğunu⁸²⁰ ifade ettiğini belirtmiştir.

⁸¹⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/57.

⁸¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1156-57.

⁸¹⁷ Aynî, *Tuhfetü'l-Mülûk*, 126.

⁸¹⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/59.

⁸¹⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/60.

⁸²⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/62.

Bulunan define ve madenlerden 1/5 zekât olarak çıkarıldığında birisinin mülkünde bulunmuşsa kalan kısım mülk sahibinindir. Sahipsiz açık arazide bulunduğu kalan miktar bulanındır. Sahibi bulunmayan bir toprakta bulunurlarsa bu maldan humus/beşte bir alınır. Müslüman, zimmi, köle, kadın, çocuk fark etmeksizin mâdeni çıkarmanın humus vermesi gerekir.⁸²¹

Karâfi, başta Ebû Hanîfe'nin madenlerle ilgili olarak rikâz isimlendirmesine dikkat çekmiştir. İsimlendirmeye bağlı olarak birçok hususta kendilerinden farklı görüş ileri sürdüğüne işaret etmiştir. Fakat mevzu kapsamında ona nispet ettiği görüşlerin Hanefi kaynaklar açısından yerinde olduğu görülmüştür.

4.1.6. Öşür Zekâtı

Öşür zekâtının vâcip olmasının illeti, İmam Malik'e göre gıda maddesi ve saklanabilir olmalarıdır. İddihârın insan bünyesinin sağlıklı gelişimine katkısı olan gıdalar için münasip bir vasıf olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin ise öşr'ün illetinin toprağın üretimi ve ıslâhı olduğu görüşünde olduğu belirtilmiştir. Zira o, toprağın hayatta olmanın sebebi ve gıdaların münbit bulduğu alan olduğunu söylemiştir. Karâfi, Ebû Hanîfe'nin “Semânın suladığı her şeyde öşr vardır”⁸²² hadisiyle ihticac ederek gıda ve iddihâr vasfı olmayan birçok üründe öşrü vâcip kıldığını atfen nakletmiştir.⁸²³ Karâfi, bal ile ilgili olarak kendi mezhepleri içerisinde zekâtının olmayacağı hususunda ihtilaf olmadığını belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin ise birisinin Hz. Peygamber'e gelerek balın öşrünü verdiği ve ondan arılarının bulunduğu vâdiyi korumasını istediğini içeren rivayet⁸²⁴ ile ihticac ederek balın zekâtının vucûbiyetine hükmettiğini belirtmiştir. Karâfi, bu görüşe bu kişinin arılarını koruması karşısında ya da ürünün bolluğunda verdiğini belirterek itiraz etmiştir. Ayrıca Ömer bin Abdulaziz'in zekât memuruna baldan zekât alınmasın diye talimat verdiğini aktarmıştır.⁸²⁵ *el-Kitâb'ta* gıda maddesi olması yönüyle iddihar edilemediklerinden sebze ve meyvelerde zekâtın olmadığı

⁸²¹ Şeybânî, *el-Asl*, 2/115-116.

⁸²² Buhârî, “Zekât”, 1483; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 1572.

⁸²³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/73.

⁸²⁴ Nesâî, “Zekât”, 2499.

⁸²⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/75-76.

ifade edilmiştir.⁸²⁶ Buna karşı Ebû Hanîfe'ye ise, sebze ve meyvelerde zekât olduğu, az olsun çok olsun nisap şartı olmaksızın zekâtının verileceği⁸²⁷, hububat, baklagiller vb. ürünlerde zekâtı eda etmede ölçülebilir ve faydalanabilir olmalarının kriter olarak alınacağı görüşü nispet edilmiştir.⁸²⁸ Haraç⁸²⁹ arazisi vb. arazileri kiralama durumunda haraç vergisinin zekâtı düşürdüğü⁸³⁰ gayr-ı müslim İslâm'ı seçtiğinde haraç zekâtının düşmeyeceği⁸³¹ harâci olmayan arazi kiralandığında zekâtının mal sahibine ait olduğu⁸³² atfen belirtilmiştir. Arazisini çocuk, köle, zimmi ve mükrehe hibe edenden ve ancak zimmi ve kölede olan malın zekâtını vermeyeceği⁸³³ görüşü atfen aktarılmıştır.

Hanefî kaynaklarında öşrün farz olması toprağı ürün vermesine bağlıdır. Bununla birlikte haraçta toprağın ürün vermesi takdiri olarak mümkünse zekâtın verilmesi gerekir, denilmiştir. Öşür toprağı kabul edilen bir yerin sahibi ekipman eksikliği sebebiyle ürün çıkaramasa haraç arazisinin aksine zekât vermesine gerek yoktur. Zira haraç arazisi için takdiren ürün alma imkanının bulunduğu kabul edilmiştir.⁸³⁴ Toprağı ekip biçmekten gelir ve ürün elde etme, çoğalma gibi maksatların elde edilebilmesi şarttır. Odun, ot ve benzeri gelir temin etmeyen ve nema manası bulunmayan şeylerden zekât vermek farz değildir.⁸³⁵ Ancak bir bölgenin adeti olmak üzere ağaç vb. ekilip

⁸²⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/75

⁸²⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/76.

⁸²⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/80.

⁸²⁹ İslam devletinde gayr-i müslim vergisi, <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>, [21.01.20024].

⁸³⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/86.

⁸³¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/86.

⁸³² Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/87.

⁸³³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/88.

⁸³⁴ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/322; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/54; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/254.

⁸³⁵ Kudûrî, *et-Tecrid*, 3/1284.

nemalandırmak suretiyle yetiştirilen ürünler için öşür gereklidir.⁸³⁶ Haraç toprağından öşür vermek gerekmez. Çünkü onlara göre bir topraktan hem öşür hem de haraç toplanamaz. Öşür arazisinin öşrü arazi sahibine aittir. Ecir yaptığı işten vaz geçmiş olsa da öşür sahibi öşrü vermekten muaf değildir, denilmiştir.⁸³⁷ Öşrün vücûp sebebinin fiilen ürün vermiş arazi olduğu belirtilmiştir .Bunun pratik sonucu bir kimseye öşrün farz olduğundan söz edilebilmesi için onun topraktan elde ettiği bir ürününün mevcut olması gerektiğidir. Ebû Hanîfe'ye yapılan atıflar ise sebze ve meyvelerde zekât olduğu, az olsun çok olsun nisap şartı olmaksızın zekâtının verileceğı vb. hususlar bu genel çıkarım üzerine temellendirilmiştir. Ayrıca nispet edilen görüşler Hanefi kaynaklar açısından tespit edilmiştir.

4.1.7. Hayvanların Zekâtı

Zekâtın en'am diye ifade edilen hayvanlara has kılındığı, Ebû Hanîfe'nin ise behimetü'l-en'am diye ifade edilen evcil hayvanlara has olduğu, atların da erkek olsun dişi olsun zekâta tabi olduğu,⁸³⁸ ma'lufe⁸³⁹ ve avâmîl⁸⁴⁰ diye ifade edilen hayvanlardan zekât alınmayacağı⁸⁴¹ görüşünde olduğu atfen belirtilmiştir. Hayvanların havl şartı dolmadan başka cins hayvanla değiştirilmesi durumunda cinsi ile zekâtının verilmesi, kalanın ise nakdi olarak yerine getirilmesi gerektiğı,⁸⁴² belirtilmiştir. Zekât memurunun havl'dan sonra sürü sahibine gelmesi gerektiğı, zekâtın tazmin şartı olduğu,⁸⁴³ havl dolmadan far (zekâttan kaçma) niyeti olmaksızın sürünün satılmasının sahih olduğu,⁸⁴⁴ aktarılmıştır. Havl tamamlandıktan sonra amil gelmeden kişi ölmüş

⁸³⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1280.

⁸³⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 10/53.

⁸³⁸ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/94.

⁸³⁹ الماشية التي تأكل العلف وتتغذى عليه, <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-a>, [12,01,2022].

⁸⁴⁰ “alme‘ânîy” <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-> [12.01.2022].

⁸⁴¹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/96.

⁸⁴² Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/97, 98.

⁸⁴³ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/101.

⁸⁴⁴ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/103.

olsa, varislerin ancak havl dan sonra haklarını talep edecekleri ifade edilmiştir.⁸⁴⁵ Sâime olan atlarda havl gerçekleştiğinde zekâtın vâcip olduğu ifade edilmiştir.⁸⁴⁶ Ma'lufe ve avâmil diye ifade edilen hayvanlardan zekât alınmayacağı⁸⁴⁷ iki yüz dirhemi olan bir adamın bir o kadar da borcu ve ayrıca kırk saime koyunu varsa; üzerinden bir yıl geçince koyunların zekâtını vermesi gerektiği atfen aktarılmıştır.⁸⁴⁸ Sâime hayvanları için zekât farz olduktan sonra kişi ölmüşse mirasçıları da olsa onlardan söz konusu bu zekâtı alamaz. Fakat ölenin vasiyet etmesi halinde malının üçte birinden zekât alınır.⁸⁴⁹

Hanefî kaynaklarda beş deve için bir koyunun ya da değerinin zekât olarak verilebileceği aktarılmıştır.⁸⁵⁰ Atların da erkek olsun dişi olsun damızlık için yetiştirilenlerin zekâta tabi olduğu ifade edilmiş ancak Ebu Yusuf'un bu meselede zekâtın olmayacağını söylediği belirtilmiştir.⁸⁵¹

Ebû Hanîfe'nin üretim için bulundurulmuş ve senenin çoğunu otlayarak geçiren erkekli dişili at sürülerinden sahibinin her bir at için bir dinar ile 1/4 oranında zekât alınır dediği rivayet edilmiştir. Bu görüşünü hadise dayandırdığını belirten Karâfi, iki noktada bu görüşe itiraz etmiştir. İlk olarak görüşün dayandığı hadisin sıhhat yönünden reddedildiğine vurgu yapmış fakat detay aktarmamıştır. İkinci olarak eşek cinsinin daha önce geçtiği gibi kurban olmaya uygun olmamaları sebebiyle ni'andan sayılmamasıdır. Dolayısıyla bu meselenin daha önce görüş birliğiyle ortaya konan hususa katılması söz konusu değildir.

4.1.8. Ortak Malların Zekâtı

Ortak malların zekâtı ile ilgili olarak eda edilmesi hususunda meşru müessir durumların olduğu ifade edilmiştir. Zekâtın ibadet olarak hassasiyeti sebebiyle

⁸⁴⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/107.

⁸⁴⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1258.

⁸⁴⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1333; Aynî, *Tuhfetü'l-Mülûk*, 124; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/165.

⁸⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/184.

⁸⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/185.

⁸⁵⁰ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 2/253.

⁸⁵¹ Şeybânî, *el-Asl*, 2/64, 2/78; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't -Tahâvî*, 2/280.

dağınıklığın toparlanması veya bütünün bölünmek suretiyle zorluğuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca ortaklar arasında tereddüde vesile olacağı dolayısıyla nehyedildiği belirtilmiştir. Şirket ortaklarının paylarının belirli olması sebebiyle bunların zekâtlarını verecekleri değerlendirilmiştir. Ancak konu ile ilgili Ebû Hanîfe'nin farklı anlayışa sahip olduğu ifade edilmiştir.⁸⁵² İki ortaktan her birinin kırkar koyunu olduğu bir ortaklıkta ortağın birisinin başka bir belde kendisine ait kırk koyunu bulunmuş olsa bu ortaklığa katılır denilmiştir. Zekât memuru bunların hepsinin yerine bir koyun alır. Ebû Hanîfe'nin, ortaklık dışında ayrı belde bulunan koyunları ortaklık nisabı içerisinde katarak bu minvalde zekâtın verileceğini ifade ettiği belirtilmiştir.⁸⁵³ İnsanların bir kısmı zekâtını eda etmede imtina edebileceği için, devlet başkanı tarafından bunun araştırılması gereklidir. Ayrıca başkan zekâtın eda edilmesi noktasında hapis ile yaptırım veya başka yöntemler ile zekâtın edasını sağlama yollarına başvurabilir.⁸⁵⁴ Birisi malını nafîle olarak tasadduk etmiş olsa sonra malının zekâtına niyetlense, maksatta uzak olduğundan caiz olmadığı, zekâtın önceden verilebileceği, ekin ve meyvelerin zekâtının da ortaya çıkamadan verilebileceği⁸⁵⁵, atfedilmiştir. Önceden kırk koyun için verdiği zekâttan bir koyunun kesilmesi durumunda havl şartı yerine gelmediğinden, geri isteyebileceği, havl'den önce verilen zekâtın, veren kimsenin ölmesi ya da ridde etmesi durumunda, zekât imamın elinde ise geri istenebileceği nakledilmiştir. Eğer söz konusu mal fakire ulaştırılmışsa artık geri talep etme söz konusu değildir. Aynı şekilde fakirin durumu ölüm ya da ridde ile değişikliğe uğramışsa o şekilde kalmış olur.⁸⁵⁶

Hanefî kaynaklarda bir kimsenin yüz yirmi koyunu olsa zekât memuru her kırk koyundan birisini almak için onları üçe bölemez. Ayrı olanları bir araya getiremez. Bu şekilde nisabı tamamlama yoluna gidemez. Ortak mallarda da mesela iki ortaktan birisinin otuz altı, diğerinin yirmi beş devesi olmak üzere altmış bir develeri olsa, amil ortaklardan iki yaşına girmiş bir dişi deve yavrusu ile üç yaşına girmiş bir dişi deve

⁸⁵² Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/127.

⁸⁵³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/132.

⁸⁵⁴ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/135.

⁸⁵⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/137.

⁸⁵⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/138.

alır. Bu durumda ortakların her birisi verdiği zekâtın yarısını diğerinden talep eder.⁸⁵⁷ Aynı şekilde birisinin beş devesi ve kırk koyunu olmuş olsa bu kimse havl olmadan bir koyunu zekât verse daha sonra koyunlar telef olsa, verdiği zekâtı beş devenin yerine sayamaz.⁸⁵⁸ Hanefiler Hz. Peygamber'in Abbas'tan iki yıl peşin zekât aldığını hüccet sayarak önceden zekât vermeyi caiz görmüşlerdir. Burada iki şartın gerçekleştiğini yani nâmi olan nisap ile malın bulunmasını yeterli bulmuşlardır.⁸⁵⁹ Devleti temsil eden zekât memuru, mükellefin “havl olmadı ya da hayvanların değeri kadar borcum var, şeklinde yemin etmesi durumunda onu doğrular. Zikredilen bu nedenlerden dolayı zekât mükellefine inanması gerekir. Ancak iddiasını doğrulamak için kendisine yemin verdirilir. *el-Asl*'da bu durumda belge talep edilmesi gerektiği yazar. Sâime hayvan sahibinin zekâtını yoksullara verdim demesine itibar edilmez ve zekât ondan talep edilir.⁸⁶⁰

Ortaklıkla ilgili durumlarda Karâfi tarafından zekâtın ibadet yönü ön plana çıkarılarak şüpheden uzak olması noktasında görüş oluşturulmuştur. Ebû Hanîfe'ye böyle düşünmediği ortaklıktan zekâtın verilmesini söylediği nispet edilmiştir.

4.2. Hac İbadetiyle İlgili Nispet Edilen Görüşler

Arapçada “gitmek, yönelmek; ziyaret etmek”⁸⁶¹ anlamlarına gelen hac kelimesi, fıkıh terimi olarak;

“İmkânı olan her Müslümanın belirlenmiş zaman içinde Kâbe'yi, Arafat, Müzdelife ve Mina'yı ziyaret etmek ve belli bazı dinî görevleri yerine getirmek suretiyle yaptığı” ibadeti ifade eder. Bu ibadeti yerine getirenler Arapça'da hâcî olarak adlandırılmıştır.⁸⁶²

⁸⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/184-185.

⁸⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/23.

⁸⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/177.

⁸⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/161.

⁸⁶¹ “alme‘ânîy” <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>. [20.01.2022].

⁸⁶² Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 164.

4.2.1. Haccın Vucûbunun Sebep ve Şartları

Haccın vucûbunun sebepleri bağlamında Karâfî, ilgili ayette geçen “oraya gitme istitaatı”⁸⁶³ hususunda çeşitli görüşler aktarmıştır. Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin deniz yoluyla giderken denizin dalgalı olması durumunda namazlarının bozulabileceği, ya da yer darlığı sebebi ile kişi kardeşinin sırtına da olsa gücü yetiyorsa namazını kılması ancak kendi imkanları ile hac yolculuğunu yapabilme gücünün olması⁸⁶⁴, gibi hususları ibadeti eda etmede istitaatin ölçüsü olarak gördüğünü atfen ifade etmiştir.⁸⁶⁵ Ayrıca Haccın şartlarıyla ilgili olarak kadının hac yolculuğunda mahreminin olmaması⁸⁶⁶ nedeniyle birlikte diğer şartların oluşması halinde haccı kaçırırsa zimmetini işgal edeceği, vasiyet etmeden ölürse varislerine bir şey lazım gelmeyeceği ve haccın kendisinden düşeceği, kişinin karısını hacdan engelleyemeyeceği⁸⁶⁷, gibi birçok mesele Ebû Hanife'ye atfen ortaya konulmuştur.

Haccın vucûbunun sebepleri bağlamında Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşler detaya girilmeden ortaya konulmuştur. Konu ile ilgili söz konusu atıfların Hanefî kaynaklar ile örtüştüğü görülmüştür.

4.2.2. Haccın Mânileri

Haccın manileri ile ilgili sekiz hususta bir kısım görüşler ifade edilmiştir. Bunlardan kölenin efendisinden izin aldıktan sonra ihrama girmediği sürece hacdan menedileceği,⁸⁶⁸ kölesini ihramlı iken satmış olsa yapılan alış-verişin geçerli olacağı, nikaha kıyasla müşterinin onun ihramını bozamayacağı,⁸⁶⁹ hür kadın eşi ihrama girdiğinde zaruret olmadığı sürece engel olamayacağı belirtilmiştir.⁸⁷⁰ Hac yapmaktan

⁸⁶³ el-Âli İmran, 3/97.

⁸⁶⁴ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/177.

⁸⁶⁵ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/176.

⁸⁶⁶ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/179.

⁸⁶⁷ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/180.

⁸⁶⁸ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/180.

⁸⁶⁹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/184.

⁸⁷⁰ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/186.

muhsar⁸⁷¹ olanın vâcip olan hedyini ancak Harem'de kesebileceği⁸⁷², hedyin yerine getirilmesiyle tehallülün mümkün olacağı belirtilmiştir. Ancak ziyaret tavafi ile haccın tamamlanacağı⁸⁷³, marazın tahallüle sebebiyet verdiği⁸⁷⁴, yolum kesilirse, nafakam biter, gibi mazeretleri belirtip tehallül yapmanın bâtil olacağı atfen ortaya konulmuştur.⁸⁷⁵

Henefî kaynaklarda efendinin kölesini, farz ibadeti yapmaktan engelleyemeyeceği, ancak kölenin özgür olamaması nedeniyle ihrama girmediği sürece Hacdan menedebileceği, kadınlarda üç günlük mesafeden fazla olan mahremsiz yolculuğun hac için engellemeye sebep olduğu belirtilmiştir. Erkek her durumda hanımının, haccına engel olabilecekken, kadının haklı bir vesile olmaksızın erkeğin haccına engel olamayacağı kaydedilmiştir. Kadın bir şekilde nafile Hacca başlarsa kocası onu ihram yasaklarından birisini yaptırarak ihramdan çıkmasını sağlar. Kadın bu durumda hedy kurbanı keserek ihramdan çıkmış olur.⁸⁷⁶ Hacda muhsar olanın vâcip olan hedyini ancak Harem'de kesebileceği, hedyin yerine getirilmesi tehallülün şartı olması, hedy'i Harem'e tahsis ettiği, ancak ziyaret tavafi ile haccın tamamlanacağı⁸⁷⁷ nakledilmiştir. Hacc'da mazeret sebebiyle haccın vâcip fiillerinin terkedildiğinde yapılan haccın bâtil olacağı, gelecek yıl kazasının gerektiği belirtilmiştir.⁸⁷⁸

Hacca mâni olan hususlarda yapılan atıflar karşı mezhep kaynaklarında genel olarak tespit edilmiş ve nispet edilen görüşlerin uyduğu görülmüştür. Hac konusu uygulama açısından birçok zorlukları barındırdığından genel anlamda görüş farklılığının en az olduğu konu olarak değerlendirilmiştir.

⁸⁷¹Hac ve Umre ihramına girdikten sonra bu görevleri yapmaktan engellenen.

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar.> [21.01.2024].

⁸⁷² Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/188.

⁸⁷³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/189

⁸⁷⁴ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/190.

⁸⁷⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/191.

⁸⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/112; Semarkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/416.

⁸⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/113.

⁸⁷⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/2137, 2146; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/576.

4.2.3. Haccın Niyâbetle Yapılması

Hacca niyâbet ile ilgili olarak mezhep görüşleri aktarılırken Ebû Hanîfe'nin farz ve nafîle hac için cevaz verdiği, farz haccın nâip için nafîle olarak gerçekleştiği⁸⁷⁹ vekil için belli bir ücret ve erzak bedelini menettiği⁸⁸⁰, zaruret halinde ecirin bedel olarak yapacağı haccın caiz olduğu,⁸⁸¹ görüşü atfedilmiştir. Kişi babası ve annesi için belirlemeden ihrama girse sonra dilediğini belirleyebileceği, ancak bu belirlemenin başkaları için geçerli olmayacağı, zira önceki belirleme bir yönüyle ebeveyne iyilik maksadıyla olduğu⁸⁸² atfen ifade edilmiştir. Ecneblerle ilgili tayin etmeksizin onların adına ihrama girse, sonra dilediği adına tayin yapabileceği,⁸⁸³ el- Cevahir adlı eserde ise tereddütsüz bir şekilde helal sayarak mikâta girenlere haram olduğu, Ebû Hanîfe'nin ise mikât içerisinde olanların Harem'e ihramsız girebileceği, mikât öncesinden ihramsız girmeyi menettiği⁸⁸⁴ söylenmiştir. Mikât içerisinde çocuk olan buluğa erse, köle azat edilse Nasrânî Müslüman olsa orada ihrama girerler ve kendilerine dem'gerekmediği, ihramın efdalinin kişinin beldesinde girmesi⁸⁸⁵ gibi hususlar atfen ortaya konulmuştur.

Hanefî kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin farz hac için gönderenin ölünceye kadar acz içerisinde olması şartıyla ve Nafîle Hacc için cevaz verdiği,⁸⁸⁶ farz haccın naip için nafîle olarak gerçekleştiği⁸⁸⁷ nakledilmiştir. Vekil için belli bir ücret ve erzak bedelinin önceden belirlenmesinin ya da talep etmenin caiz olmadığı⁸⁸⁸, gidiş ve dönüş

⁸⁷⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/193.

⁸⁸⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/194.

⁸⁸¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/197.

⁸⁸² Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/202.

⁸⁸³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/203.

⁸⁸⁴ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/210.

⁸⁸⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/210.

⁸⁸⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/1632; Aynî, *Tuhfetü'l-Mülûk*, 177.

⁸⁸⁷ Kâsânî, *Bedâiyu's-sanâiyî*, 2/212.

⁸⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/172; Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 7/480.

yolluğundan kalan fazlalığın asilin varislerine verilmesi⁸⁸⁹, kişi babası ve annesi için belirlemeden ihrama girmişse daha sonra dilediğini belirleyebileceği, onların yerine hacc yapabileceği⁸⁹⁰ belirtilmiştir. Mîkât içerisinde olanların Harem'e ihramsız girilebileceği, mîkât öncesinden ihramsız Harem'e girmenin menedildiği,⁸⁹¹ mîkât içerisinde çocuk buluşa erdiğinde köle azad edildiğinde, Nasrani Müslüman olduğunda, orada ihrama girerler ve kendilerine demin gerekmediği ifade edilmiştir.⁸⁹²

Karâfi, Ebû Hanîfe'nin kişinin hareme mîkât içerisinde ihramsız, öncesinden ihramlı girmeleri gerektiği görüşüne itiraz etmiştir. Söz konusu itiraza göre Ebû Hanîfe'nin mîkâtı saygın kıldığını, bu düşüncenin bâtil olduğunu belirterek mîkâtın saygınlığı Mescid-i Haram içindir. İhramı ise bu mübarek belde için bir selamlama vesilesi olarak görmüştür. *el-Kitap*'ta unutarak niyet etmeden telbiye yapıldığında İbnü'l-Kâsım bu kimseyi ihrama girmiş olarak değerlendirmiştir. Ebû Hanîfe ise ihramın geçerli olması için telbiyeden önce niyetin gerekli olduğunu söylediği nakledilmiştir.⁸⁹³ Kurbanlığını süslemesi ve Mina'ya gitmiş olmakla ihramlı sayılacağı, bayılmış halde Mîkâ'da gelen kimseyi arkadaşlarının ihrama büründürmeleriyle ihramının geçerli olacağı⁸⁹⁴, sürekli cünunun hac dahil bütün ibâdetlerden sorumlu kılınmadığı⁸⁹⁵ velisinin çocuğunun yerine niyetle ihram giydirmesinin geçerli olmadığı aktarılmıştır.⁸⁹⁶ Boyanan ve zaferan sürülen bir elbiseden bunların eserlerini gidermedikçe menedildiği, içerisinde kendi dahli olmadan koku bulunan bir elbise giymesi halinde fidyenin kendisine gerekli olmadığı⁸⁹⁷ nispet edilmiştir. Giyecek n'al bulamadığı zaman meshleri

⁸⁸⁹ İbn Nüceym, *el- Bahru'r-râik*, 3/70.

⁸⁹⁰ İbn Nüceym, *el- Bahru'r-râik*, 3/74-75.

⁸⁹¹ Şeybânî, *el-Asl*, 2/ 518-520.

⁸⁹² İbnü'l- Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/114; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/73.

⁸⁹³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/221

⁸⁹⁴ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/221.

⁸⁹⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/222.

⁸⁹⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/223.

⁸⁹⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/227

giyemeyeceği⁸⁹⁸, tavafin abdestli olarak yapılması gerektiği⁸⁹⁹, tavaf esnasında bir iki tavaftan sonra abdest bozulması halinde zekâta kıyasla yapılan tavafların bâtil olmayacağı⁹⁰⁰ belirtilmiştir.

Hanefî kaynaklarda hac ya da umrede ihramın geçerli olması için telbiyeden önce niyetin gerekli olduğu⁹⁰¹ kurbanlığını süslemesi ve onun Mina'ya gitmiş olmakla ihramlı sayılacağı, bayılmış halde mikada gelen kimseyi arkadaşlarının ihrama büründürmeleriyle ihramının geçerli olacağı⁹⁰² kaydedilmiştir. Sürekli cünunun hacc dahil bütün ibâdetlerden sorumlu olmayacağı⁹⁰³ velisinin çocuğun yerine niyetle ihram giydirmesinin geçerli olmadığı⁹⁰⁴, boyanan ve ze'feran sürülen bir elbiseden bunların eserlerini gidermedikçe menettiği belirtilmiştir. İçerisinde kendi kusuru olmadan koku bulunan bir elbise giymesi halinde fidyenin kendisine gerekli olmadığı⁹⁰⁵, giyecek na'1 bulamadığı zaman meshleri giyemeyeceği⁹⁰⁶ söylenmiştir. Tavaf esnasında bir iki tavaftan sonra abdest bozulması halinde zekâta kıyasla yapılan tavafların bâtil olmayacağı, ancak niyet ve telbiye ile ihramın geçerli olacağı, telbiyeden önce niyetin yapılması gerektiği⁹⁰⁷ ifade edilmiştir.

Mîkât'a baygın olarak gelen kimsenin arkadaşları tarafından ihram giydirileceği atfen belirtilmiştir. Ebû Hanîfe'nin buna cevaz verirken söz konu bu meşakkatin niyet yerinde olduğunu söylediğini belirtmiştir. Karâfi, bunun için vekalet vermiş olsa kastın geçmesi sebebiyle sahih olmaz, demiştir. Ayrıca çocuğun durumu ile baygın olanın durumunu karşılaştırmak suretiyle cevap vermiştir. Çocuğun hac hususunda ihramının

⁸⁹⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/228.

⁸⁹⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/238.

⁹⁰⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/238.

⁹⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/185.

⁹⁰² Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/37.

⁹⁰³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/265.

⁹⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/1970; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/334.

⁹⁰⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't -Tahâvî*, 2/555; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/443.

⁹⁰⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't -Tahâvî*, 2/556.

⁹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/5; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/347.

geçerli olmadığı, dini asıllar hususunda başkasına tabi olduğu, haccın dinin rûknü olduğu belirtilmiştir. Ayrıca sabinin sorumlu olmaması hususunun nasla sabit olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu sebeple Ebû Hanîfe geçici cünun halini baygın gibi değerlendirmek suretiyle aynı hükmü vermiştir Bir kimse sadece niyet etmiş olsa ancak telbiye lafızlarından birisini zikretmemiş olsa namaza kalben başlayıp ancak niyeti zikretmeden tekbirle namaza girenin durumuna benzer.⁹⁰⁸ Mîkât'a gelince ihram öncesinde telbiye getirmenin vâcip olduğu aktarılmıştır.⁹⁰⁹ Kişinin güzel telbiye yerinde Allah'ı tesbih, tahmid ve zikretse ve ihrama niyet etmiş olsa telbiye lafızlarını güzel yapsın/yapmasın ihrama girmiş olduğu⁹¹⁰, telbiyenin ihramın önemli hususiyetleri içerisinde sayıldığı, dolayısıyla lisanıyla onu söylemese de kalbinden onu geçirmesi ihram niyeti yerine kaim olacağı belirtilmiştir.⁹¹¹

Hanefîler ihram, ancak niyetle beraber hac seferine çıkma, kurban gönderme, hac ve ihrama ait fiil ve sözlerle yerine gelir, demişlerdir. Şayet bir kimse sadece niyet yapmış olsa ancak telbiye lafızlarından birisini zikretmeyenin durumu, namaza kalben başlayıp ancak niyeti zikretmeden tekbirle namaza girenin durumuna benzetilmiştir. Mîkât'a gelince ihram öncesinde telbiye getirmenin vâcip olduğu aktarılmıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe adına nakledilen görüşlerin karşı kaynaklar bakımından genel olarak doğrulandığı söylenebilir.

Hicr içerisinde tavafin geçerli olmadığı Ebû Hanîfe'nin bu hususta farklı görüşte olduğu ancak bu görüşün ne olduğunun zikredilmediği⁹¹², dört şavtı yapan kimsenin Mekke'de olduğu sürece diğer şavtları tamamlamasa kendine demin gerekli olduğu, vâcip tavaftan önce nafil tavaf yapmasının demi gerektirdiği⁹¹³, gücü yettiği halde binekle tavaf yapan kimsenin memleketine döndüğünde dem'i kesmesi gerektiği⁹¹⁴,

⁹⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/24, 34; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/347.

⁹⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/171.

⁹¹⁰ Semarkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/399.

⁹¹¹ Kâsânî, *Bedâiyu's-sanâî*, 2/161.

⁹¹² Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/241.

⁹¹³ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/242.

⁹¹⁴ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/247.

atfedilmiştir. Tavaf sırasında tertibin olmadığı⁹¹⁵ Arafat vakfesi sırasında cem'i-takdimin imamla birlikte yapılmasının terkedilemeyeceği⁹¹⁶ imamla birlik yapılmayan cem'in münferid olarak her vaktin vaktinde kılınacağı⁹¹⁷ nakledilmiştir. Zilkade ayının 29. gecesinde hava kapalı olduğunda zilhiccenin kameri görünmeyeceğinde 9. günde vakfe yapılır da durumun 10. gün olduğu ortaya çıkarsa bunun geçerli olduğu, görüşleri nispet edilmiştir.

Terviye gününde vakıf yaptıkları ortaya çıkmış olsa geçerli saydığı⁹¹⁸, Arafe vakfesini geceden bir an olmaksızın sadece gündüz yapana dem'gerektiği⁹¹⁹, Müzdelife'de gecelemeksizin bir an bulunsa (sabah öncesi ya da sorası) cem'i tehir ile namazlarını kıldıktan sonra ayrılması durumunda kendisine dem'in gerekmeyeceği belirtilmiştir. Müzdelife vakfesini kaçırana dem'in gerekmeyeceği, isfâr vaktine kadar vakfesini yapabileceği⁹²⁰ şeytan taşlamada taşların naslarda geçene uygun olarak yer cinsinden olması, gümüş ve dinar paraların taşlamada kullanılamayacağı⁹²¹ şeytan taşlamaya acele edilmesi zira peşinden kurban kesme vaktinin girmesi söz konusu olduğu,⁹²² atfen ifade etmiştir.

Hicrin Kâbe'ye dahil olup/olmadığı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Ezrakî, "Hz. İbrâhim hicri, Kâbe'nin yanı başında Hz. İsmâil'in koyunları için bir ağıl olarak inşa etmişti." demek suretiyle Kabe'nin yanında ve dışında bir mekâna işaret ettiği⁹²³, Hz. Peygamber'in, Hz. Âişe'ye; "Eğer kavmim küfür dönemine yakın bulunmamış olsaydı

⁹¹⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/251.

⁹¹⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/256.

⁹¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/16.

⁹¹⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/258.

⁹¹⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/259.

⁹²⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/263.

⁹²¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/264.

⁹²² Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/265.

⁹²³ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Aḥbâru Mekke ve mâcâ'e fihâ mine'l-âşâr*, thk. Rüşdî Sâlih Melhas (Beyrut: Dâru'l- Endelüs li'n-neşr, ts.), 1/ 64-65.

Kâbe'yi yıktırıp İbrâhim'in temelleri üzerine yeniden inşa ederdim"⁹²⁴ demesi sebebiyle hicr içerisinde yapılan tavafla ilgili farklı değerlendirmeler ileri sürülmüştür. Ancak mesele bağlamında Hanefi kaynaklarda tavafin hicrin dışından yapılması durumunda geçerli olacağı ifade edilmiştir.⁹²⁵ Tavaf yapmaya gücü yettiği halde binekle tavaf yapan kimsenin memleketine döndüğünde dem'i kesmesi gerektiği⁹²⁶, tavaflarla ilgili olarak ziyaret tavafinın üç, vedâ tavafinın dört şavtını eksik yapmaması durumunda, eksik tavafları yapmadığı sürece demin gerekli olduğu⁹²⁷ nakledilmiştir. Arafat vakfesi sırasında cem'i takdimin terkedilemeyeceği, Hanefi mezhebinde Arafat ve Müzdelife'de cem' yapıldığı⁹²⁸ vakfe yapıldıktan sonra vakfe yapılan günün 10. gün olduğu ortaya çıkarsa bunun geçerli olduğu, terviye gününde vakıf yaptıkları ortaya çıkmış olsa geçerli sayıldığı hususunda Hanefi mezhep kaynaklarında konu ile ilgili bir görüşe rastlayamadık. Şeytan taşlamada taşların naslarda geçtiği gibi yer cinsinden olması gerekmektedir. Belirtilen dışında gümüş, dinar paraların vb. eşyanın taşlamada kullanılamayacağı, belirtilen zaman içerisinde şeytan taşlamalarının yapılması gerektiği⁹²⁹ vb. değerlendirmeler yapılmıştır.

Hanefi mezhebinde Arafat ve Müzdelife'de cem' yapıldığı,⁹³⁰ vakfe yapıldıktan sonra vakfe yapılan günün 10. gün olduğu ortaya çıkarsa bunun geçerli olduğu belirtilmiştir. Terviye gününde vakıf yaptıkları ortaya çıkmış olsa geçerli sayıldığı hususunda Hanefi mezhep kaynaklarında konu ile ilgili bir görüşe rastlayamadık.

⁹²⁴ Buhârî, "Tesîru'l-Kur'an", 4484; Müslim, "Hacc", 69 (1333); Nesâî, "Menâsikü'l-Hacc", 2902.

⁹²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/11-12.

⁹²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/ 49

⁹²⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/224-254.

⁹²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/149.

⁹²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/21, 68.

⁹³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/149.

Taş, baş ve tıraş tertibinin bozulması durumunda cezanın gerekli olması⁹³¹ ifrad haccında kurban kesmeden önce tıraş olmakla bir şeyin gerekmediği⁹³² taşlamadan sonra ziyaret tavafından önce hanım ile ilişki yaşasa bu kişiye hedy ceza kurbanının gerektiği görüşü nispet edilmiştir. Arafat'ta vakfeden önce ilişki yaşaması durumunda bedene gerekeceği⁹³³ tıraş olmasının ve saç kısıltmasının mazereti varsa usturayı başında dolandırması⁹³⁴ kadınların saçlarının uç kısımlarından en az dörtte birine denk gelecek şekilde kesmeleri⁹³⁵, kıran haccı eda eden rivayet sebebiyle iki tavaf ile iki sa' yapması gerektiği⁹³⁶ atfedilmiştir. Şeytan taşlamaya ilk günün dışında zevalden sonra yürüyerek gidilmesi, zevaldan önce yapılan taşlamanın en geç bayramın üçüncü gününde yapılması⁹³⁷, Mina'da şeytan taşlamayı yapmak için geclemeyi terk etmekle bir şeyin gerekmediği⁹³⁸ gibi hususlar atfen ortaya konulmuştur.

Hanefî kaynaklarda, ilk dört şavtın farz olması sebebiyle yapılması gerektiği, bunu yapan kimsenin Mekke'de olduğu sürece diğer şavtları tamamlamasa kendine demin gerekli olduğu, gücü yettiği halde binekle tavaf yapan kimsenin memleketine döndüğünde dem' kesmesi gerektiği, söylenmiştir.⁹³⁹ Eksik yapılan tavafların vâcip olması yönüyle yerine getirilmemesi durumunda dem' gerektiği⁹⁴⁰ Arafat vakfesini geceden bir an olmaksızın sadece gündüz yapana dem' gerektiği⁹⁴¹ Müzdelife vakfesini kaçırana dem'in gerekmeyeceği, isfâr vaktine kadar vakfesini

⁹³¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/266.

⁹³² Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/267.

⁹³³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/268.

⁹³⁴ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/269.

⁹³⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/270.

⁹³⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/273.

⁹³⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/275.

⁹³⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/279.

⁹³⁹ Aynî, *el-Binâye*, 4/223.

⁹⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/47.

⁹⁴¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/1912; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/61.

yapabileceği⁹⁴² şeytan taşlamada taşların naslarda geçtiği gibi yer cinsinden olması, gümüş ve dinar paraların taşlamada kullanılamayacağı⁹⁴³ belirtilmiştir. Tertibinin bozulması durumunda cezanın gerekli olması⁹⁴⁴ ifrad hac yapan kimsenin tehallülünün kurbanına bağlı olmadığı⁹⁴⁵ Arafatta vakfeden önce eşinden başka biriyle ilişki yaşaması durumunda haccı fasid olacağı⁹⁴⁶ Arafat'tan sonra cinsel ilişkide bedene gerekeceği⁹⁴⁷ ifade edilmiştir. Tıraş olmama ve saçını kısaltmama mazereti varsa usturayı başında dolandırması, kadınların saçlarının uç kısımlarından en az dörtte birine denk gelecek şekilde kesmeleri,⁹⁴⁸ kıran ile ilgili rivayet gözetilerek çift tavaf ve say' yapması gerektiği, tertibinin bozulması durumunda cezanın gerekli olması gibi hususlar ifade edilmiştir.⁹⁴⁹

Kurban Bayramının birinci günü olduğu zaman kişinin başında hiç saç yoksa tıraş olanlara benzemek üzere usturayı başının üzerinde gezdirmesi gerektiği öne sürülmüştür. Zira sadece buna imkânı vardır. Yükümlülük ise imkâna göredir. Bilindiği gibi, dilsiz olan kişi, başlama(tahrime) tekbiri ve namaz esnasında kıraat ederken dudaklarını kımıldatmakla emrolunmaktadır. Bu, dilsiz için, konuşan kimsenin okuması yerindedir.⁹⁵⁰ İhramdan çıkmak için kadınların saçlarının uç kısımlarından en az dörtte birini abdest ve teyemmümde olduğu gibi olacak şekilde

⁹⁴² İbn Nüceym, *el- Bahru'r-râik*, 3/25.

⁹⁴³ Aynî, *el-Binâye*, 4/243.

⁹⁴⁴ Semarkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/416.

⁹⁴⁵ Kâsânî, *Bedâyi'u's-sanâyi*, 2/157,170.

⁹⁴⁶ Semarkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/429; Kâsânî, *Bedâyi'u's-sanâyi*, 2/215.

⁹⁴⁷ Kâsânî, *Bedâyi'u's-sanâyi*, 2/218.

⁹⁴⁸ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/270.

⁹⁴⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/490.

⁹⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/70; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/489.

kesmeleri⁹⁵¹ yeterli görülmüştür. Hanefiler dışındakiler ise, ilgili hadisle ihticac ederek kırân hacısı için tek tavaf ve sa'yin yeterli olduğunu savunmuşlardır.⁹⁵²

Mesele ile ilgili olarak Hz. Ali'nin, kırân hacısına “hacc ve umre için yüksek sesle telbiye ettiğinde, herbiri iki tavaf ve iki sa'y yap” diye tavsiyede bulunduğu belirtilmiştir.⁹⁵³ Şeytan taşlamayı Zilhiccenin 11. 12. ve 13. günlerinde zeval vaktinden önce yapmak doğru değildir. Mesele bağlamında mezhep imamaları arasında ittifak olduğu ifade edilmiştir. Çünkü Resulullah yalnızca zevalden sonra taşlamıştır. İnsanlara da şöyle demiştir; “*hac ibadetinin yapıış şeklini benden öğrenin.*”⁹⁵⁴ Günün ilk vakti daha kolay ve serin olmasına rağmen Hz. Peygamber taşlamayı şiddetli sıcak vakte yani zevale dek yapmamıştır. Bunu zeval öncesi taş atmanın meşru olduğuna delil olarak görmüşlerdir. Ebû Hanîfe, üçüncü gün zevalden önce Mina'dan ayrılmaya karar veren kimse için bugünün taşlamasını zevalden önce yapmasının caiz olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu şekilde bir niyeti olmayanın zevalden önce şeytan taşlamasının caiz olmayacağı ona atfen nakledilmiştir. Ayrıca dördüncü günle ilgili olarak ancak zevalden sonra taşlamanın yapılacağı, bununla birlikte zevalden önce taşlamanın yapılması durumunda bir görüşüne göre söz konusu bu taşlamanın caiz olacağı nakledilmiştir.⁹⁵⁵ Son günün taşlaması ile ilgili olarak Cabir hadisi esas alınarak Hz. Peygamber'in fiili istihbab olarak yorumlanmıştır. İlgili hadise göre Hz. Peygamber son günde zevalden önce Nefr yapmıştır. Dolayısıyla bu durum caiz ise son gün zevalden önce şeytan taşlama da caiz olarak değerlendirilmelidir şeklinde görüş ortaya konulmuştur.⁹⁵⁶

Başı kel ve mazereti olanlar için usturayı başının üzerinde dolandırmayla tıraşın gerçekleşeceği ifade edilmiştir. Karâfi, konu ile ilgili bir kaideyi esas alarak meseleyi açıklamıştır. Maksatların yokluğunda vesileye itibar edilmiş olur. Bu başlık altında

⁹⁵¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/490.

⁹⁵² Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/108.

⁹⁵³ Karâfi, *Zahîre*, 3/273; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/111.

⁹⁵⁴ Müslim, “Hac”, 310.

⁹⁵⁵ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 2/ 430.

⁹⁵⁶ Kâsânî, *Bedâiyü's-sanâyi'*, 2/138.

yapılan diğer atıfların Hanefi mezhebi kaynakları bakımından bütünlük arz ettiği tespit edilmiştir.

4.2.4. Haccın Çeşitleri

Karâfi konu ile ilgili olarak hac ve çeşitleri bağlamında bir kısım değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu minvalde mezhepler nezdinde en faziletli haccın hangisi olduğu tartışılmıştır. Ebû Hanîfe'nin Kıran haccı'nın en faziletli olduğunu söylediğini belirtmiştir.⁹⁵⁷ Bir Ramazan ayı içerisinde oruçla ilgili olarak birden fazla kefareti gerektiren bir fiil işlendiğinde hepsi için bir kefaretin yeterli olduğu gibi⁹⁵⁸ Kıran haccında da bunun gibi kefaretlerin sadece kıran haccı için geçerli olacağı belirtilmiştir. Zira sonradan umreyi hac ile birleştirdiğinde bu durumda Kıran Haccı olduğu,⁹⁵⁹ Mekkî olana Kıran ve Temattu' haccı yapmanın sahih olmayacağı⁹⁶⁰ atfedilmiştir. Haram bölgesinin, mîkâtтан harem sınırlarına kadar olduğu⁹⁶¹, velisinin ihrama girdirmesiyle çocuğun ihramlı olamayacağı⁹⁶² gibi birçok hususta atıf yapılmıştır.

Mezhepler nezdinde en faziletli haccın hangisi olduğu rivayetler bağlamında tartışılmıştır. Ebû Hanîfe, Kıran haccının içerisinde devamlılığı barındırması sebebiyle en faziletlisi olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶³ Bu bağlamda kıran haccının temettu haccından, ifrad haccının da temettü haccından daha faziletli olduğunu belirtmiştir. Mesele üzerinde yapılan değerlendirmelerde kıran haccı yapan kimsenin hem umre hem de hac ihramını birleştirdiği nakledilmiştir.⁹⁶⁴ Ayrıca ⁹⁶⁵ Mekkî olana kıran ve

⁹⁵⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/286.

⁹⁵⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/288.

⁹⁵⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/289.

⁹⁶⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/291.

⁹⁶¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/292.

⁹⁶² Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/297.

⁹⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/26; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/446.

⁹⁶⁴ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 2/465; Semarkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/413; Kâsânî, *Bedâiyu's-sanâyi'*, 2/174.

⁹⁶⁵ Karâfi, *Zahîre*, 3/289.

temettu' haccının sahih olmayacağı, velisinin ihrama girdirmesiyle çocuğun ihramlı olmayacağı hususlarda görüşler belirtilmiştir.⁹⁶⁶ Ramazan ayı içerisinde oruçla ilgili olarak birden fazla kefareti gerektiren bir fiil aynı mecliste tekrar olarak işlendiğinde hepsi için bir kefaretin yeterli olduğu gibi Kıran Hacı içerisinde kefareti gerektiren fiiller için tek kefaretin yerine getirilmesinin yeterli olacağı aktarılmıştır.⁹⁶⁷ Mekkî olana Kıran ve Temattu' haccı yapmanın sahih olmayacağı belirtilmiştir. Mekkî olan Temettu veya Kıran haccı yapması durumunda kendisine dem' gerekir. Söz konusu bu dem', cinayet dem'i olarak adlandırılıp kesmekle sorumlu olanın söz konusu etten yiyemeyeceği⁹⁶⁸ nakledilmiştir. Mekkî olanın aynı şekilde bu iki haccı yapamayacağı, zira yapılan umrelerin zaman olarak hac aylarına⁹⁶⁹ denk geldiği⁹⁷⁰ kaydedilmiştir. Harem bölgesinden olan insanların Temettü ve Kıran Haccı yapamayacağı, özellikle Temettü haccı yapmış olsa bunun sayılmayacağı ve yapanın dem'i yerine getirmeyeceği fakat bu fiili ile isâet ettiği kaynaklarda ifade edilmiştir.⁹⁷¹ Velisinin ihrama girdirmesiyle çocuğun ihramlı olmayacağı hususu ile ilgili hadisin eğitim ve çocuğu ibâdetlere alıştırma bağlamında alınması gerektiği söylenmiştir. Bunun aksine çocuğun ibadet ile sorumlu olmadığı halbuki ihramın ibadetin bir kısmı olduğu⁹⁷² başka bir görüşe göre bu haccın i'tibari ve temrin amaçlı olduğu⁹⁷³ nakledilmiştir. Bazı ulema ihrama girmenin mîkât sınırlarının dışında da olabileceğini ifade etmiş olsalar da Ebû Hanîfe'ye göre Harem bölgesinin, mîkâttan harem sınırlarına kadar olduğu, dolayısıyla haccı mîkâta geldiğinde orada ihrama girmesinin vâcib olduğu atfen ortaya konulmuştur.⁹⁷⁴

⁹⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/26; İbnü'l-Hümmâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/446.

⁹⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/78,93, 124; İbnü'l-Hümmâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/337, 3/28.

⁹⁶⁸ İbnü'l-Hümmâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/11.

⁹⁶⁹ el-Bakara 2/197.

⁹⁷⁰ Kâsânî, *Bedâiyu's-sanâyi*, 2/169.

⁹⁷¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't -Tahâvî*, 2/503.

⁹⁷² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't -Tahâvî*, 2/502.

⁹⁷³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/1973.

⁹⁷⁴ Ebû'l-Hasen Rûknü'lislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*,

4.2.5. İhram Yasakları

Karâfi bu hususla ilgili olarak dikişli elbisenin ne olduğu, bu elbisenin nasıl tanımladığı üzerinde bir kısım değerlendirmeler yapmıştır. Bu bağlamda ihram üzerine alınacak harici kıyafetlerin, muhrimin omuzlarını ve kollarını içine almayacak şekilde omuzların üzerinden sırtının üzerine gelecek şekilde kullanılacağını aktarmıştır. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlere göre, bu durumda elbiseyi sırtına yayabileceği, kadınların huffeyn ve şalvar türü elbise giyemeyeceği, giyilen elbisenin ihram mahzuratı olabilmesi için bir tam gün ya da gece süreyle insanın üzerinde bulunması⁹⁷⁵ gerekmektedir. Ayak parmaklarının dışarı çıktığı terliklere cevaz verdiği⁹⁷⁶, muhrimin başının bir kısmını ya da tamamını çamurla kaplasa bir şey gerekmediği zira cezanın terettübü ancak uzvun tamamını kapsaması halinde olacağı⁹⁷⁷, kişinin başında ücret ya da ücretsiz bir şey taşıması sebebiyle korunduğundan ihram yasağı işlediği⁹⁷⁸ atfen belirtilmiştir.

İhram esnasında dikişli elbise ve iç çamaşırı türü giyim eşyası giymek, başı kısmen veya tamamen örtmek, çorap ya da topukları ve üstü kapalı ayakkabı giymek sadece erkeklere yönelik bir yasaktır. Ayakları büyük ölçüde dışarıda bırakan ve ön tarafı kapalı olmayan terlik dikişli de olsa giyilebilir. Çünkü ihramlı erkeklere yasak olan dikiş değil dikişli elbisedir. Ayrıca yamalı veya kenarı dikişle toplanmış izâr⁹⁷⁹ ve ridâ giymekte de sakınca yoktur. Aynı şekilde ceket, palto gibi kıyafetleri kollarını geçirmeden omuza almak câizdir. İhram kıyafetinin uçlarını bağlamak ya da iğne ile tutturmak genel olarak mekruh görülmüştür. Şemsiye kullanmak genelde câiz kabul edilmiştir.

thk. Muhami Doktor Salahaddin Nahi, (Beyrut: Daru'l-Furkan, 1984/1404), 1/ 206.

⁹⁷⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/304.

⁹⁷⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/305.

⁹⁷⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/307.

⁹⁷⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/308.

⁹⁷⁹ Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 277.

*Kadınlar ihramda iken yüzlerini kapatmamaları şartıyla her türlü elbise giyebilirler.*⁹⁸⁰

İhramlı kişi başında ücret ya da ücretsiz bir şey taşıması dolayısıyla korunma manası taşıması halinde ihram yasağı işlediği hususunda kaynaklarında yaptığımız araştırmada yeterli bir veriye ulaşamadık.

İhramlı kimsenin gerek kendisi gerekse ücret karşılığı başkasının eşyasını taşıması sebebiyle ihram yasağı işlendiği belirtilmiştir. Karâfi, bu hususta kendi mezhep görüşünü detaylı bir şekilde ortaya koymuştur. Konu ile ilgili Hanefi kaynaklarında değerlendirme bulunamamıştır.

Ebû Hanîfe'nin, ihramlı olanın, olmayanın saçlarını kesemeyeceği⁹⁸¹ zarurete binaen muhrim kimse hacamat yerini veya başını tıraş etmesi için birisini çağırdığında yapmış olsa, ancak başında bir canlıya zarar verdiğinden eminse bu kimsenin av hayvanlarının kılını tıraş etmiş gibi sadaka vereceği⁹⁸² görüşünde olduğu belirtilmiştir. Kaynatmak suretiyle elbise yıkandıktan sonra üzerinde kokunun bulunmasının zarar vermeyeceği,⁹⁸³ bir elde beş tırnağın kesilmesi halinde fidyenin vâcib olacağı⁹⁸⁴ ifade edilmiştir.

Hanefî kaynaklarında ihramlı olan kimsenin ihramsız olanın saçlarını tıraş ettiğinde sadaka vereceği belirtilmiştir. Mesele bağlamında tırnak kesmenin de aynı şekilde caza gerektirdiği ifade edilmiştir.⁹⁸⁵ Zaruret olmaksızın muhrimin, ihramsızın saçını kesmesi halinde dem' cezasını yerine getirmesi, bir zarurete binaen kesmesi durumunda dilediği miktarca kefâret ödemesi gerektiği ortaya konulmuştur.⁹⁸⁶ Hanefiler bu durumu şu şekilde izah etmeye çalışmışlardır. Muhrimin bedeninde

⁹⁸⁰ Kâsânî, *Bedâ'î*, 2/161-172, 183-209; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/8-40-52-76; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/337-350.

⁹⁸¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/309.

⁹⁸² Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/310.

⁹⁸³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/310.

⁹⁸⁴ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/313.

⁹⁸⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 2/432.

⁹⁸⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't -Tahâvî*, 2/561.

kendiliğinden biten şeyleri kesmesi ihram yasaklarındandır. Dolayısıyla ihramlı, kendisinde bu şeyleri gidermekten yasaklandığı gibi, başkasının bedeninden gidermekten de menedilmiştir. Aslında bu durum av hayvanını öldürme fiiline benzemektedir. Zira muhrim kendi av hayvanını öldürdüğü zaman ihram yasağı işlemiş olacağı gibi, başkasının avını öldürdüğünde de ihram yasaklarından birisini işlemiş olmaktadır.⁹⁸⁷

Zarurete binaen muhrim kimse hacamat yerini kesmesi/delmesi veya başını tıraş etmesi için birisini çağırrsa o kimse de bunu yerine getirse ancak başındaki bir canlıya zarar verdiğinden eminse bu kimsenin av hayvanlarının kılını tıraş etmiş gibi sadaka vereceği, ayrıca başı tıraş edilen ihramlının, bu ceza kurbanını başını tıraş edene tazmin ettiremeyeceği nakledilmiştir. Bazı âlimler ihramlının söz konusu ceza ile karşılaşmasına sebep olan bu kişinin tazminle sorumlu tutulacağını belirtmişlerdir. Fakat Hanefî fıkıhçılar tazmin sorumluluğunun olmayacağını belirtmişlerdir.⁹⁸⁸

Bir kimse ihramdan önce kokulanır ve yağlanır, sonra bunun kokusu ihramlıyken duyulursa, ihrama zarar vermez. İhram öncesi giysilerini buhurlayıp niyet ettikten sonra buhurlu giyinenler için bir şeyin gerekmeyeceği nakledilmiştir. Bu husus ile ilgili olarak Hişam (rh.a.)'ın aktardığına göre; ihramlı kimse buhurlanan bir eve girse, orada uzun süre kalsa, hatta buhur kokusu ihram elbisesine sinse, ihramlıya hiçbir şey gerekmez. Halbuki ihrama niyet ettikten sonra elbiselerine buhur yaparsa ceza gerekir. Çünkü buhuru evde yaparsa, kokunun bizzat kendisi ne elbisesine ne de bedenine sinmektedir. Yalnız güzel koku duymuş olmaktadır. Yani sadece elbiselerine buhur kokusu sürdüğünde kokusu elbiselerine sinmiş olmaktadır. Buhur ihrama niyet etmeden önce ise, bu durumda bizzat koku kullanması bile yasaklanmış değildir. Sadece ihramlıda önceden sinen kokunun eseri kalmış olmaktadır.⁹⁸⁹

⁹⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/72-73; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/37.

⁹⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/74.

⁹⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/71, 23; Kâsânî, *Bedâiyu's-sanâyi'*, 2/191.

Karâfi, Harem sınırları içerisinde, hadiste⁹⁹⁰ sayılan beş hayvan dışında kurdun öldürülmesi durumunda cezanın olmayacağı⁹⁹¹ ihramlı olanın yırtıcı hayvanlar kendilerine ilk hamleyi yapmadıkları müddetçe öldürülemeyeceği, yavrularına zarar verilmeyeceği⁹⁹², avlanan hayvanın sütünü alırsa aldığı kadarını tazmin edeceği⁹⁹³, av yaralı olarak kurtulması durumunda cezasını yerine getireceği⁹⁹⁴ gibi atıflar yapmıştır. Muhrim efendinin, kölesini azmettirme yoluyla bir hayvanı öldürse, köle de ihramlı ise her ikisine de cezanın gerekli olduğu, köle muhrim değilse, sadece azmettirenin ceza alacağı⁹⁹⁵ birkaç muhrimin bir av hayvanını katletmesi sebebiyle her birine tam bir cezanın terettüp ettiği,⁹⁹⁶ görüşleri nispet edilmiştir. Harem sınırı olsun Hil sınırı olsun av hayvanının Harem sınırları içerisinde zarar görmesi durumunda cezanın yapan kimseye olacağı,⁹⁹⁷ av hayvanının bir kısmı Harem bir kısmı Hil sınırında olsa iki şekilde değerlendirilir. İhramlının Mekke’de, ihramsızın ise Harem sınırları içerisinde güvercin yumurtasına zarar vermiş olsa annesinin diyetinin kıymetini vereceği⁹⁹⁸ kene vb. haşerelerin binek hayvanından temizlenmesini tecviz ettiği, başı bitlenmesi durumunda yıkaması ya da dişli tarakla başından bunların dökmesine cevaz verdiği atfen belirtilmiştir. Avladığı hayvanın cezasını ödedikten sonra ondan yemesi durumunda ayrıca yediğinin kıymetini tasadduk etmesi gerektiği⁹⁹⁹, başkasının avının etinden yemekle bir şeyin gerekli olmadığı¹⁰⁰⁰, ihram cezası ile ilgili olarak kıymetinin

⁹⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/459.

⁹⁹¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/315.

⁹⁹² Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/315-316.

⁹⁹³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/317.

⁹⁹⁴ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/318.

⁹⁹⁵ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/319.

⁹⁹⁶ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/320.

⁹⁹⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/322.

⁹⁹⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/325.

⁹⁹⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/328.

¹⁰⁰⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/329.

verilmesini ve bunun bunu birkaç yönden değerlendirmenin mümkün olduğu şeklinde birçok hususta görüş atfen ortaya konulmuştur.¹⁰⁰¹

Alimler arasındaki yaygın görüşe göre; Mekke ve alemlerle sınırlı çevresi Allah tarafından harem kılınmıştır. Nitekim Kur'an'da, "Biz onları, kendi katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürünlerinin toplanıp getirildiği, güvenli, dokunulmaz bir yere yerleştirmedik mi?"¹⁰⁰² Peygamber "Harem'de karga, çaylak, akrep, fare, yılan ve saldırgan köpek gibi zararlıların öldürülmesine izin vermiştir".¹⁰⁰³ Buyurulmuştur.

Harem sınırları içindeki ihramlı-ihramsız herkesi kapsayan avlanma yasağı sadece yabani kara avlarıyla ilgilidir. Hanefilere göre eti yenmeyenler hayvanlar da ihram yasağı kapsamındadır. Yasağı yok sayarak avlanan kişiler, iki adil kişinin tespit edeceği ücreti fidye olarak fakirlere verirler. Harem sınırları içerisinde hadiste sayılan beş hayvan ve kurdun öldürülmesi durumunda da cezanın olmayacağı ifade edilmiştir. Zira bu hayvanlar ihtiyaç bulunmadığı belirtilmiştir.¹⁰⁰⁴ Av hayvanın sütü ile ilgili olarak muhrimin av hayvanı satması veya satın almasının bâtıl olduğu aktarılmıştır. Ancak av hayvanını sütünün alınması, satılması meselesi bağlamında farklı görüşlerin olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁰⁵ İhramlı kimse tarafından av hayvanının sütü alınmış olsa kıymetini tazmin etmekle sorumlu olur. Zira av hayvanının cüzü olan sütü kül yerine geçer, şeklinde değerlendirmişlerdir.¹⁰⁰⁶ Av hayvanını vurmak için atılan oku ona isabet edip kendisinde yara izi bulunmaz ise ceza olarak bir şeyin gerekli olmadığı aktarılmıştır. Ancak isabet eden ok vb. av araçları hayvanda yara ve hasar meydana getirirse hayvanın öldüğüne ya da yaşadığına dair bilgi olmaksızın kayıp olsa da hayvanda meydana gelen noksanlık ölçüsünde tazminin gerekli olduğu

¹⁰⁰¹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/330.

¹⁰⁰² el-Kasas, 28/57.

¹⁰⁰³ Buhârî, "Ceza", 1828; Müslim, "Hacc", 1198; Dârimî, "Menâsik", 1857.

¹⁰⁰⁴ Aynî, *el-Binâye*, 4/372; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/67.

¹⁰⁰⁵ Aynî, *Mihnetü's-Sülûk*, 328.

¹⁰⁰⁶ Abdurrahman bin Muhammed bin Suleyman El- Meduvvü bi Şeyhizâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, (y.y.: Dâru'l-İhyâü't-türâsî'l-Arabî, ts.), 1/299.

söylenmiştir.¹⁰⁰⁷ Muhrim efendisinin, kölesini azmettirmesi yoluyla bir hayvanı öldürse, ihramlı ise her ikisine de cezanın gerekli olduğu, köle, muhrim değilse sadece azmettirenin ceza alacağı, birkaç muhrim bir av hayvanını katlederse her birine tam bir cezanın terettüp edeceği nakledilmiştir.¹⁰⁰⁸ Bacaklarının bir kısmı Harem'de bir kısmı Harem dışında olan bir ceylanı, Harem'deki ihramsız birisi, öldürse, kendisine ceza gerekir. O hayvanı yemek mekruhtur. Çünkü onun ayakta duruşu, bacakları sayesinde. Onun Harem'deki bacaklarına baktığımızda Haremin avı olması gerekir. Bu yön tercih edilir. Çünkü yasaklık ve haramlık yönü, din hakkı içindir. Eğer bu hayvanın bacakları Hill'de başı Harem'de olursa yenilmesinde sakınca yoktur. Çünkü o, helal bölgenin avıdır ve ayakta duruşu, ayakları sayesinde. Denildi ki, bu hüküm hayvanın ayakta olması durumundadır. Ama uyumakta ise bununla önceki mesele arasında fark yoktur. Çünkü onun uyurken yere tutunması tüm bedeni iledir. Onun bir kısmı Harem bölgesinde gerçekleşince avın Harem sınırları içerisinde yapıldığı kabul edilmiş olur.¹⁰⁰⁹

Harem sınırı olsun Hil sınırı olsun av hayvanının Harem sınırları içerisinde zarar görmesi durumunda cezanın yapan kimsenin sorumluluğunda olduğu nakledilmiştir.¹⁰¹⁰ Bununla ilgili olarak bir kimse muhrimken bir av yaptığında ihramdan çıkmış olsa da bunun cezasını yerine getirmesi lazımdır. Ancak ihramsız iken av yaptıktan sonra ihrama girmiş olsa bu kimseye bir şey gerekmeyeceği ifade edilmiştir.¹⁰¹¹ İster Harem bölgesi içinde isterse dışında olsun, harem sınırlarında işlenen cinayetin sahibi, yardımcısı ceza ile muhatap olurlar.¹⁰¹²

Muhrim Mekke'de mukim ise Harem sınırları içerisinde güvercin yumurtasına zarar vermesi durumunda güvercinin diyetinin kıymetini vermesi gerektiği zira söz konusu yumurtanın ilerde onun yerine geçeceği belirtilmiştir. Böyle olunca güvercinin

¹⁰⁰⁷ Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 2/442; Kâsânî, *Bedâiyu's-sanâiyî*, 2/205.

¹⁰⁰⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/72; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/30.

¹⁰⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/26.

¹⁰¹⁰ Aynî, *el-Binâye*, 3/92.

¹⁰¹¹ Aynî, *el-Binâye*, 13/159; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 10/270.

¹⁰¹² el-Mâide, 5/95-96.

yumurtası hedeflenen av yerinde görülmüştür.¹⁰¹³ Kene vb. haşerelerin binek hayvanından temizlenmesini tecviz ettiği, başı bitlenmesi durumunda yıkaması ya da dişli tarakla başından bunların dökmesine cevaz verdiği,¹⁰¹⁴ avladığı hayvanın cezasını ödedikten sonra ondan yemesi durumunda ayrıca yediğinin kıymetini tasadduk etmek gerektiği hususu ile ilgili şöyle denmiştir: İhramlı cezasını yerine getirse, sonra (o avdan) da yese; Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre ihramlının av etinden yediğinin değerini vermesi vâciptir. Bu avı başkası öldürmüştse yediği şeylerde ona hiçbir şey gerekmez denmiştir. Ebû Yusuf ve Muhammed ona istiğfar etmekten başka hiçbir şey gerekmez demiştir. Onların delili şudur: İhramlının avı, ölü hayvan eti ya da mecusunin kestiği hayvan eti gibidir. Ölü hayvan etini yemek istiğfar etmekten başka bir şey gerektirmez.¹⁰¹⁵ İhramsız birisinin yapmış olduğu av etinden ihramlı olanın yemesi ile bir şeyin gerekli olmadığı ifade edilmiştir.¹⁰¹⁶ Ancak yapılan avın Harem sınırları içerisinde olması durumunda bununla ilgili olarak avın durumuna göre çeşitli cezaların olabileceği¹⁰¹⁷, örnek olarak hayvanın yumurtalarını kırmış olsa değerini ödemesinin vâcip olduğu nakledilmiştir. Kırılan yumurtalardan ölü civciv çıkması durumunda söz konusu yavrunun diri olarak değerinin ödenmesi gerekir.¹⁰¹⁸

Hacda av, itlafa sebebiyet verme cezaları ile ilgili olarak bir kısım fûru' meseleler nakledilmiştir. Mekke'de yabani olsun evcil olsun, Hil bölgesinden oraya giren av hayvanını kesmenin yasak olduğu, zira Harem içerisinde ihramlı olduğuna kıyasen zarar veremeyeceği¹⁰¹⁹ insanların Harem sınırlarında hurma vb. ağaçların bitkilerin kesilmesi durumunda bir şeyin gerekli olmadığı¹⁰²⁰, ilaç için yeryüzünde bulun

¹⁰¹³ Aynî, *el-Binâye*, 4/390; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/80-81.

¹⁰¹⁴ Kâsânî, *Bedâiyu's-sanâyi'*, 2/196.

¹⁰¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/86.

¹⁰¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/87.

¹⁰¹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/97.

¹⁰¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/87-88.

¹⁰¹⁹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/336.

¹⁰²⁰ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/337.

bitkilerin koparılamayacağı Medine haremının ağaçlarının kesilemeyeceği aktarılmıştır.¹⁰²¹

Bir kimse avı harem bölgesinden çıkarıp Hil bölgesinde kesse kendisine ceza gerekir. Çünkü o hayvan Haremde güvende idi. Bu güvenlik, o kişinin onu yakalayıp dışarı çıkarması ile yok oldu. Dinen o avı güvende olduğu yere geri getirmek ve oraya salıvermek gerekir. Kişi, hayvanı kesmekle bunu yapma imkânını kaybetmiştir. Öyle olunca, ona ceza gerekir. Bu, hayvanı yemekten daha iyidir. Ama av hayvanı Harem'de kesilirse onu yemek haramdır. Çünkü o, kesildiği zaman harem avı idi. Harem'in avını kesmek de dinen kesim değil onu öldürmek anlamına gelmektedir.¹⁰²²

İnsan eliyle yetiştirilen ağaç ve bitki türlerinin kesilmesi noktasında bir sakınca yoktur. Ancak harem bölgesinde kendiliğinden biten bitkilerinin koparılması cezayı gerektirmektedir.¹⁰²³ Harem ağaçlarının haramlığı, harem avının haramlığı gibidir. Çünkü harem avları, haremdeki ağaçlara sığır. Onların gölgesinde gölgelenir. Yuvalarını da bu ağaçların dalları üzerinde yaparlar. Harem avını telef eden kimseye, bunun bedelini ödemesi vâcip olduğu gibi, ağacını kesen kimseye de o ağacın bedeli vâcip olur. Harem ağaçları, insanların yetiştirdikleri ağaçlar olmayıp kendiliğinden bitenlerdir. İnsanların kendi elleriyle diktiği ağaçlar, kendiliğinden yetişmiş olsa da bunlarda harem yasağı yoktur. Çünkü insanlar, Peygamberden günümüze kadar hiçbir kimsenin yadırgaması ve engellemesi olmaksızın haremde ekip biçmektedirler.¹⁰²⁴ Bölge insanların dikme adeti olmadığı ağaçlara gelince, bunu insan diktiği zaman ağacın kesilmesinde yine hiçbir ceza yoktur. Çünkü bu ağaç o kişinin kendi mülküdür. Bir avı helâl bölgede avlayan kişi onu hareme soksa sonra tekrar helal bölgeye çıkarsa ve orada kesse ona da ceza gerekir. Bu hayvanı yememek yemekten daha iyidir. Çünkü onu hareme sokunca artık harem avı olmuştur. Bununla eskiden beri haremde olan

¹⁰²¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/338.

¹⁰²² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/223.

¹⁰²³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/2085; Aynî, *Mihnetü's-Sülûk*, 327.

¹⁰²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/103.

av eşittir. Her iki durumda da av hayvanını yakalayan kişiye cezanın gerekmesi buna delildir.¹⁰²⁵

Karâfî, inzal olmaksızın cinsel organın ferce girmesinin, çeşitli yollardan istimta‘ile inzalin, hac ve umreyi ifsada uğratacağını ancak, Ebû Hanîfe bu hususta inzalin cinsel ilişkiye kasıt olacağı görüşünde olduğunu nakletmiştir.¹⁰²⁶ Kaza haccı için önceki mîkâtta daha uzaktaki mîkâta gitmesi gerektiği, umre kazası için ise en yakın Hil sınırında ihrama girmesi gerektiği,¹⁰²⁷ bir kimse haccın ifsat ettikten sonra başka mahzur fiil işlemeye devam etse cezanın tek olduğu¹⁰²⁸ başını, sakalını vb. azaların azalarının tamamını kapsayacak şekilde vücudunu kınayla boyaması halinde fidye vermesi gerektiği¹⁰²⁹ hususunda bir kısım görüşler nakledilmiştir.

Hac için ihrama girdikten sonra ve Arafat vakfesinden önce cinsel ilişkinin haccı fâsid kılacağı hususunda fakihler görüş birliği içindedir. Vakfeden sonra, fakat tıraş olup ihramdan tam çıkmadan önceki ilişki de Hanefî mezhebinin dışındaki diğer üç mezhebe göre haccı fâsid kılar. Hanefî mezhebine göre bu durumda hac fasit olmamakla beraber ceza kurbanı olarak bir bedene¹⁰³⁰ kesme, cinsel ilişkiye davetiye çıkaracak, teşvik edebilecek durumlarda ise dem’ olarak bir koyun kesilmesi gerektiği aktarılmıştır.¹⁰³¹

Hanefîlerin bu görüşü, Hz. Peygamber’in “Hac Arafat’tır” hadisinden hareketle şartlarına uygun olarak Arafat vakfesini eda eden bir kimsenin haccının esasen tamam olduğu manasına dayandırılmaktadır. Bedene cezası için İbn Abbas’tan gelen bir rivayet esas alınmaktadır.¹⁰³² Bir kimse Mekke’ye ihramsız girse, onun üzerine hac

¹⁰²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/24.

¹⁰²⁶ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/340.

¹⁰²⁷ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/341.

¹⁰²⁸ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/342.

¹⁰²⁹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/345.

¹⁰³⁰ Kâsânî, *Bedâiyu’s-sanâyi’*, 2/161-172, 183-209; Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/8-40, 52-76; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 2/337-350.

¹⁰³¹ Aynî, *el-Binâye*, 4/348.

¹⁰³² Tirmizi, “Hacc”, 57 (889); İbn Mâce, “Menâsik”, 57 (3015); Nesâî, “Menâsik”, 3016.

veya umre vâcib olsa, o da bir yıl sonra ilk mîkâdın dışında, kendisine yakın bir mîkâta telbiye getirse, bu haccı geçerli olur ve ona hiçbir şey gerekmez. Çünkü o birinci yıl bu mikâttan ihrama girseydi, Mekke'ye girdiğinde kendisi için gerekli olan ihram geçerli olurdu. Hâkim eş-Şehîd, bunu ilk mîkâta dönme gibi kabul etmiştir. İkinci yıl da bu mîkâta geldiği takdirde böyledir. Çünkü bir mikâta varan kişinin hükmü, bu mîkât halkı gibidir. Yani bu mîkattan ihrama girmek zorunda olan kişi gibidir.¹⁰³³ Ebû Hanîfe muayyen mîkâtı olan şehir halkının başka mikattan ihrama girmesini caiz görmemiştir. Bunu yaptığı zaman kendisine dem gerekeceğini ifade etmişlerdir.¹⁰³⁴ Haccını ifsad ettikten sonra başka mahzur fiilleri işlemeye devam eden kimse için cezanın tek olduğu belirtilmiştir.¹⁰³⁵

İhramlı başını ve sakalını güzel kokulu hitmî otuyla yıkarsa, Ebû Hanîfe'ye göre ceza kurbanı gerekir. Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre sadaka cezası gerekir. Çünkü hitmî, koku değildir. Bilakis başını yıkadığı eşnan otu adı verilen sabun otlarına benzeyen bir ottur. Ancak hitmî otu, böcekleri öldürür. Bunun için de sadaka cezası gerekir.¹⁰³⁶

4.2.6. Fidyeye Cezası

Karâfi, fidye olarak terettüp eden cezalar ile ilgili olarak koku sürünmenin ölçüsü, dikişli elbise giyinmenin süresi, tefes diye ifade edilen fiilin ölçüsü gibi hususlarda bir kısım değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu konu ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'ye fidye deminin Arafat'tan önce Harem bölgesinde kesilmesi gerektiği,¹⁰³⁷ fidyenin bir miskine verilebileceği, cinsel ilişkiden sonra tekrar ilişki yaşaması ve ihramdan çıktığını zannederek cinsel ilişki yaşaması gibi durumlarda tek fidyenin dem' yerine geçeceği görüşü nispet edilmiştir. Ancak bunları ihramdan çıktığını bilerek yapması halinde iki demin gerekli olacağı, birincisinde bedene, birincinin kefareti yerine getirilsin ya da getirilmesin ikincisinde koyun dem'i gerekli olduğu,¹⁰³⁸ fidye cezasını

¹⁰³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/174.

¹⁰³⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, c. 2/342; Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 1/304

¹⁰³⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/10

¹⁰³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/125.

¹⁰³⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/347.

¹⁰³⁸ Karâfi, *ez-Zahîr*, 3/348.

gerektiren durumların farklı meclislerde meydana gelmesi ile cezanın da tekrar edeceği gibi hususlarda görüşler nakledilmiştir.¹⁰³⁹

İhram yasakları kapsamındaki fiillerden birini unutarak veya baskı altında işleyen kimsenin, kefâret olarak bir bedel ödemesi gerekir. Kur'ân-ı Kerîm'de¹⁰⁴⁰ "fidye" olarak nitelendirilen bu kefâret türü için şöyle denilmektedir. İhram yasağının ihlâli halinde fidye olarak tutulacak oruç fakihlerin büyük çoğunluğuna göre üç gün olup bu orucun peş peşe tutulması şart değildir. Âyette geçen "sadaka" bir fakiri bir gün için doyuracak kadar gıda maddesi şeklinde anlaşılmış olup bunun miktarı çoğunluğun görüşüne göre bir veya iki müdd¹⁰⁴¹ buğday, bazı fakihlere göre ise fitre miktarıdır. Ancak ihramda iken vuku bulan bazı küçük ihlâller karşılığında daha az miktarda ödenen sadakaların da fidye olarak anıldığı görülür. Âyette zikredilen kurbandan (nüçük) maksat küçükbaş hayvanın kurban edilmesidir. İhramlının bazı ağır ihlâllerde ceza olarak kesmesi icap eden büyükbaş hayvan da geniş anlamda fidye kavramıyla ifade edilir.¹⁰⁴²

Hanefî mezhebi içerisinde cinsel ilişkiden sonra aynı mahalde tekrar ilişki yaşanması, ihramdan çıkıldığı düşünülerek cinsel ilişki yaşaması gibi durumlarda istihsânen tek fidye dem kesmek gerektiği, ihram ihlali olarak belirtilmiştir.¹⁰⁴³ Ancak cinsel ilişkiden sonra farklı mekanlarda tekrar ilişki yaşanması durumunda kendisine iki dem'in gerekli olacağı ifade edilmiştir.¹⁰⁴⁴

Özür durumunda ihram mahzûratı işlendiğinde cezanın nasıl uygulanacağı noktasında farklı görüşler oluşmuştur. Karâfî ilk olarak konu ile ilgili ayet¹⁰⁴⁵ açısından bazı

¹⁰³⁹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/349.

¹⁰⁴⁰ el-Bakara 2/196.

¹⁰⁴¹ Iraklılara göre iki ritli Irakî miktarı, Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 412.

¹⁰⁴² Kâsânî, *Bedâiyu's-sanâyi'*, 2/183; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/354-360; 3/24-107;

İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/421-428, 543-590.

¹⁰⁴³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/217.

¹⁰⁴⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/218

¹⁰⁴⁵ el-Bakara 2/196.

değerlendirmeler yapmıştır. Ayette geçen ^أ ifadesini tahyir olarak değerlendirileceğini belirtmiştir. Ayrıca Muvatta'da¹⁰⁴⁶ geçen hadiste K'ab b. 'ucre'nin ihramlı iken mazereti sebebiyle başını tıraş ettiğinde, Hz. Peygamber ona oruç tutmasını, altı miskini doyurmasını ve kurban kesmesini, bunlardan birini yaptığında yeterli olacağı, diğer iki şeyi yapmasına gerek kalmayacağını belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu kimsenin kurban kesmesi gerektiğine aynı hadis ile ihticac etmek suretiyle hüküm verdiğini belirten Karâfi, bazı itirazlarda bulunmuştur. Bu hususta Ebu Davud hadisiyle ihticac eden Ebû Hanîfe, böyle birisinin demü'l-fıdye denilen cezayı yerine getirmesi gerektiğini söylemiştir. Karâfi, buna cevap olarak ilgili hadisin sıhhat yönünden reddedildiğini ya da söz konusu hadisteki talebin istihbabı kastetmiş olma ihtimalinden bahsetmiştir. Konu kapsamında aynı hadisin benzeri denilebilecek bir hadis ile farklı hükümlerin serdedildiği görülmektedir.

4.2.7. Kurban Cezası

Hac esnasında muhsar durumu sebebiyle Ebû Hanîfe'ye göre kurban cezasının üç gün tutulacağı, oruca ve hacca kıyasla umre ihramına girildiği andan başlayabileceği¹⁰⁴⁷, aynı şekilde eda edilecek hedyin ilgili ayet¹⁰⁴⁸ dikkate alınarak harem bölgesinde kesilmesinin şart olduğu¹⁰⁴⁹ kaydedilmiştir. Oruca başladıktan sonra hedy kesme imkanını bulması halinde yerine getirmenin vâcib olmadığı¹⁰⁵⁰, vâcib hedyin edasında takarrub iradesi var olması halinde nafil olsun olmasın iştirakın caiz olduğu,¹⁰⁵¹ iş'âr'ın¹⁰⁵² hedy' kurbanına işkence olduğu bir yönüyle müsleye benzediği Hz.

¹⁰⁴⁶ İmam Mâlik'in sahih rivayetleri topladığı hadis kitabı. M. Yaşar Kandemir, "el-Muvatta'",

DİA (Ankara: TDV Yayınları 2020), 31/414-417

¹⁰⁴⁷ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/352.

¹⁰⁴⁸ el-Bakara, 2/196.

¹⁰⁴⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/352.

¹⁰⁵⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/353.

¹⁰⁵¹ Karâfi, *ez-Zehîra* 3/354.

¹⁰⁵² <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/>, [5.02.2022].

Peygamber tarafından yasaklandığından bid'at olduğu¹⁰⁵³, hedyin ancak kesilmekle taayyün edeceği¹⁰⁵⁴ ifade edilmiştir.

Hanefî kaynaklarında muhsar durumu sebebiyle hedy kurbanı bulamayan kişinin hac ihramı sırasında üç gün oruç tutması gerektiği kaydedilmiştir. Fazilet yönünden terviye gününden bir gün önce, terviye günü ve Arefe günü söz konusu orucun tutulması tavsiye edilmiştir. Zira bu günlerde tutulan oruç, hedy kurbanı yerine sayılmıştır. Bundan daha iyisi kurban bulabilme ümidiyle günlerin geçireceği son vakte kadar beklemesidir. Bu üç gün, umre ihramından sonra, ama hac ihramından önce oruçlu olmanın daha iyi olacağı belirtilmiştir.¹⁰⁵⁵ Eda edilecek hedy harem bölgesinde kesilmelidir. Zira ayette söz konusu bölgede eda imkânı bulunamaz ise üç gün söz konusu bölgede oruç tutulması emredilmiştir. Şayet üç gün oruç tutulamaz ise hedy de yerine getirilmediğinde kişi için iki dem'gerektiği ifade edilmiştir.¹⁰⁵⁶ Bu meseleyle ilgili ayeti dikkate alarak ihsâr hedyinin harem içerisinde kesilmesi ve bayramdan önce kesilmemesi gerektiği aktarılmıştır.¹⁰⁵⁷ Hem hacca hem de hedy kurbanına yetişemezse, hacı yapmaya yönelmesi gerekmez. Çünkü ihsârın ortadan kalkmasıyla hac fiillerini yapmaktan aciz oluşu devam etmektedir. Dolayısıyla hedy kurbanıyla ihramdan çıkma hakkı vardır. Umre fiillerini yerine getirip ihramdan çıkmaya yönelirse buna hakkı vardır. Çünkü bu kimse hacı kaçırmıştır. Hacı kaçıran kimse ise umre fiilleriyle ihramdan çıkar. Onun buna yönelmesinde bir amacı vardır. Bu da kendisine kaza umresinin gerekmemesidir. Fakat Ebû Hanîfe, istihsân yaparak şöyle demiştir. Bu kimse hedy kurbanıyla ihramdan çıkma hakkına sahiptir. Çünkü hacca yönelirse malı (hedy kurbanı) zayi olmuş olur. Kurbanlık onun kendi mülküdür. Bu kurbanlığı belirli bir maksat için almıştır. Bu maksat da ihramdan çıkmaktır. Eğer hem hacca yetişemeyecek hem de bu kurbanla ihramdan çıkamayacaksa, malı telef olmuş olur.¹⁰⁵⁸ Hacda muhsar olan iki hedy kurbanı gönderdiğinde ilkinin farzı yerine

¹⁰⁵³ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/356.

¹⁰⁵⁴ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/357.

¹⁰⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/181; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/530.

¹⁰⁵⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 2/531-532, 3/6; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/44.

¹⁰⁵⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 2/434; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/90.

¹⁰⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/110.

getirmek için belirlemiştir. Hedy kurbanı kesilinceye kadar, daha önce olduğu gibi ihramlı olarak geri döner. Çünkü hedy kurbanının kesilmesi, ihramdan çıkmak için gereklidir. Kurban dışında başka bir şeyle ihramdan çıkılamaz. Hacinın hanımıyla ilişki kurmasına engel olan ihramdan çıkabilmesi için ise, ziyaret tavafı yapması belirlenmiş olduğuna göre; ziyaret tavafı dışında başka bir şeyle bu iş için ihramdan çıkma meydana gelmez. Muhsar olan kişi, maddi sıkıntıda ise kurban kesmedikçe kesinlikle ihramdan çıkamaz.¹⁰⁵⁹ İş'âr yapmanın hedy kurbanı hususunda yasaklandığı belirtilmiştir. Zira mevzu bahis fiilin kurbanı bir çeşit işkence sayıldığı gerekçesiyle Hz. Peygamberce nehyedildiği belirtilerek yapılmasının bid'at sayıldığı öne sürülmüştür.¹⁰⁶⁰

Teşrik günlerinde oruç tutma ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin bir hadisi esas almak suretiyle nehiy yönünde görüş belirttiği belirtilmiştir. Karâfi cevabında kendilerinin hass lafızla amel ettiklerini Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının ise amm lafız ile amel ettiklerini ifade etmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin usul anlayışında “*amm lafız*” “*hass lafz*” a takdim edildiği için söz konusu bu hüküm verilmiştir. Ayrıca hedyin harem bölgesinde kesileceği ile ilgili görüşe karşı olarak Karâfi, hac bölgesinde vâcip olan bir şeyin bölge dışında bir yerde vâcip olmasını nefyeden bir şeyin olmadığına dikkat çekmiştir.

Ayrıca vâcip nafîle, adak ya da ceza hedyi olsun hedy alındıktan sonra bir ayıp meydana gelmesi durumunda geçerli olmayacağı¹⁰⁶¹ bedene olarak belirlenen hayvana binilmesi ya da yük taşınması durumunda hayvandan eksilen şeyin tazmin edilmesi ve sadaka olarak verilmesi gerektiği,¹⁰⁶² nispet edilmiştir. Hedyin Hil bölgesine çıkmasının şart olmadığı çünkü heyd “*hedyetün*” kökünden türemiş olup burada, kesilmesi halinde kendi mülkünde Allah yolunda hediye vermiş olup takarrub manasının gerçekleşmiş olduğu¹⁰⁶³, nakledilmiştir. Hacc yapıp hedy kurbanından

¹⁰⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/113; Abdülaziz Buhârî, *el-Muhîtü'l-Bürhânî*, 2/471.

¹⁰⁶⁰ Aynî, *el-Binâye*, 5/713; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 4/427.

¹⁰⁶¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/358.

¹⁰⁶² Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/361.

¹⁰⁶³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/362.

sonra ihram yasaklarının sona erdiği¹⁰⁶⁴ ihram yasağı olmaksızın vâcip oldukları için nafile, temettü ve kıran hacılarının hedy' kurban etinden yiyebileceği¹⁰⁶⁵ gibi meselelerde bir kısım atıflar yapılmıştır.

“Kurbanın gözüne ve kulağına dikkat edin”¹⁰⁶⁶ hadisi ile Resûlullah (s.a.v.) belli olacak derecede şaşı ve ayakta duramayacak şekilde zayıf ve boğazlanacak yere yürüyemeyecek kadar ayağı sakat hayvanın kurban edilmesini yasaklamıştır.¹⁰⁶⁷ Satın alındıktan sonra bu ayıpların meydana geldiği kurbanlık, câiz olmaması konusunda, satın alındığı sırada bu ayıpları taşıyan kurbanlık gibidir. Kesmek üzere yatırdığı zaman böyle bir arıza meydana gelirse, kıyasa göre bu kurbanlık da aynı şekilde caiz değildir. Fakat istihsâna göre bu durum, câiz olmaya engel değildir. Çünkü kurbanlık, kesim anında depreşmekte, bu sırada kurbanlıkta böyle bir arıza meydana gelmekte, o anda bundan korunmak mümkün olmamaktadır.¹⁰⁶⁸

Şayet kurbanlığın göz, kulak veya kuyruğundan bir kısmı telef olmuşsa; bu telef olan kısım çoksa, kurbanın câiz oluşuna engeldir. Çünkü rivayete göre Hz. Peygamber kulağı enine veya uzunluğuna kesilmiş olan, kulağının ön kısmı ya da arka kısmı telef olmuş bulunan hayvanın kurban edilmesini yasaklamıştır. Ancak organın biraz telef olmasından sakınmak genellikle mümkün olmamaktadır. Az ve çok arasını ayıran sınır mezhebin güvenilir rivayetinde Ebû Hanîfe'ye göre telef olan miktarın, organın üçte birinden bir miktar az veya çok olmasıdır.¹⁰⁶⁹

Bir kimse bedene olarak belirlediği deveyi kurban etmeyi kendisine vâcip kıldıktan sonra ona binmesi uygun değildir. Zira bu sadece Allah için tayin edilmiştir. Bu bedene kurbanı kesilmesi gereken yere ulaşıncaya kadar bunun ne kendisinden ne de bundan yararlanılacak herhangi bir şeyden yararlanma yoluna gidemez. Bu deveye binmek

¹⁰⁶⁴ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/364.

¹⁰⁶⁵ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/366.

¹⁰⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/435 (1313); Dârimi, “Edahi”, 3; Tirmizî, “Edâhî”, 17 (1503); Nesâî, “Dahâyâ”, 4372.

¹⁰⁶⁷ Nesâî, “Dahâyâ”, 4373; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/210 (851).

¹⁰⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/142.

¹⁰⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/143.

zorunda kalması durumunda ona binmesinde herhangi bir sakınca yoktur.¹⁰⁷⁰ Bedeneye binmesi halinde ondan herhangi bir şey eksilirse tazmin eder. Çünkü bu durumda bedeninin bir kısmını kendi ihtiyacı için sarf etmiş olmaktadır. Aynı şekilde bedeninin sütünü yararlanmak için sağlamaz. Zira süt hediye olarak hedy kurbanından gelmektedir. Dolayısıyla bunu kendi ihtiyacı için sarf edemez. Ancak deveye zarar vermemesi için memesini soğuk suyla ovalamalı ve sütünü boşaltmalıdır.¹⁰⁷¹

Hanefî kaynaklarda hedy kurbanının Hil bölgesine çıkmasının şart olmadığı çünkü heyd “hediyetün” kökünden türemiş olup harem sınırlarında kesilmesi durumunda yaratıcının kendi mülkünde onun yolunda hediye vermiş olup takarrub manasının gerçekleşeceği ifade edilmiştir.¹⁰⁷² Hedy kurbanı olması yönüyle kasıt olmaksızın bedeninin Mekke’ye gönderilmesi onun hedy olduğunu belirtmektedir. Zira bu tür uygulamalar genel olarak gerdanlık takılarak gönderilen hayvanlarda olmaktadır. Söz konusu hayvanlar harem bölgesine gönderilmektedir.¹⁰⁷³ İhram mahzuratına hâlel getirmesinin dışında hacının nafile gibi kendini sorumlu kıldığı, temettü ve kıran hedy gibi vâcib olan hedy kurbanlarından istihbâben¹⁰⁷⁴ yiyebileceği belirtilmiştir. Çünkü bu kurbanlar nüsuk yani hac ibadetinin gereği olarak adlandırılmıştır.

Hedy kurbanının hill bölgesine çıkmasının şart olmadığı, zira heyd “hediyetün” kökünden türemiş olup harem sınırlarında kesilmesi durumunda yaratıcının kendi mülkünde Allah için takarrub manasının hediye ile gerçekleşeceği ifade edilmiştir. Bu görüş karşısında Karâfî her ne kadar Harem için hediye edilmişse de hedyi Harem’e değil Allah için götürmesi gerekir. Burada iki durum birleştirilmek istenmiştir. Allah hedy emretti ve Peygamberimiz onun hükümlerini açıkladı ve hedyi Hilden Harem bölgesine yöneltti. Böylece yaşı, cinsi ve kesilecek yeri açıklamakla vâcib oldu.

¹⁰⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/144; Semarkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/418; Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/178-179.

¹⁰⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/145; Muhammed b. Ramuz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, (y.y.: Dâru ihyau'l-Kitap: ts.), 1/263.

¹⁰⁷² Aynî, *el-Binâye*, 4/488.

¹⁰⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/141.

¹⁰⁷⁴ Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 1/310.

Nitekim haremle bağlantılı bir takarrub (yakınlaşma) yerine gelmekle birlikte, hac ve umreye benzemiş oldu.¹⁰⁷⁵

4.3. Muhtelif Konularda Nispet Edilen Görüşler ve Değerlendirilmesi

4.3.1. Kurban İbadeti

İslam'ın sosyal yardımlaşma açısından en güzel örneklerinden biri olan kurbanın meşruluğu hususunda fukaha ittifak halindedir. Ancak konunun fikhî hükmünde birçok konuda olduğu gibi ihtilaf olmuştur. Cumhur, hali vakti yerinde olan Müslümanların kurban kesmeyi, müekked sünnet olduğundan, terk etmelerinin doğru olmadığını düşünmektedir.¹⁰⁷⁶ Ebû Hanîfe ise kurban kesmenin vâcib olduğunu belirtmiştir. Zehîra'da konu bağlamında Ebû Hanîfe'ye yapılan nispette kurbanın yolculuk esnasında emredilmediği görüşü nakledilmiştir. Söz konusu bu görüş Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'in yolculukları sırasında kurban kesmedikleri durumuna bağlı olarak gerekçelendirilmiştir.¹⁰⁷⁷ Misafirin kurban kesmesinin Hanefî mezhebine ait eserlerde Zehîra'da belirtilen gerekçelerle kurbanın vâcib olmadığı nakledilmiştir.¹⁰⁷⁸

Kurban İmam Ebû Yûsuf'a göre müekked sünnet, İmam Muhammed'e göre vâciptir. Ancak mezhepte Tahâvî'nin, "Kurban Ebû Hanîfe'ye göre vâcib, İmameyn'e göre sünnettir" şeklindeki rivayetine binaen ağırlıklı olarak bu görüş kabul edilmiştir.¹⁰⁷⁹ Ayrıca bazı kaynaklarda İmam Ebû Hanîfe'nin, zengin olan kişinin kendisi ve küçük çocukları için ayrı ayrı kurban kesmesi gerektiği kanaatinde olduğu rivayet edilmiş ama muhakkiklerce Ebû Hanîfe'nin Zâhirü'r-rivâye'de bu husustaki görüşünün söylenildiği gibi vâcib yönünde olmadığı kaydedilmiştir.¹⁰⁸⁰

Cumhur, Hz. Peygamber'in hadisleriyle ihticac etmiştir. Söz konusu hadisler şöyledir: "Üç şey bana farz kılındı size ise nafilendir: Vitir namazı, kurban kesmek ve sabah

¹⁰⁷⁵ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/362.

¹⁰⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/191.

¹⁰⁷⁷ Karâfî, *ez-Zehîra*, 4/140.

¹⁰⁷⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/357.

¹⁰⁷⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasri't-Tahâvî*, 7/305,306.

¹⁰⁸⁰ el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/16, Aynî, *el-Binâye*, 12/13; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/98-99.

namazının sünneti.”¹⁰⁸¹, “... Kurban atanız İbrâhim’in sünnetidir...”¹⁰⁸² ve “Zilhicce ayı girince kurban kesmek isteyen kişi saçını ve tırnaklarını kesmesin.”¹⁰⁸³ Kurban, hadislerin manasından anlaşıldığı gibi sünnet olduğu söylenmiştir.

Ebû Hanîfe, Kevser sûresi 2. ayetteki emrin vücûp olduğunu söylemiştir. Başkaca “Kurban kesmeye imkân bulup da kesmeyen kişi namazgâhımıza yaklaşmasın.”¹⁰⁸⁴ “Ey insanlar! Her ev halkının her sene kurban kesmesi gerekir...”¹⁰⁸⁵ ve “Kurbanını bayram namazından önce kesen kişi tekrar kurban kessin. Sonra kesenin de kurbanı tamdır. Böyle yapanlar, Müslümanların usulüne uygun hareket etmiştir”¹⁰⁸⁶ gibi birçok hadisi hüccet kabul ederek vâcip olduğuna hükmetmiştir.

Ebû Hanîfe, kurbanın hükmüyle ilgili hem kendi öğrencileri hem de diğer mezhep imamlarından farklı anlayışta olsa da hüccet saydığı rivâyetlerin, hüküm elde etme bakımından delaletleri daha kuvvetli ve hadislerin de ihticâc açısından daha uygun olduğu söylenebilir. Ayrıca kendi mezhebi içerisinde bu hususta yalnız kalsa da konu kapsamındaki görüşü tercih edilmiştir.

4.3.2. Nikâh Akdinde Kadının Velâyeti

Bulûğdan sonra velisinin izni olmadan akıllı erkeklerin kendi nikah sözleşmelerini yapabileceği fakihlerce ittifakla kabul edilmiştir. Ancak bulûğa eren akıllı kadınla ilgili olarak, velisiz evlenmesi hususunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Mâlik,

¹⁰⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/485 (2050).

¹⁰⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/34 (19283); İbn Mâce, “Edâhî”, 3 (3127); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 9/438 (19016).

¹⁰⁸³ Müslim, “Edâhî”, 7 (1977); Ebû Dâvûd, “Edâhî”, 3 (2791); Tirmizî, “Edâhî”, 24 (1523); İbn Mâce, “Edâhî”, 11 (3149).

¹⁰⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/24 (8273); İbn Mâce, “Edâhî”, 2 (3123); Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/500 (4743); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, 4 cilt, 1 bs. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘ilmiyye, 1411/1990), 4/258 (7565); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 9/477 (19013).

¹⁰⁸⁵ Ebû Dâvûd, “Edâhî”, 1 (2788); Tirmizî, “Edâhî”, 19 (1518); İbn Mâce, “Edâhî”, 2 (3122).

¹⁰⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/179 (12120); Buhârî, “Edâhî”, 1 (5545); Müslim, “Edâhî”, 2 (1960).

Şâfiî ve Ahmet b. Hanbel âkil ve bâliğ olan kadının velisiz ya da kendi başına akdettiği nikâhı bâtıl saymışlardır.¹⁰⁸⁷ Karâfi'ye göre Ebû Hanîfe ise nikâh sırasında veli ve velinin iznini de şart görmemiş akıllı ve bâliğ kadının, velisiz kendini evlendireceğini söylemiştir. Ebû Hanîfe'nin "eşleriyle evlensinler"¹⁰⁸⁸ ve "başka birisiyle evlendikten sonra"¹⁰⁸⁹ ayetlerinin kadına izafe edildiğini belirtmek suretiyle delil getirdiği nakledilmiştir. Ebu Hanife'nin ayetleri esas alarak kadının kendi nefsi üzerinde tasarrufa ehil olduğunu düşündüğü nakledilmiştir. Zira mâli akitlerde de akdin kadına izafe edileceği belirtilmiş ve asıl olanın akitlerde insanın kendi maslahatını gözetmesi olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla bu asla aykırı olarak kadın kendi nefsi hakkında karar verme hususunda engellenemeyeceği gerekçe olarak nakledilmiştir.¹⁰⁹⁰ Karâfi, Ebû Hanîfe'nin gerekçelerine karşı nikahın hakikatının cinsi birleşme olduğunu dolayısıyla kadının bundan uzak olması gerektiğini söyler. Bu durum kadından uzak olunca nikahı yapmaya imkân tanınmalıdır. Nur Suresindeki ayet¹⁰⁹¹ bu durumu açıklamıştır. Ayrıca kadının malı üzerindeki tasarrufu zarar verme bakımından nefsi üzerindeki tasarrufun verdiği zarar kadar olmayacaktır diyerek itiraz etmiştir.¹⁰⁹² Bu duruma karşı Ebû Hanîfe ise Kur'ân ve Sünnet'ten bazı delillerle cevap vermiştir.

Ona göre "...mümin bir kadın kendini Peygamber'e hibe eder, Peygamber de onunla evlenmeyi kabul ederse..."¹⁰⁹³ âyetinin delaletinden evlilik hususunda kendi kararını vereceğine cevaz verildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca "...onu (üçüncü kez) boşarsa kadın başka bir erkekle evlenmedikçe ona helal olmaz..."¹⁰⁹⁴ âyetinde ise evlilik sözleşmesi kadına dayandırılmıştır. Bu durumda tahrîmin ortadan kalkmasının kadının kendisini yeni bir nikah akdiyle evlenmesinin şart olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Kur'ân'da

¹⁰⁸⁷ Aynî, *el-Binâye*, 5/70.

¹⁰⁸⁸ el-Bakara, 2/230.

¹⁰⁸⁹ el-Bakara, 2/232.

¹⁰⁹⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 4/201.

¹⁰⁹¹ en-Nur, 25/32, "İçinizden bekâr olanları evlendirin"

¹⁰⁹² Karâfi, *ez-Zehîra*, 4/201.

¹⁰⁹³ el-Ahzâb, 33/50.

¹⁰⁹⁴ el-Bakara, 2/230

kadın için kendisini boşayan kocasıyla isteğine bağlı olarak evlenebileceği belirtilmiş ve velilerin bu hususta engel olmamalarına işaret edilmiştir. Anlaşıldığına göre bu durumda kadın nikahta etkin görünmektedir. Nitekim tarafların rızasıyla birlikte veliler söz konusu nikahı engellemekten uzak tutulmuşlardır.¹⁰⁹⁵ Ayrıca, “*dul kadının evliliğinde velinin rolü yoktur*”¹⁰⁹⁶, “*kadın evlilik konusunda velisinden daha fazla söz hakkına sahiptir*”¹⁰⁹⁷ gibi hadislerde de nikâhta velinin velâyetinin olmadığı ifade edilmiştir. Ebû Hanîfe’nin görüşü mezhepte müftâbih olarak kabul edilmiştir. İmameyn’in¹⁰⁹⁸ de bu görüşe rücu ettiği rivayetler arasındadır.

*Bununla birlikte, kadın dengi olmayan biri ile evlendiğinde İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf’tan velinin itiraz hakkının olduğu ve hatta nikâh akdinin geçerli olmadığı rivayet edilmiş; zamanın fesadından dolayı da özellikle akdin geçerli olmadığı görüşü fetvaya esas olmuştur.*¹⁰⁹⁹

Hanefiler, Kur’ân ve sünnet naslarını gözeterek kadının kendi nikah akdini yapabileceğini söylemişlerdir. Ayrıca evlilik akdinin malî muamelelere benzediğini belirterek kadına bu hususta yasaklama getirilemeyeceğini söylemişlerdir. Zira kadının âkil-bâliğ bir şahsiyet olarak mülk edinme hususunda tam yetkili olduğu ifade edilmiştir. Bu durum nefsi hususunda karar verme yetkisini net olarak göstermektedir. Esasen velâyetin gayesi, aciz ve kendi işlerini yapamayan kimselerin işlerinin üstlenilmesidir. Bu çerçevede kendi tasarrufları hususunda aciz olanların âkil-bâliğ olmayanlar olduğu belirtilmelidir. Halbuki kadın olsun erkek olsun aralarında fark gözetmeksizin rüşd sahibi olmalarıyla birlikte maddi ve manevi her türlü menfaatlerini kendi başlarına temin edebilmelidirler.¹¹⁰⁰

¹⁰⁹⁵ el-Bakara, 2/233

¹⁰⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/206 (3087); Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 25 (2100).

¹⁰⁹⁷ Müslim “Nikâh”, 9 (1421).

¹⁰⁹⁸ İki imam” anlamına gelen “İmâmeyn” Hanefî’lerde Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî için kullanılır. Salim Öğüt, “İmâmeyn” *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/207.

¹⁰⁹⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/476.

¹¹⁰⁰ Kâsânî, *Bedâ’iu’s-sanâi’*, 2/248.

Konu kapsamında delil olarak getirilin ayetlerin delâletleri yönüyle kat'î olmadığı ve konu ile ilgili hadislerin sabit olmaları bakımından zannî olması mesele ile ilgili görüşlerin farklı olmasını beraberinde getirmiştir. Bunun yanında yaşanan dönem ve bölgesinde örfî bakından verilen hükümlerin çeşitliliği hususunda azımsanmayacak role sahip olduğu ifade edilebilir. Başta Ebu Hanife olmak üzere Hanefiler bu hususta insan olarak kadının kendi eşini özgür iradesiyle nasları gözeterek seçme hakkına sahip olduğuna vurgu yapmışlardır. Bununla birlikte veliye, evlilik akdi içerisinde zarar veren unsurların bulunması halinde akdi feshetme hakkı vermiştir. Mesele bağlamında İmam Karâfi, Ebu Hanife'nin görüşlerini ve gerekçelerini mezhep içerisinden birisi gibi nakletmiştir. Söz konusu değerlendirmelerinin peşinden kendi görüşlerini başta naklî deliller yanında maslahat açısından kadının sosyal hayata katılımının yoğun olmadığı, dolayısıyla kendi eşini seçme bakımından hata yapabileceği hususuna işaret ettiği görülmüştür. Deliller çerçevesinde oluşan farklı görüşler bir yana sürekli değişime açık olan aileye dair bu hususun çağın gereksinimleriyle uyumlu mutedil ve dengeli görüşlere ihtiyaç duyduğu söylenebilir.

4.3.3. Sefihin Hacri/Kısıtlanması

İslam Hukukunda kişinin tasarruflarından kısıtlanması için sığâr, cünûn, ateh, rikk, maraz-ı mevt, sefeh ve deyn/borç gibi birtakım sebepler mevcuttur. Bazılarının kısıtlama sebebi olması ittifak ile kabul edilirken bir kısmında ihtilâf edilmiştir. Bunlardan sefihlik ve borç hali nedeniyle şahsın hacir altına alınması ihtilaflıdır.¹¹⁰¹

Karâfi konuyla ilgili füru' meseleleri aktararak hem Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına işaret eder hem de bu yaklaşıma cevap verir. Konuyla ilgili bir meselede Zübeyr bin Avvam'ın ortağı olan birisi değersiz bir araziye dönemin şartlarına göre yüklü miktar dirhemle satın almıştır. Söz konusu bu kimsenin hacr altına alınıp/alınmayacağı tartışılmıştır. Ebû Hanîfe'nin sefihin hacr altına alınmayacağı görüşünün doğru olmadığını dolaylı bir şekilde belirtmiştir. Zira Abdullah bin Cafer bu alış-verişten haberi olunca Zübeyr bin Avvam'a gidip ortağının hacr edilmesini istememiştir. O da endişeye mahal olmadığını hacr altına alınması talep edilenin ortağı olduğunu hacra gerek olmadığını belirtmiştir. Karâfi'ye göre, Ebû Hanîfe'nin görüşü doğru olsaydı Zübeyr, "Sefih, doğrudan hacr altına alınamaz" derdi. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin

¹¹⁰¹ H. Yunus Apaydın, "Hacir" *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/513-517.

görüşünün sahih olmadığını ima etmiştir. Ayrıca sefihin şahsiyeti değil, malının kullanımını engellenmekte diyerek Ebû Hanîfe'ye itiraz etmektedir. Bu itirazına müdâyene ayetini delil getirmiştir. Sefihin adına velisi yaptığı akitleri kayıt altına almasını sağlayarak menedilmeyeceğini belirtmiştir. Nisâ sûresi 5. ve 6. âyetleri kişiye malın verilmesini bulûğ ve rüş şartına bağlamıştır. Bakara sûresi 282. âyetinde de bu iki şartı taşımayan kişi adına velinin tasarrufta bulunması talep edilmiştir. Sefih bulûğa erse de reşit olmadığı için bu kapsamdadır. Çünkü çocuk gibi sefih de malını saçıp savurmaktadır. Hatta çocuğun, malını israf etmesi ihtimal dahilinde iken sefihin malını israf etmesi kesinlik arz eden bir durum olduğundan sefih kısıtlanmayı evleviyetle hak etmektedir.¹¹⁰²

Konuyla ilgili Hanefî kaynaklarda sefihin hacr edilemeyeceği Abdullah bin Cafer'in değerinden çok fazla bir ücretle aldığı arazi üzerinden ortaya konulmuştur. Olayın Hz. Osman'a arz edilmek suretiyle ilgilinin hacr edilmesi istenmesi karşısında Halife, Zübeyr bin Avvam'ın ortağı olan birisini nasıl hacr edeyim demiştir. Bu cevabın hacr altına alınmanın vâcip olmadığını gösterdiği değerlendirilmiştir.¹¹⁰³ İmam Ebû Hanîfe'ye göre sefihlik ve borç mutlak olarak kısıtlılık nedeni değildir. Bir kimse reşit olarak bulûğa ererse malı kendisine teslim edilir; sefih olarak bulûğa ererse yirmi beş yaşına kadar malı kendine teslim edilmez. Bu yaşa geldiğinde rüş belirtileri olmasa da malı teslim edilir. Borçlu kişi ise alacaklıların talebi üzerine borcunu ödemesi için hâkim tarafından bir süreliğine hapsedilir. Esasında Ebû Hanîfe'nin sefihliği kısmi anlamda hacir nedeni kabul ederek bunu yirmi beş yaş ile sınırlandırdığı görülmektedir.¹¹⁰⁴

Ebû Hanîfe'ye göre akıllı ve bulûğ çağına ermiş bir kişi bütün tasarruflarından sorumlu olmalıdır. O, böyle birinin sefih olsa da kısıtlanmasını insanlık onuruna uygun bulmaz. Bu durumda malını korumak için hacr altına alınmasını şahsiyeti açısından daha

¹¹⁰² Karâfî, *ez-Zehîra*, 8/245-247; Aynî, *el-Binâye*, 11/88-96, 115-116; Abdullah Kahraman, "Ebû Hanîfe'nin İctihatlarında İnsan Hürriyet ve Onuruna Verdiği Önemi Gösteren Bir Örnek -Sefihin Hacir Edilmemesi", *İslâmî Araştırmalar*, 2002, C: 15, S: 1-2 (*Ebû Hanîfe Özel Sayısı*), 247-253.

¹¹⁰³ Kudûri, *et-Tecrîd*, 6/2932-2933.

¹¹⁰⁴ Mevslî, *el-İhtiyâr*, 2/361-362,364; Apaydın, "Hacir", 14/513-517.

sakıncalı görür. Bu yönü ile sefihi reşide kıyas eden Ebû Hanife, onun kısıtlanma sebebi olarak çocukla kıyaslanmasını doğru görmemiş; alışveriş, hibe, ikrar gibi tasarruflardan bahseden âyetleri¹¹⁰⁵ umum ifade etmesinden ve âyetlerde herhangi bir tahsisin olmamasından dolayı sefihin tasarruflarından menedilemeyeceğini savunmuştur.¹¹⁰⁶

Görüldüğü gibi hukukta hacr altına alınma tartışmaları çerçevesinde sefihlik buluş öncesi ve sonrası olmak üzere iki şekilde tezahür etmektedir. Tartışmaların bir tarafını rüşd çağına ermiş olsalar da sefâhat hali sürdükçe birçok tasarruftan menedenlerin görüşleri oluşturmıştır. Ebû Hanife'nin görüşü nasların işaretleriyle birlikte kısmen insan şahsiyetini önceleyen bireyi merkeze alan bir yaklaşımla olduğu ifade edilebilir. Bu çerçevede 25 yaşından sonra sefihliği devam etse de kişinin mâli işlemlerine engel olunamayacağı ve mülkünün kendisine verilmesi gerektiği söylenmiştir. Konu bağlamında Ebu Hanife'ye nispet edilen görüşler ve gerekçeleri Hanefî mezhebi kaynaklarında olduğu gibi kabul edilmiştir. Birçok konuda olduğu gibi Karâfî mezhepler arası ihtilafli konularda görüş ve delillerle her iki tarafın anlayışını ortaya koymuştur. Esasen hüküm vermede İslam hukukunun önemli delillerinden birisi olan Maslahat ilkesi hem toplumun hem de bireyin hakkını gözetmektedir. Bu noktada konu etrafında farklı görüşlerin oluşması sefihlik hakkında çözüm önerilerine ve ilgili düzenlemelere imkân sağlayacaktır.

4.3.4. Süt Hısımlığının Oluşumu

Fukaha, emzirme sebebiyle çocukla onu emziren kadının ayrıca çocuğun bir kısım yakınları arasında sıhriyetin meydana gelmesinde ittifak etmiştir. Bununla birlikte süt sebebiyle oluşan sıhriyete bağlı diğer hususlarda farklı görüşler dile getirilmiştir. Üzerinde ihtilaf edilen hususlardan biri de süt emme yaşıdır. Cumhur iki yıldan sonra süt emmenin hısımlık sonucunu doğurmayacağını belirtmiştir. Ebû Hanîfe ise bu süreyi âyetin mutlak manasını esas alarak otuz ay olarak ifade etmiştir. Karâfî, *el-Müdevvene*'de emzirme müddeti hususunda küllün hükmüne uyarak iki yılı iki ay kadar geçebileceğini belirtmiştir. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin, iki buçuk seneye kadar emzirmenin sıhriyet doğuracağı anlayışında olduğu aktarılmıştır. İki seneden birkaç

¹¹⁰⁵ el-Bakara 2/275, 2/282; en-Nisâ 4/29, 4/135.

¹¹⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/156-158.

ay fazla olması da çocuğun gıdalanmaya ihtiyacı olacağı değerlendirmesiyle ortaya konulmuştur. Söz konusu bu anlayışı savunurken ilgili ayetin mutlak manada sevk edildiğini belirtmiştir.¹¹⁰⁷

Emme nedeniyle oluşan akrabalığın üst sınırının iki yılla oluştuğunu ileri sürenler “emzirmeyi tamamlamak isteyenler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.”¹¹⁰⁸ ayetinin süttan kesilme yaşının üst sınırı olarak iki yılı gösterdiğini söylemişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber de (s.a.v.) süttan kesilen çocuğun hısımlık meydana getirmeyeceğini bildirmiştir.¹¹⁰⁹ Dolayısıyla zarûraten iki yıldan sonra emzirme nedeniyle süt akrabalığı olmayacağı ortaya çıkmaktadır.¹¹¹⁰

Ebû Hanîfe ise muharremat ayetinde “...sizi emziren analarınız ve süt kız kardeşleriniz... (haram kılındı)”¹¹¹¹ ifadelerinin herhangi zaman belirlemeksizin mutlak geldiğini belirtmiştir. Ayrıca emzirmen iki yıl olduğunu belirten âyetin arkasından “...eğer anne-baba anlaşmayla sütü keserse isterlerse kendilerine vebal yoktur.”¹¹¹² denilmiştir. Bu durumda emme hususunda kararı anne ve babanın iradelerine bırakıldığına işaret edilmiş denilmiştir. Şöyle ki, âyet emzirmenin iki seneden fazla olabileceği görülmektedir. Zira ebeveynin çocuğu emmeden ayırma iradeleri zamandan bağımsız olarak mutlak olarak gelmiştir. Arapça’da âyet içerisinde olan “fâ”, tâkîp için olduğundan emme vaktinin iki seneden fazla olacağını göstermektedir. Ayrıca ilgili âyetin bir kısmında “...çocuklarınızı süt anneye vermek isterseniz...” denilerek süt emzirmede ebeveynin mutlak iradelerine dikkat çekilmiştir.

¹¹⁰⁷ Karâfî, *ez-Zehîra*, 4/270-272; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/524.

¹¹⁰⁸ el-Bakara 2/233.

¹¹⁰⁹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed Ebû Şeybe, *el-Musannefî l’-ehâdis ve l’-âssâr*, thk. Kemel Yusuf Husi, 1 bs. 7 cilt, (Riyad: Mektebetü’rüşd, 1409.), 3/550 (17056); Tirmizî, “Radâ”, 5 (1152); Nesâî, “Nikâh”, 49 (5442); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/293 (2490).

¹¹¹⁰ Semarkandî, *Tuhfetü l’-fukahâ*, 2/237; Kâsânî, *Bedâ’i*, 4/7.

¹¹¹¹ en-Nisâ 4/23.

¹¹¹² el-Bakara 2/233.

Emilen sütün çocuğun gelişimi ve kemik yapısına katkı sağladığı söz konusu hadislerden çıkarılmıştır.¹¹¹³

*Sütün iki yıla kadar kemikleri geliştirip iki yıldan sonra geliştirmediğini söylemek mümkün değildir. Ayrıca aşırı soğuk veya aşırı sıcak ortamlarda doğan ve başka gıdaya alışamayan çocukların, iki yıldan sonra süttten kesilmesi gerektiği de iddia edilemez. Hatta süttten kesmek çocukların helakine sebep olacağından onların emzirilmeleri gerekir. Çocukların bir taraftan emzirilip diğer taraftan emzirmenin hüküm doğurmadığını söylemek ise mâkul değildir. Ancak sürenin de sınırlandırılması gerekir ki bu altı aydır. Zira çocuk altı ay anne karnında onun gıdası ile beslenir; daha sonra değişim göstererek kendi gıdasını almaya başlar.*¹¹¹⁴

Anlaşıldığı üzere, süt akrabalığının evlenme yasağı doğuracağı hususundaki farklı görüşler daha ziyade âyetlerin delâleti hususunda yapılan değerlendirmelere bağlı olduğu görülmektedir. Ayrıca fukahanın konu ile ilgili rivayetlerin sübutu ve haberleri delil olarak kabul edip/etmeme açısından görüşlerine tesir ettiği söylenebilir. Bu çerçevede Ebu Hanife'ye nispet edilen görüşler ve gerekçeleri ilgili hususlara bağlı olarak ortaya konulmuştur. Mevzu bahis görüşlerin nakledildiği gibi Hanefi kaynaklarda karşılığının olduğu görülmüştür. Konu ile ilgili farklı görüşleri göz önünde bulundurarak emme süresinin 30 ay olması çocuğun gelişim sürecine destek olacağı ifade edilebilir. Bu duruma destek olması bakımından küllün hükmünü gözetken Karâfi, emzirme süresinin iki seneyi birkaç ayı geçebileceğini belirtmiştir. Bu görüşüyle kendi mezhep anlayışından ayrılarak ara bir çözümü önerdiği düşünülse de aslında Ebu Hanîfe'nin görüşüne yaklaştığı ifade edilebilir.

4.3.5. Selem Akdinde Re'sü'l-mâl

Fakihlerin çoğu “peşin bedelle vadeli ürün alma”¹¹¹⁵ şeklinde tanımlamış ve selem akdinde re'sü'l-mâl peşin olmalı, demişlerdir. Fakat selem yapılırken re'sü'l-mâlin derhal teslimi şart değildir. Söz konusu kabzın akit meclisinde olması yeterli

¹¹¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/185 (4114); Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 8 (2059).

¹¹¹⁴ Kâsânî, *Bedâi 'u's-sanâi'*, 5/4-6; Aynî, *el-Binâye*, 5/260-262.

¹¹¹⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 36.

görülmüştür. Sözleşme meclisinde teslimi şart görmeyen Mâlikîler'de esas alınan anlayışa göre – iki tarafça kararlaştırılmış olsun ya da olmasın- re'sül-mâl en fazla üç gün gecikebilir. Söz konusu bu sürede teslim edilmeyen semen, akdi geçersiz kılmaktadır. Re'sül-mâlin bir kısmının teslim alınması durumunda cumhur, teslim alınan ve müslemün fihten buna denk gelen ölçü kadar sahih olur, demiştir. Karşılığı olmayan diğer bedeller açısından akdin geçersiz olduğu belirtilmiştir. Konuyla ilgili Ebû Hanîfe'ye yapılan atıfta sarf aktinde olduğu gibi selem akdinde de re'sül-mâlin vadeli olmasının sözleşmeyi ifsat edeceği söylenmiştir. Bu hususta oluşan görüş ayrılıklarının çıkış noktası re'sül-mâlin geciktirilmesi bir borç olarak adlandırılır mı/adlandırılmaz mı meselesidir. Birbirlerine yakın olan şeylerden biri diğerinin hükmünü alır mı? Karâfî, üç günden fazla şartın selem akdini ifsat edeceğini belirtmiştir. Fakat şart olmaksızın bu duruma düşüldüğünde akdin fesadı hususunda iki görüşün olduğunu ileri sürmüştür. Borç olması yönüyle mümkün olmayan akit ve geciktirilen teklif sebebiyle -ki bu borç zimmetle ilgilidir- ayni olan gibi zimmete geçmemiştir. Bununla beraber gıda ve kıyafet gibi ayni mallarda kusur bulunacağı için mekruh olmakla birlikte akti geçersiz kılmaz, denilmiştir.¹¹¹⁶

Hanefî kaynaklarında selem akdinde müslemün fih (mebî) zimmette bir deyn kabul edilir. Re'sü'l-mâlin (semen) akit mahallinde teslim edilmemesi durumu deynin deyn ile mübabelesi anlamına gelir. Oysa Hz. Peygamber deynin, deyn ile satımını yasaklamıştır.¹¹¹⁷ Ayrıca selem veya selef terimlerinin sözlük anlamı ve şeriatta ifade ettikleri mananın gerçekleşmesi için de mallardan birinin hemen teslim alınması gerekir.¹¹¹⁸ Malda veya bedelde bulunan kusurun, akitten sonra ortaya çıkmasından dolayı kusurlu malı alan taraf akdi feshetme veya onaylama hakkına sahiptir.¹¹¹⁹ Çünkü mutlak olarak yapılan alışveriş malın salim olmasını gerektirmektedir.¹¹²⁰

¹¹¹⁶ Karâfî, *ez-Zehîra*, 5/225-230.

¹¹¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/128; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/113-114; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/1025.

¹¹¹⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/114-115; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/1025.

¹¹¹⁹ Mevslî, *el-İhtiyâr*, 2/249-250; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/962.

¹¹²⁰ Mevslî, *el-İhtiyâr*, 2/249-250; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/962.

Mutlak alışverişten maksadın sözleşme sırasında malın kusurdan uzak olduğunun söylenmesi ya da akit esnasında malın kusursuz olduğunun belirtilmesi ya da bu hususta sukût edilmesidir. Ayıp muhayyerliği, eksikliğin malda akit öncesi olması ve müşterinin bilgisi dışında olmasıdır.¹¹²¹ Bu nedenle muhayyerlik hakkı bilgisizliğe bağlı olarak ayıbın ortaya çıkmasıyla gerçekleşir.¹¹²² Kusuru öğrenen ister aktî uygular ya da ayıp muhayyerliğine dayanarak sözleşmeyi fesheder.¹¹²³

Kıyastan ayrılmak suretiyle, Sünnet ile yapılmasına cevaz verilen selem akti İslam borçlar hukukunda ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. Fukaha hem ğarar hem de vade hususunda belirsizlikleri giderme noktasında çeşitli kayıtlar geliştirmiştir. Selem akti kapsamındaki endişeleri gidermede mezheplerin farklı önerileri olduğu görülmüştür. Bu hususta Ebu Hanife'ye nispet edilen görüşlerde semenin kesinlikle peşin olacağı anlayışı Hanefi mezhep kaynaklarında görülmüştür. Ayrıca selem aktinin diğer unsuru müslemün fih ile ilgili kayıtların sözleşme çerçevesinde ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkları ortadan kaldırması için titizlikle geliştirildiği söylenebilir. Bu kayıtlar arasında ma'dumun satımı olma niteliğini getiren ve akdin zimmette sabit olmasını gerektiren bir kısım vasıflara sahip olması gereken müslemün fihin “deyn” olması sayılabilir. Bu unsur deyn olarak sabit olunca re'sü'l- mâl'in de peşin olarak eda edilmesinin zorunluluğu ortaya çıkmış olmaktadır. Zira semen ile ilgili vade söz konusu olduğunda sözleşmenin İslam'ın ana yasağı olarak bilinen “deynin deyn mükâbilinde satımı” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple selemle ilgili kaydi şartların çoğu sözleşme anındaki bu endişeleri gidermeye yöneliktir. Bu da başta ilgili kayıtlar arasında en belirgin olan re'sü'l- mâl'in derhal teslim şartıdır. Nitekim “para peşin mal vadeli” olarak ifade edilen selem akti caizliğini ancak teslim şartının yerine gelmesiyle mümkün olmaktadır. Nispet edilen görüşler ve Hanefi mezhebi kaynaklarındaki kayıtlamalarda konu bağlamındaki endişeler gözetilerek ortaya konulmuştur. Öyle ki Hanefî anlayışında tayinle dahî taayyün edemeyen paranın, söz

¹¹²¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/250.

¹¹²² Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, (Dimaşk: Dâru'l-fıkr: ts.), 5/198.

¹¹²³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/250; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/962.

konusu bu endişeleri gidermek için sadece selem akdine has kılınmak suretiyle teslim şartının pratik neticesi olarak kabul gördüğü belirtilmiştir.

4.3.6. Vedîa'nın Tazmini

Lügatta “bırakmak, terk etmek” manasına gelen vedîa, terim olarak başkasına korunması için verilen maldır. Kelimenin, literatürde terk etme manasındaki kullanımı, daha çok görülmüştür.¹¹²⁴ Vedîa, muâmelâtta güvene dayalı yapılan emanet sözleşmeleri içinde farklı bir akid türüdür. Vedîa emanet verilen kimsenin elinde emanet hükmündedir.¹¹²⁵ Vedia has, emânet ise umum olarak kabul edilerek haml yoluyla vediaya emânetin hükümleri yüklenmiştir.¹¹²⁶ Bunun için vedia, mûdân¹¹²⁷ taaddî veya kusuru olmaksızın zayi durumunda tazmin edilmez. Vedîanın, mûdân taaddî ya da kusuru neticesinde zayi olursa tazmini ittifakla gereklidir. Vedîa üzerinde vedîada sahibinin razı olmayacağı bir işlem yapılması taaddî kabul edilmiştir.¹¹²⁸

*Ancak bu taaddî ve kusurun mûdân emanet vasfını nasıl etkileyeceği tartışmalıdır. Hanefî ve Mâlikî hukukçularına göre vedîada taaddî veya kusur sayılabilecek bir davranışta bulunan mûda mala zarar gelmeden bu ihlâlinden vazgeçer ve önceki meşrû duruma dönerse tazmin yükümlülüğü altına girmez.*¹¹²⁹

Karâfî, konuyla ilgili olarak çocuğa bırakılan emanetle ilgili olarak kendisi itlaf etmediği sürece tazmin edilmeyeceğini belirtmiştir. Bu hususta Ebû Hanîfe'nin kendilerine muvafakat ettiğini nakletmiştir. Karâfî, çocuğa emanet bırakılmasını, hayvana emanet bırakılmayla karşılaştırarak itlafa davetiyeye yetki verilmiş olarak değerlendirmiştir. Ayrıca hainliğini bildiği bir kimseye emanet bırakan kimsenin emanetin zayi olması durumunda kendisinin tazmin etmesi gerektiğini başka bir örnek

¹¹²⁴ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 246; Karâfî, *ez-Zehîra*, 9/137.

¹¹²⁵ Karâfî, *ez-Zehîra*, 9/138; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 600.

¹¹²⁶ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 246; Mustafa Yıldırım, "Vedîa", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/596.

¹¹²⁷ Bir malı korumak için üstlenen kimse. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 386.

¹¹²⁸ Yıldırım, "Vedîa", 42/596-597.

¹¹²⁹ Yıldırım, "Vedîa", 42/596-597.

olarak aktarmıştır.¹¹³⁰ Ebû Hanîfe'ye göre çocuk ve kölenin itlaf ettiği vedianın tazmininin gerekmediği nakledilmiştir.¹¹³¹

Hanefî kaynaklarda vedianın çocuk ya da kölenin yanında kendiliğinden telefî durumunda bunların tazmin sorumlulukları yoktur. Zira burada bu kimselerin kusurları söz konusu olmamıştır. Bunlar kendilerine vedia olarak bırakılan köle ve cariye öldürmeleri halinde emanet durumu öncesinde çocuğun kast ya da kusuruna bakılmaksızın âkilesi tarafından üç yıl içerisinde tazmini yapılır. Kölenin emaneti kasti olarak öldürmesi durumunda kısas hükmü uygulanır. Fakat kendi kusuru sebebiyle öldürmesi durumunda efendisi, öldürülen kölenin velilerine fidye öder. Görüldüğü gibi emanet mal, köle veya cariye olduğunda bunların öldürülmeleri sebebiyle tazmin gerekli olur. Çünkü malı koruyamayacak kişiye emanet bırakmak akti geçersiz kılmaktadır. Emanet bırakan adeta malını telef etmeyi kabullenmiştir. Zira koruma fiiline mahal olmayan kimseden bunu talep etmek malını orta yere atarak kaybetmek olarak değerlendirilmiştir. Burada mal sahibinin çocuğa mal üzerinde tasarruf yetkisi vermekle, malın telefî halinde tazmin etmeyi kabul ettiği belirtilmiştir.¹¹³²

Hanefilere göre çocuğun vedîa aktinin tarafı olması bakımından durumu satış akdindekine benzetilmiştir. Bu nedenle mümeyyiz olmayan çocuğun vedîa akdinin tarafı olması durumunda tazmin sorumluluğunun olmadığı ifade edilmiştir. Fakat eksik eda ehliyeti olan mümeyyiz çocuk ve sefih velisinin muvâfakatına bağlı olarak vedia sözleşmesine taraf olabilir denilmiştir. Dolayısıyla konu ile ilgili yapılan atıfların çocuk ve kölenin leh ve aleyhine hukuki tasarrufları yapıp/yapamayacağı noktasında ortaya konulmuştur. Zira çocuğun şer'î olarak mükellef olma, sorumlulukları üstlenme zorunluluğu bulunmamaktadır. Böyle bir durumda olanın kendisine bırakılan vedianın helak olması halinde tazmin ile yükümlü tutulması doğru değildir. Vedîanın köle veya câriye olması ve bunların çocuk tarafından öldürülmeleri eşyadan farklı olarak tazmin sorumluluğunu gerektirmiştir. Söz konusu katlin kasıt veya hata ile olması tazmin sorumluluğunu değiştirmeyecektir. Bu konuda çocuğun, dolayısıyla velisinin

¹¹³⁰ Karâfi, *ez-Zehîra*, 9/139-140.

¹¹³¹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 9/142.

¹¹³² Serahsî, *el-Mebsût*, 11/119-120; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/207; Aynî, *el-Binâye*,

10/372.

sorumlu tutulması insanın ve insan hayatının saygın ve dokunulmaz olduğuna işaret olarak değeriendirilebilir. Birçok akitte maslahat prensibini gözetten Fukaha bu anlayışla yeni meselelere yönelik çözüm önerileri geliştirmiştir.



BEŞİNCİ BÖLÜM

SONUÇ

Mâlikî fakihlerinden Şihâbeddin el-Karâfî'nin *ez-Zehîra* isimli eseri, mukayeseli fıkıh teliflerinin ilk örneklerinden biri sayılır. Mâlikî mezhep kaynakları cemedilerek yazılan bu eserde, başta Ebû Hanîfe olmak üzere diğer kurucu imamlarının fikhî görüşlerine de yer verilmiştir. Fıkha dair neredeyse her konu diğer mezhepler açısından çoğu zaman delilleriyle mukayeseli ele alınmıştır. Ayrıca zaman zaman fûru' meseleler üzerinden çıkarılan sonuçlar birtakım genel kurallar olarak fıkıh literatürüne dahil edilmiştir. Dönemi içerisinde mezhebinin önemli fakîhi sayılan Karâfî'nin, dört mezhebe göre eğitim yapan Sâlihiyye Medresesi'nde derslere katıldığı kaydedilmiştir. Hayatı boyunca birçok eser veren Karâfî, mezhepler arası mukâyeseli bir fûru' çalışması olan *ez-Zehîra* isimli eseri ile tanınmıştır. Tezimizde, Mâlikî mezhebinin en kapsamlı temel kaynaklarından sayılan söz konusu bu eser, esas alınarak Ebû Hanîfe'ye ve Hanefiliğe dair atfedilen fikhî görüşler ele ve tahlil edilmiştir. *ez-Zehîra* 'da Karâfî tarafından Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlerin çok fazla olması nedeniyle özellikle ibâdetler bağlamında daha ziyade ona muhalif kaydıyla nispet edilen görüşler tespit edilmiştir. Yine çalışmada ilk olarak Karâfî ve *ez-Zehîra* 'daki usulüne dair genel çıkarımlar, ardından tespiti yapılan bir kısım örneklerin Hanefî kaynaklarındaki karşılığı birçok yönden değerlendirilmek suretiyle aşağıdaki sonuçlar tespit edilmiştir:

Görebildiğimiz kadar Karâfî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi *ez-Zehîra adlı* eserinde de ilmi yöntem ve disiplinden taviz verilmemiştir. Söz konusu eserin ilk cildi ilmin fazileti ve fıkıh usulü konularına tahsis edilmiştir. Usûlün ardından fikhî meseleler konularına göre tasnif edilmiştir. Daha sonra konunun ana başlığı dil açısından şekil ve anlam yönünden, mevzu kapsamındaki ayetlerle yeterince izah edilerek konuya giriş yapılmıştır. Ardından konu üst ve alt başlıklarda Mâlikî imamlarından nakiller yapılarak farklı olan görüşler ortaya konulmuştur. Nakillerde zaman zaman başta Ebû Hanîfe olmak üzere diğer kurucu mezhep imamlarının konu etrafındaki düşünceleri

aktarılmıştır. Kendilerine nispet edilen görüşlerin çoğu kez başta Kitap ve Sünnet olmak üzere diğer ispat delilleriyle birlikte aktarılmıştır. Aynı meselede diğer fakihlerin fikirleri verilirken karşılaştırmalar yapılarak konunun ele alınışı ve delilleri bakımından değerlendirmelere gidilmiştir.

Fıkhi kanaatleri Karâfi tarafından nakledilen Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî gibi kurucu imamların görüşleri, karşısındalarmış gibi tartışılmıştır. İlmi usûl ve disipline bağlı kalarak benimsemediği karşı görüşü ön yargı ile reddetmemiş delillerini ve dayanaklarını gözeterek cevap vermiştir. Bu açıdan bakıldığında günümüzde zaman zaman ortaya çıkan ilmi tartışma ve yöntemlerin nasıl olması gerektiği hususunda örnek olmuştur.

Araştırmamızdan hareketle ibâdetlerle ilgili Ebû Hanîfe'ye ait görüşlerin bazen nispet edildiği gibi olmadığı görülmüş, bazen de Ebu Hanîfe'nin bir meselede birden fazla görüşü mezhep içinden bir fakih gibi detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur. Özellikle hadis kaynaklarının hüccet olarak kullanılması bakımından gerek senet gerekse diğer sıhhat şartları yönünden değerlendirmeler yapılmış ve Hanefilerin âhâd haberle amel etme hususundaki tutumları eleştirilmiştir. Bu bağlamda Karâfi'nin hadis ilmindeki yerinin araştırılmasının ayrı bir incelemeye konu teşkil edecek ölçüde önemli olduğu söylenebilir.

Şihâbeddin el-Karâfi'nin *ez-Zehîra* adlı eserinden aktarıldığına göre güneşte açık bırakılarak ısıtılan suyun hükmî temizlikte kullanımı tartışılmıştır. Kurucu mezhep imamlarının görüşlerine yer verilen bu tartışmada Ebû Hanîfe'ye yapılan nispetin yerinde olmadığı görülmüştür. Nitekim söz konusu atıfta suyun hükmi temizlikte kullanımının mekruh olmadığı kaydedilmiştir. Halbuki Hanefî kaynakların çoğunda bu özellikteki suyla hükmi temizliğin mekruh olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte Karâfi'den yaklaşık bir asır sonra vefat eden Hanefî fakihlerinden Zeylâî'nin bu suyla hükmi temizliğin mekruh olmadığına dair bir rivâyetten söz ettiği nakledilmiştir.

Karâfi, tenâsül uzvuna elle dokunulması hususunda yaptığı atıfta Ebû Hanîfe'nin abdeste olumsuz etkisinin olmayacağına dair görüş nakletmiştir. Konu ile ilgili olarak Hanefî'lerin, Busre hadisini neden kabul etmedikleri detaylı bir şekilde ortaya konulmuş, birçok gerekçenin yanında Busre hadisinin âhâd haber olmasına rağmen Ebû Hanîfe'nin görüşünü belirlediği değerlendirilmiştir. Karâfi, bu hadis ile ilgili Hanefilerin tutumunu çelişkili bulmuştur. Bu konuyla benzerlik kurarak hacamât

meselesi, vücuttan akan kan vb. hususlarda da umûmü'l-belvâ olduğu halde âhâd haberlerle ihticac edildiği belirtilmiştir.

Yine diğer konularda da Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşler ayrıntılı olarak ortaya konmuştur. Söz konusu görüşlerin Hanefî kaynaklarında mevcut olduğu görülmüştür. Bunlardan birisi de bayram namazının kaçırılması endişesiyle teyemmümün caiz olduğu görüş ve gerekçelerinin, Hanefî kaynaklarla örtüştüğü tespit edilmiştir. Ayrıca gâye-mugayye, mutlak-mukayyed gibi usûl konularında Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin oluşumundaki etkisi detaylı olarak tartışılmıştır. Bu durum Karâfî'nin diğer mezheplerin fûru' meseleleri yanında usûl literatürüne de hâkim olduğunu göstermesi bakımından kayda değer bir tespit olarak değerlendirilmiştir.

Tesvîb meselesinin, Ebû Mahzure hadisi çerçevesinde şekillenen Mâlikî mezhebi uygulamasının, Medine ehlinin ameline dayandığı belirtilmiştir. Ebû Hanîfe'ye yapılan atıfta bir görüşüne göre tesvîb'in meşru olduğu nakledilmiştir. Ancak nispet edilen görüş ve dayanaklarına dair yeterli açıklama yapılmamıştır. Hanefî kaynaklarında tesvîb uygulamasının caiz olduğu ve sadece sabah namazında uygulandığı diğer vakitlerle ilgili buna benzer bir uygulamanın Küfe uleması tarafından daha sonra ihdas edildiği kaydedilmiştir.

Kaynaklarda **sefer** sırasında binek üzerinde namaz kılma hususunda nafîle ile farz namazlar bakımından farklı hükümler verilmiştir. Bu meyanda mücbir sebep olmadan ya da bir ihtiyaç durumu bulunmadan nafîle namazlar vasıta üzerinde eda edilebilmektedir. Konuyla ilgili hadislerin işaretinden Hanefîlerin vitir namazının binek üzerinde kılınması hususunda görüş birliği içerisinde olduğu kaydedilmiştir. Farz namazlar ile ilgili olarak zaruret durumu olması halinde namaz için kible şartı gerçekleşmemiş olsa da binek üzerinde namaz kılınmalıdır. Mükellef ruhsat hükümlerinden yararlanarak namazını kılmaya çalışmalıdır. Zira Müslümanın, namazını kazaya bırakması yerine Hz. Peygamber'in ruhsat uygulamalarını kullanarak namazını vakit içerisinde kılmasının evla olduğu değerlendirilmelidir. Bununla ilgili olarak Karâfî, Muvatta'dan; "Peygamberimizin hayvan üzerinde tesbihat yapar ve yoluna bu şekilde devam ederdi, ancak bu durumda farz ya da nafîle namaz

kılmamıştır.”¹¹³³ şeklinde bir nakil yapmıştır. Ancak Muvatta genelinde yaptığımız taramada bu manaya gelen böyle bir hadis teyit edilememiştir.

İstihlaf konusunda, Karâfi’nin görüşünü, *Muvatta* hadisi diyerek naklettiği, “Hz. Peygamber’in önceki hades durumu sebebiyle namaz sırasında istihlâf yapmadığı, hades durumunu giderdikten sonra imâmete kaldığı yerden devam ettiği” şeklindeki rivâyet-belirlemiştir. Hanefi kaynaklarında önceki hades durumunu namaz esnasında hatırlayan kimsenin istihlâf yapmasının gerekli olmadığı belirtilmiştir. Hanefi fukahâsından el-Cessâs’ın, rivâyetlerle ilgili değerlendirmeleri bu görüşü desteklemektedir. Burada Karâfi tarafından Ebû Hanîfe’ye nispet edilen görüşlerin Hanefi kaynaklarında da yer aldığı ve uyduğu görülmüştür. Buradan hareketle iktida ettiği imamın, tahir/temiz-abdesli olduğunu bilmeden ona uyan kimselerin, namazlarının kabulüne engel olmayacağı ifade edilmiştir.

Karâfi, **ihtilâf-ı metâli’a** itibar hususunda, orucun sebebinin rü’yet olduğunu, dolayısıyla sebeplere dayanarak hüküm verilmesini ileri sürmüştür. Namaz için vaktin, sabah namazı için fecrin sebep olmasının gerekli olduğunu aktardıktan sonra, bunların kesin ve net bir şekilde tespit edilmesinin zorluğuna dikkat çekmiştir. Başka bir ifadeyle hükmün sebebi bağlamında, namaz vakitleri gibi rü’yet meselesinde de hesaba dayanmak suretiyle tespit edilmesine işaret etmiş, Ebû Hanîfe’nin de bu şekilde düşündüğünü dile getirmiştir. Ayrıca “Her belde halkının kendi rü’yeti vardır.” mealindeki Buhârî hadisini zikrederek Hz. Peygamber‘den sonra uygulamada beldelere postalar gönderilerek ilk görünen hilale göre oruç tutulması talep edilmiştir.

Karâfi, Ebû Hanîfe’nin **zekâtı talep etme** hakkının fakirde olmadığı, devlet başkanın şer‘an zekâtın dağıtılmasından sorumlu olduğu, bu mesuliyeti yapmadığında günahkâr olacağını söylediğini belirtmiştir. Ebû Hanîfe fakirin hakkının yerine getirilmesini önemli gördüğünden zayi edilen malın zekâtının verilmesi hususunda devlet başkanını sorumlu tutması son derece önemlidir. Burada malının telefi sebebiyle zor durumda kalan zekât mükellefini korurken, fakirin de mağdur edilmemesini sağlayan bir çözüm sunulmaktadır.

Hac ibadeti hakkında da hadisler üzerinden farklı görüşler ortaya konmuş, Ebû Hanîfe’ye yapılan atıfların çoğunlukla rivayetler üzerinden olduğu görülmüştür. Bu

¹¹³³ Ebû Davud, “Salât”, 4 (1224); Muvatta, “Kasru’s-Salât”, 22.

görüşlerin çoğu yerde gerekçeleri belirtilmiş gerekçelerin nassî dayanakları gösterilmiştir. Özellikle hadislerle ilgili senet zincirindeki ravilerin durumları hakkında ve sıhhati hakkında değerlendirmeler de yapmıştır. Bu kapsamda *Muvatta*'da geçen hadiste Ka'b b. 'Ucre'nin ihramlı iken mazereti sebebiyle başını tıraş ettiğinde, Hz. Peygamber ona oruç tutmasını, altı miskini doyurmasını ve kurban kesmesini, bunlardan birini yaptığında yeterli olacağını, diğer iki şeyi yapmasına gerek kalmayacağını belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin ise kurban kesmesi gerektiğine dair aynı hadisle ihticac etmek suretiyle hüküm verdiğini belirten Karâfi, bazı itirazlarda bulunmuştur. Ebu Davud hadisiyle ihticac eden Ebû Hanîfe, bu durumda olan kişinin demü'l-fidyе denilen cezayı yerine getirmesi gerektiğini söylemiştir. Karâfi, buna cevap olarak ilgili hadisin sıhhat yönünden reddedildiğini ya da söz konusu hadisteki talebin istihbabı ifade etmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir.

Süt hısımlığının oluşması konusundaki ayet ve hadisler de farklı bakış açılarıyla değerlendirilerek farklı hükümler elde edilmiştir. Esasen Karâfi'nin bu husustaki görüş ve değerlendirmelerinin Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile örtüştüğü söylenebilir. Zira yaptığı değerlendirmelerden emzirme hususunda hısımlığın oluşma sınırının iki yılı iki ayı geçeceği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Mâlikî mezhebi imamlarından yaptığı nakilde, söz konusu görüş çocuğun daha fazla emmeye ihtiyacı olacağıyla açıklamıştır. Buradan hareketle onun Mezhepleri yakınlaştırma anlayışına zayıfta olsa bir destek olduğu söylenebilir. Araştırmamız boyunca bu meselede olduğu gibi birçok hususta Karâfi ve Ebû Hanîfe'nin hüküm çıkarmada anlayış ve yöntemlerinin kimi zaman benzer ve yakın olduğu görülmüştür. Ayrıca bu meselede Ebû Hanîfe'ye yapılan nispetlerde, ilgili görüşlerin ve delillerinin Hanefî kaynaklarla uyumlu, deliller üzerinden yapılan gerekçelendirmelerin de benzerliği müşahade edilmiştir. İlmi yöntem ve anlayıştan taviz vermeyen Karâfi, görüşlerinde mezhep taassubundan uzak durmuştur. Nitekim emzirme yaşına bağlı olarak hısımlığın oluşması hususunda, kendi mezhebinin de içinde bulunduğu cumhurun görüşünden ayrılmıştır. Emzirmenin sınırının iki yılı geçebileceği görüşüyle Cumhur ile Ebû Hanîfe arasında uzlaşma niteliğinde bir çözüm ortaya koyarak farklı bir görüş belirlemeye çalışmıştır.

Genel olarak makâsıd merkezli fıkıh anlayışının temsilcisi şeklinde nitelendirebileceğimiz Karâfi, çağdaş fıkıh araştırmalarının önemli kaynağı olmuştur. İzzeddin b. Abdüsselâm vasıtasıyla elde ettiği Gazâlî ve Cüveynî'nin makasıd anlayışını özümsemiş, kendinden önceki mezhep birikimini başarılı bir şekilde

özetleyerek günümüze aktarmıştır. Kıyası çoğu konuda işleyen Karâfi, nassların ta‘lîli konusunda neredeyse tamamına yakınının muallel olduğu anlayışındadır. Nasslar üzerinde akıl yürütmek, maksatlarına vâkıf olmak, hükümlerin Şârî’in maksatlarına uygun olarak teşrî edildiği anlayışıyla meseleleri çözmek onun fıkıh anlayışının temelini oluşturmuştur. Nitekim müçtehidin görevi hükmün illetini tespitte tüm gayretini göstererek hata riski olsa da çalışmaktır. İşte Karâfi, başta kendi mezhep kaynakları olmak üzere, Ebû Hanîfe ve diğer mezhep imamlarının görüşlerini bu anlayışla aktarmış ve hem kendi usûl anlayışını hem de Ebû Hanîfe’nin usûl ve anlayışını mukayese ederek teorik temellerini ortaya koymuştur.

Netice olarak yukarıda her bölümle ilgili özel sonuçlarında ortaya konulduğu gibi, zaman zaman Ebû Hanîfe’ye nispet edilen görüşün mezhebin genel görüşü olduğu, ya da “bir başka görüşüne göre” kaydıyla yapılan nispetin de tam olarak ne olduğunun anlaşılmadığı görülmüştür. Bununla beraber Karâfi’nin Ebû Hanîfe’ye nispet ettiği görüşlerin büyük ölçüde Hanefî kaynaklarıyla uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Hatta mezhep içerisinde bir fakih gibi zaman zaman nispet ettiği görüşlerin gerekçelerini ve delillerini tartışma cesaretini göstermiştir. Netice olarak denilebilir ki insan bir beşerdir ve her şeyde bir kısım eksikler söz konusudur. Bununla birlikte burada dikkat çekilen hususlar, muhtemeldir ki başka tespitlerin yapılmasını ve yeni çalışmaların ortaya konmasını mümkün kılacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt, y.y.: Dârü'l- Kütübî'l-İslâmiyye, ts.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *İslam Dini*, Ankara: TDV Yayınları, 1958.
- Akyüz, Vecdi. *Dört Mezhep İmâmı*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- “Alme‘ânîy” <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-> (07.06.2020).
- Ali Haydar, Hâce Emin Efendî, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 4 cilt, 1 bs., y.y.: Dâru'l- Cîl, 1991.
- Altıkulaç, Tayyar. “Zehebi”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/180-188.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Abdürrezak Afîfi, 4 Cilt, Beyrut: Mektebü'l-İslami, ts.
- Apaydın, H. Yunus. “İctihad”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432-445.
- , “Karâfi”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/394-401.
- , “İbn Abdüsselâm”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/284-287.
- , “Hacir”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/513-517.
- , “Humus”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/369-370.
- Aras, Mehmet Özgü. “Hammâd b. Ebû Süleyman”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/484.
- , *Ebû Hanîfe 'nin Hocası Hammad ve Fıkhi Görüşleri*, 1 bs. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Aruçi, Muhammed. “er-Risâle”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/116.
- Asma, Necmettin. *İslâmi Mücadelede Öncü Şahsiyetler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2009.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. 10 bs. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2013.
- , *Fıkıh Usûlü*, 12b. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Ayaz, Yahya Fatih. *Memlükler (1250-1517)*, 1 bs. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*, 13 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1420/2000.
- . *Minhatü's-sülûk fî şerhi Tuhfeti'l-mülûk* thk. Dr. Ahmet Abdurrazak Kebisi. Katar: Vüzâratü'l-evkâf ve's-şüuni'l-İslâmiyye, 2007/1428.
- . *Nühabü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meâni'l-âsâr*, Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- . *Umdetü'l-Kârî*. Beyrut: Dâru İhyâü't-türâsü'l-Arabî, ts.
- Azamî, Naci Maruf. *Arûbetu Ebî Hanîfe*, 1. bs. Bağdat: b.y., 1985.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnu'l-ma'bud alâ şerhi Sünen-i Ebi Dâvûd*, 1 cilt, Beyrût: b.y., 1426/2005.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî. *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye*, 10 cilt. Dâru'l-Fikiri: b.y., ts.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî. *el-Munteka şerhu'l-Muvatta*, 7 cilt, 1 bs. Mısır: Matbaatü's-se'âdetü, 1332h.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn fî esmâi'l-müellifîn ve âsâri'l-musannifîn*, 2 cilt, Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsü'l-Arabi, 1951.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir. *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırakati'n-Nâciye minhum*. 2 bs. Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, 1977.
- Bağdâdî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*, 7 cilt, 2 bs. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1995.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, 24 cilt, 1 bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1417h.
- Baktır, Mustafa. "Umûmu'l-belvâ". *DÎA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 42/155-156.
- Bardakoğlu, Ali. "istihsân", *DÎA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/ 339-347.
- Bayanunî, Muhammad Abu Al-Fath. "Hüküm", *DÎA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/464-466.
- Bedir, Murtaza. "Züfer b. Hüzeyl". *DÎA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/527-530.

- Bekkûrî, Ebu Abdullah Muhammed b. İbrâhim. *Tertibü'l-Furûk li'l-Karâfi ve ihtisâruhâ*. Thk. Ömer bin Abbâd, 4 cilt, 1 bs. Fas: Vizâratü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994.
- Beyânûnî, Muhammed Ebu'l-Feth. "Hüküm". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/466.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata, 10 cilt, 3 bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- ilmiyye, 1423/2003.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendî. *el-Usûlü 'l-münîfe li 'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Nşr. İlyas Çelebi, 1 bs., İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1416/1996.
- Boynukalın Şenkardeşler, Hatice. "Karâfi'nin Usûl Anlayışı" Yayımlanmış Doktora Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Boynukalın, Mehmet. "Teyemmüm ". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/50-51
- Bozbaş, Fatiha. "Uykunun Abdeste Tesiri" Konusundaki Fıkıhî Tartışmalar" İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 29, 2017, s. 303-304. 299-316.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*. 1bs. 9 cilt, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr, y.y: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Muhammed Avnî Abdurraûf- Ömer Sâbir Abdülcélil- Said Hasen Buhayri. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1993.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed- Said Bektaş- Muhammed Ubeydullah- Zeynep Mahmud Hasen Felata, 8 cilt, 1 bs. y.y.: Dâru'l-Beşeru'l-İslamiyye, 2010/1431.
- , *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, 3 cilt, 1 bs. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1994/1413.
- Cezerî, İbnü'l-Esir İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. Thk. Ömer Abdü's-selam Tedmiri, 10 cilt, 1 bs. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-Arabi, 1997/1417.

- Cici, Recep. “Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları” (Kuruluştan Fatih Devri Sonunu Kadar), Yayınlanmış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arasta Yayınları, Bursa 2001.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbu't-Ta'rifât*. 3 bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîye, 2009.
- Çakan, İsmail Lütüfî. “el-Âsâr”. DİA. (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/460
- Çelebî, İlyas. “Risâleleri ve İtikâdî Görüşleri ile İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı*, C. 15, S. 1-2 (2002): 63-73.
- Çelik, Aydın. *Fâtımîler Döneminde Kahire Şehri*, Elâzığ: Fırat Üniversitesi Basımevi, 2008.
- Çubukçu, İbrahim Agah ve Neşet Çağatay. *İslam Mezhepleri Tarihi*. 2 bs. Ankara: AÜ Basımevi, 1985.
- Dalma, İdris. “Şâtıbî’de Fiillerin Sonucunun İ’tibâra Alınması” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Damad Efendi, Abdurrahman bin Muhammed bin Suleyman El- Meduvvü bi Şeyhi Zade. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, 2 cilt., y.y.: Dar'u-İhya'ü-d- Tûrasi el- Arabî, ts.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Thk. Şuayb el- Arnâvûdî- Hasan Abdu'l-münim Şiblî, 5 cilt, 1 bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdurrahman b. Fadl b. Behrâm. *es-Sünen*. Thk. Hüseyin Selim-Esedü'd-Dârânî, 4 Cilt, 1 bs. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1422/2000.
- Demir, Halis. “Ebû Hanîfe’ye Nispet Edilen Hadis Kitapları Kitabı’l-Âsâr ve Müsned”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. C. 10, S. 20 (2017): 121-144.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahîm b. Vecîhiddîn el-Fârûkî. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. Thk. Seyyid Sâbık, 2 Cilt, 1 bs. Beyrut: Dâru'l-ciyl, 1427/2005.
- . *Huccetullahi'l-Bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

- Dimyatî, Ahmed b. Ebik bin Abdullah. *el-Mustasfa min Zeyli Tarihi Bağdadî lil Hafız İbn Neccar el-Bağdadî*, Beyrut: b.y. ts.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Amel-i ehl-i medîne”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/21-25.
- , “İcmâ”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/417.
- Ebû'l-Abbas, Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. Thk. İhsan Abbas, 7 cilt, 1 bs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Ebû Bekr, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Sünen-i kübra*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata, 3 Cilt, 2 bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- ilmiyye, 1423/2003.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, 4 Cilt, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hanîfe, Numân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâle Ebî Hanîfe, el-Vasıyye*, ta'lik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Mısır: el- Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001.
- , *el-Âlim ve'l-Müteallim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri)*. Trc. Mustafa Öz, 6 bs. İstanbul: İfav, 2010.
- , *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî, (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri)*, Trc. Mustafa Öz, 6 bs. İstanbul: İfav, 2010.
- Ebu'l-İz, Sadrüddîn Alî b. Ali b. Ebi'l-İz el-Hanefî. *et-Tenbîhi a'lâ müşkilâtü'l-hidâye*. Thk. Abdülhakim bin Muhammed Şakir- Enver Salih Ebu Zeyd. Aslû'l-kitap: Yüksek Lisans, İslam Üniversitesi, Medine, 5 cilt, Naşir: Mektebetü'l-Rüşd Nâşirun, Suudi Arabistan, 2003-1424.
- Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-eḥâdîss ve'l-âsâr*, thk. Kemel Yusuf Husi, 1 bs. 7 cilt, Riyad: Mektebetü'rüşd, 1409.
- Ebü'l-Vefâ, Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb*. Thk. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nur, 2 cilt, Kahira: D'aru't-Türas littab, ts.

- Ebû Yûsuf, Yakup b. İbrahim el-Ensârî. *İhtilafu Ebî Hanîfe ve 'bni Ebî Leyla*, 1 bs. Tashih ve Ta'lik: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Hind: Lecnetü İhyâü'l-me'ârifî'n-Nü'mâniyye ts.
- . *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*. Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, 1 bs. Haydarabad: Lecnetü İhyâî'l-Maârifî'n-Nûmaniyye Matbatu'l-İstikamet, ts.
- . *Kitâbu'l-Harâc*, 1 bs. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1979.
- Ebû Zehra, Muhammed. Ebû Hanîfe. çev. Osman Keskiöglü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1962.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*, 10 bs. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969.
- Ensârî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Ali b. Ebî Yahya Zekerîyya b. Mes'ûd. *el-Lübâb fî'l-cem 'i beyne 's-sünneti ve 'l-kitâb*. Thk. Muhammed Fadl Abdülazîz Murâd, 2 Cilt, 2 bs. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1994.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 5 bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Erkal, Mehmet. “Zekât”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/207.
- Esed, Muhammed. *Sahîh-i Buhârî (İslâm'ın İlk Yılları)*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke ve mâcâ'e fihâ mine'l-âsâr*. Thk. Rüşdî Sâlih Melhas, 2 Cilt, 1 bs. Beyrut: Dâru'l- Endelüs li'n-neşr, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *El-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Muhammed Nâîf Arkûşî, 2 bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005/1426.
- Gaznevî, Ebu Hafz Ömer bin İshak Ahmet el-Hindî Sıracüddin el-Hanefî. *el-Ğurretu'l-Müniyyetu fî-Tahkiki ba'zi Mesâilî'l-imâmi Ebi Hanife*. 1 bs. y.y.: Müessetü'l-Kütübü'l-sekafiyyetü, 1986/1406.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Dâru'l-Ma'rife: Beyrut, ts.
- . *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdü's-Şâfiî, (y.y.: Dârü'l-kütü'l-ilmiyye, ts.),

- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Gölcük, Şerafettin- Bebek, Adil. “el-Fıkhü'l-Ekber”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/544.
- Günay, Musa. “İslam Hukukunun Oluşum Sürecinde İctihad: Ebû Hanîfe Örneği” Yayınlanmamış Doktora Tezi. DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Güler, Zekeriya. “Ümmü Atıyye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/314.
- Gürkan, Menderes. “Karâfi'nin fıkıh usulü görüşleri” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.
- Günaltay, Şemsettin. *Türk Tarih Kongresi Kayseri Zabıtları*. Ankara: TTK Yayınları, 1933.
- Habergetiren, Ömer Faruk. “Fatih Bir Fakih: Ebû Abdullah Esed B. Furât B. Sinan (142-213/759-828), Hayatı ve Fıkıh İlmindeki Yeri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (Haziran 2012), 257-277.
- Halidî, Smain. “Usûlü'l-İmâm Mâlik fi'l-Muvatta”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. S. 12 (2008): (239-285).
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Harrânî. *Mu'cemü'l-büldân*, 7 Cilt. Dârü's-sadr: Beyrut, 1995.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. çev. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- . *İslâm Anayasa Hukuku*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- . *İmâm-ı Azam ve Eseri*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyân Yayınları, 2004.
- Hayyun, Reşid. *el-Mezahibu ve'l-Edyan Fi'l-Irak*, 1. bs. Bağdat: b.y., ts.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman. *ed-Dürü'l-muhtâr*. Abdül Mün'im Halil İbrahim, 1 bs., y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1423.
- Heytemî. Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer. *el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkıbi'l-İmami'l-Âzam Ebî Hanîfe*, thk. Halil Muhyiddin Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Heytemî, İbn-i Hacer. *İmam Ebû Hanîfe Mevâhibü'r-Rahman fî menâkibi'l-imâmi Ebî Hanîfeti'n-Numân*. çev. Manastırlı İsmail Hakkı. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2009.

----- . *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6 cilt. Matbaatü Meclisi Daireti'l-Osmâniyye: Haydarabad, 1972/1392.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İntikâ fî fezâ'ili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ, Mâlik Ebî Hanîfe ve's-Şâfiî*. Beyrut: Daru'l-Kübtübü'l-ilmiyye, ts.

----- . *el-İstizkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fî mâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*. Thk. Salim Muhammed Ata- Muhammed Ali Muğviz, 9 cilt, 2 bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmiyye, 2000/1421.

----- . *et-Temhîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî vd. 24 cilt, Mağrib: Vüzâratü'l-'umûmü'l-Evkâf ve's-Şü'unü'l-İslâmiyye, 1387h.

----- . *el-Kâfi fî fıkhi ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed el-Morîtanî, 2 cilt, 2 bs. Suud: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîsiyye, 1980/1400.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn bin Ömer bin Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddû'l-muhtâr*, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikir, 412/1992.

-----"Neşru'l-arf fi binâi ba'zı'l-ahkâmi ale'l-urf". "*Mecmuatu resail-i İbn Abidin*". yy, ts.

İbn Abdüsselâm, İzzeddin Abdülaziz bin Ebi'l Kasım es- Sülemi. *el-Kavâidu'l-kübrâ*. Thk. Nezîh Kemâl Hammâd ve Osmân Cum'a, 2 cilt, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2000/1421.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman. *el-Muntazam fî Târihi'l-ümmi ve'l-Mûlûk*. Thk. Muhammed Abdulkadir Âta- Mustafa Abdulkadir Âta, 19 Cilt, 1 bs. Beyrut: Daru'l-Kübtübü'l-ilmiyye, 1992/1412.

İbn Ferhun, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dibâcu'l-müzheb fî ma'rifetie'yânî 'ulemâi'l-mezheb*. Thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, 2 Cilt, Kahire: Dâru't-turâs, ts.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Thk. Abdullah Muhammed Derviş, Dimaşk: Mektebetü'l-Hidâye, 2004/1425.
- İbn Hallikan, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed bin Muhammed. *Vefeyâtü'l-Â'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân mimâm sebete bi'n-nakl evi's-semâ ev esbetehü'l-â'yan*. Thk. İhsan Abbas, 7 cilt, 1 bs., Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed bin Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmet Muhammed Şakir, 8 Cilt, Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, 10 Cilt, Dârü'l-fikr: y.y., ts.
- İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. *Mukaddime fî'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- İbn Kayyîm, el- Cevzî Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Said Şemseddîn İbn Kayyîm el- Cevzî. *İ'lâmü'l-Muvakkî'in'an rabbi'l-a'lemîn*, 4 Cilt. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye: Beyrut, 1418/1996.
- , *Bedâiu'l-fevâid*, Darül-Hayr: Beyrut, 1414/1994.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, 21 cilt, 1 bs. y.y.: Dâru'l-Hicr, 1997/1418.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, 2 cilt, Halep: Dâru İhyâü'l-Kütübi'l-Arbi, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensâri. *Lisânül-Arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Thk. İbrahim Ramazan, 2 bs. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997/1417.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn bin İbrâhîm bin Muhammed el-Misrî. *el-Bahrü'r-râ'ik*, 8 Cilt, 2 bs., y.y.: Daru'l-Kütübü'l-İslâmî, ts.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. Thk. Ahmet ı'z İ'nâye, 3 Cilt, 1 bs., y.y.: Dâru'l-Kütübü'l-ilmiyye, 2002/1422.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 4 cilt, Dâru'l-Hadis: Kahire, 2004/1425.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm. *Şerhu'l-'Umde*. Thk. Su'ûd bin Sâlih el-'atîşân, 1 bs. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1412h.
- İltaş, Davut. "Tenkîhu'l-Fusûl". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/453-454.
- , "Tahâvî". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/388-389.
- İmam Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta Malik*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Daru İhyaü'-tûrasi'l-Arabi: 1985/1406.
- , *Muvatta*. Thk. Muhammed Mustafa E'zâmî, 8 Cilt, 1 bs. İmârât: Nihyân li'l-'emâli'l-hayriyye ve'l-insâniyye, 1425/2004.
- İmare, Muhammed. "Muhammed el-Gazzâlî". *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/528-530.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Türk Tarih Korumu Kayseri Zabıtları*, Ankara: TTK Yayınları, 1933.
- Kahraman, Abdullah. "Ebû Hanîfe'nin İctihatlarında İnsan Hürriyetine ve Onuruna Verdiği Önemi Gösteren Bir Örnek -Sefihin Hacir Edilmemesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2002, C: 15, S: 1-2 [*Ebû Hanîfe Özel Sayısı*], s. 247-253.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadislere Göre Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, C: 19, S: 2, s. 73-92.
- Kallek, Cengiz. "el-Kudûrî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/321-322.
- Kandemir, Yaşar. "Nevevî". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/45-49.
- , "el-Muvatta'". *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları 2020), 31/414-417.
- , "Sahîhayn". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/527-530.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *ez-Zehîra*. Thk. Muhammed Hacı ve diğerleri, 14 cilt, 1 bs., Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslami, 1994.
- , *Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-furûk*, 4 Cilt, Âlemü'l- Kütüb: y.y., ts.

- . *el-Ikdu'l-manzûm fî'l-husûs ve'l-umûm*. Thk. Ahmet el-Hatim Abdullah, 2 cilt, 1 bs., Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1420/1999.
- . *Şerhu Tenkîhi 'l-fusûl*. Thk. Taha Abdurrâuf Said, 1 bs. y.y.: Şeriketü Tabaâtî'l-fenniyyeti'l-müttehîde, 1393/1973.
- . *el-Ecvibetü 'l-Fâhira ani 'l-Es'ileti 'l-Fâcira*. Thk. Mecdi Muhammed eş-Şehâvî, 2 bs. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 2005/1426.
- . *el-İhkâm fî temyîzi 'l-fetâvâ 'ani 'l-ahkâm ve taşarrufâtî 'l-kâdî ve 'l-imâm*. Thk. Mahmûd Arnûs, 2 bs. Kâhire: Matbaatü'l-Envâr, 1938/1357.
- . *el-Ümniyye fî idrâki 'n-niyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- . *el-İstiğnâ fî'l-istisnâ (fî ahkâmi'l-istisnâ)*. Thk. Tâha Musin, 1 bs. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1938/1402.
- . *Nefâisü 'l-usûl fî şerhî 'l-Mahsûl*. Thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mûcid, Ali muhammed M'uviz, 1 bs. y.y.: Mektebetü'n-Nezzâr Mustafa Bâz, 1995/1416.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi' u's-sanâi' fî tertibi 'ş-Şerâi'*, 7 cilt, 2 bs. y.y.: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986-1406,
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife. *Keşfu'z-zunûn an esâmi 'l-kütûbi ve 'l-funûn*, Bağdat: Mektebetü'l-Mesnâ, 1941m.
- Kevserî, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid. *Hanefî Fıkhnın Esasları*. çev. Abdülkadir Şener- M. Cemal Sofuoğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Kaya, Eyyüp Said. “Nâdirü'r-Rivâye”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/278-280.
- . “Mâlikî Mezhebi”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 17/519-535.
- . “Zâhirü'r-Rivâye”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101-102.
- . “Muallâ b. Mansûr”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/309.
- Kılıç Hulusi. “İbnü'l-Hâcib”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/55-58.
- . “İbn Nübâte el-Hatib”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 232-233.
- Kızılkaya, Necmettin. “Hanefî Mezhebinde Kavâid İlmi ve Gelişimi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi Selçuk Üniv. Sos. Bilimler Enstitüsü, Konya 2011.

- Koca, Ferhat. “el-Fetâva’t-Tatarhâniyye”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/446-447.
- . “Kâdî Abdülvehhâb” *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/113-114.
- Koçak, Muhsin. “Kunut”. *DİA*. (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/380.
- Kudûrî, Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd li’l-Kudûrî*. Thk. Muhammed Ahmet Sırâc-Ali Cum’a Muhammed, 15 cilt, 2 bs. Kahira: Dâru’s-selâm, 2006/1427.
- Kûte, Âdil b. Abdulkâdir b. Muhammed Veli. *el-Kavâid ve’d-davâbitü’l-fıkhiyyeti’l-Karâfiyye: zümretü’t-temlikâti’l-mâliyye*. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2004/1425.
- Kurtubî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed bin Saîd bin Hazm el-Endelüsî. *Cemheretü ensâbi’l-‘Arab*. Thk. Abdüsselam Muhammed Arı, 5 bs. Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü’l-Mudîyye fî Tabakâti’l-Hanefiyye*. 2 cilt, Karaçi: Mir Muhammed Kütüb Hâne, ts.
- “Kur’ân Yolu”. <https://kuran.diyanet.gov.tr>, [11 Mayıs 2020]
- Kuşeyrî, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi’u’s-sahîh*. Thk. Muhammed Fuad Abdü’l-Bâkî, 5 Cilt, Beyrut: Dâru ihyâü’t-türâs, ts.
- Leknevî, Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Ecvibetü’l-fâdila li’l-esileti’l-aşrati’l-kâmile*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, 2 bs. Kahire: Dâru’s-Selâm, 1428/2007.
- . *en-Nâfiu’l-Kebir şerhu’l-Câmii’s-sağır*, 1 bs. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1406h.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestîrî. *Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye fî tabakâti’l-Mâlikiyye*. ta’lik Abdül Mecid Hayâlî, 2 cilt, 1 bs. Lübnan: Dâru’l-Kütübü’l-ilmiyye, 1424/2003.
- Makdisi, George. *Orta çağ’da yükseköğretim*: İslam dünyası ve Hristiyan Batı, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

----- İslam'ın Klasik Çağında Din, Hukuk Eğitim, trc. Hasan Tuncay Başoğlu,
İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b.
Muhammed *el-Mevâiz ve'l-i'tibar fî zikri'l-hitati ve'l-âsâr*, Beyrut: Dâru'l-
kütübü'l-ilmiyye, 1418.

Matkarimov, Vohid. “*El-Umniyye Adlı Eseri Bağlamında Karâfî'nin Niyyetle İlgili Görüşleri ve İbadetlerde Niyet*”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Mâzete'l-Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ömer. *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Numânî*. Thk. Abdulkerim Sâmî el-Cündî, 9 cilt, 1 bs., Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-ilmiyye, 2004/1424.

Mekkî, Muvaffik Ahmed. *Menakibu Ebî Hanîfe*, 1 bs. Haydarabad: b.y., ts.

Memedzade, Elçin. “Şehabettin el-Karâfî'nin Kur'ân anlayışı ve yorum yöntemi”. (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

Memiş, Osman. *Namaz Vakitleri ve Namazların Cem'i (Birleştirilmesi)* (yüksek lisans tezi, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2005.

Merğînânî, Ali bin Ebi Bekr Abdülcélil el- Ferğani el- Merğînânî Ebu'l-Hasen. Burhaneddin, *Bidâyetü'l-mübtedi fî fıkhi'l-İmâmi Ebi Hanife*, Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Subh, ts.

----- *el-Hidâye*, Thk. Tallâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyâü't-türâsü'l-Arabî, ts.

Mervezî, Ebû Abdillâh Ahmed bin Muhammed bin Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şu'ayb Arnavût ve diğerleri, 45 cilt, 1 bs. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. (Matbaatü'l- Halebi), Kahire: Beyrut: Dâru'l-Kütübü'-ilmiyye, 1937/1356.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 4 cilt, Beyrut: Mektebetü'l-ilmiyye, ts.

- Mizzî, Cemaleddin Ebî'l-Haccac Yusuf el-Mizzî. *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, 35 cilt, 1 bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980/1480.
- Molla Hüsrev, Muhammed bin Ramuz bin Ali. *Dürerü'l-hükkâm*, 2 Cilt. Dâru ihyau'l-Kitap: y.y., ts.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuad Abdü'l-Bâkî, 5 cilt, Beyrut: Dâru ihyâü't-türâs, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed bin Şuayb bin Alî. *es-Sünen*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, 9 cilt, 2 bs. Halep: Mektebetü'l-Matbuattü'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-Menâr fî'l-usûl*, 1bs. İstanbul: b.y., 1986.
- Nevevî, Yahya b. Şeref Ebu Zekeriyya en-Nevevî. *Tehzîbu'l-esma ve'l-lügat*, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- , *el-Mecmû'ş-Şerhü'l-Mühezzeb li'ş-Şirâzî*. y.y.: Dâru'l-fikr, ts.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *el-Müstedrek*. Thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ, 4 cilt, 1 bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Paşa, Sava. *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. çev. Baha Arıkan. İstanbul: Kitabevi, 1995.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed bin Ömer bin Hüseyin. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, 6 cilt, 3 bs. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Öğüt, Sâlim. "Ebû Yûsuf". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/261.
- , "İmâmeyn". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/207.
- , "Cimâ". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/2-3.
- , "Ef'âl-i Mükellefîn ", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/452.
- Öz, Mustafa. "el-Vasıyye". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/545.
- Özaydın, Abdülkerim. "Seyfûddeve el-Hamdânî". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/35-36.

- Özel, Ahmet. “İbnü’l-Cellâb”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/538-539.
- . *Hanevî Fıkıh Âlimleri*. 2. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2006.
- Özen, Şükrü. “Kâdîkudât”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/77-82.
- . “Nehaî”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/535-538.
- . “İbnü’l-Kâsım”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/103-104
- . “İbn Süreyc, Ebü’l-Abbas”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/488-491.
- . “el-Furûk”. *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/227-228.
- Özkan, Mehmet. “Şer ‘i Hükümlerin Ta‘lîli ve İbadetlerde İçtihat Meselesi Üzerine”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 5, (Ekim 2012-Mart 2013): 55-75.
- Safedî, Ebü’s-Safâ Salâhuddîn Halîl bin İzziddîn Aybeg bin Abdillâh. *el-Vâfî bi’l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnâvût ve Türkî Mustafâ, 29 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1420/2000.
- Sehnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetu’l-kübrâ*, Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-ilmîyye, 1415/1994.
- Salâh, Abdullah İbrâhîm. *el-İmâm Şihâbüddîn el-Karâfî ve eseruhu fî’l-fikhi’l-İslâmî*, Valletta: Dirâsâtü’l-Âlemi’l-İslâmî, 1991.
- San‘ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî‘. *el-Musanneffî’l-hadîs*. Nşr. Meclisü’l-ilmî- Hind, 2 bs. 11 cilt, Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1403.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve eshâbihî*, 2 bs. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1985/1405.
- Selâm, Eymen Şâhîn. *el-Medârisu’l-İslâmiyye fî Mısır fî’l-asr el-Eyyûbî ve devruhâ fî neşri’l-mezhebi’s-Sünnî*, Câmiatü Tantâ, yayınlanmamış doktora tezi, 1999/1420.
- Selmasî, Yahya bin İbrahim el-Ezîdî. *Menâzilu’l-eimmeti’l-erbea Ebû Hanîfe ve’l-Malik ve’ş-Şâfiî ve’l-Ahmed*. Thk.Mahmud bin Abdü’r-Rahman Kadeh, 1 bs. Riyad: Mektebetü’l-Melik fehdü’l-vataniyye, 2002/1422.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed bin Ahmed bin Ebî Ahmed es-Semerkandî. *Tuhfetü’l-fukahâ*. 2 bs. Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 1414/1994.

- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. 30 cilt. Dâru'l- Ma'rife: Beyrut, 1993.
- . *Usûlü'l-fikh*. 1 bs. İstanbul: b.y., 1984.
- . *Usûlü'l-fikh*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Sibâî, Mustafa. *İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri*. çev. Halil Kendir. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2009.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385-387.
- Suğdî, Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Rüknu'lislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. Thk. Muhami Doktor Salâhâddin Nahi, 2. cilt, 2 bs., Beyrut: Dâru'l-Furkan, 1984/1404.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. Thk. Dr. Mahmud Muhammed Tanâhî- Dr. Abdul Fettah Muhammed Hulvî, 10 cilt, 2 bs., y.y: Hıcr li't-tebâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413/1992.
- Sülemî, İyâz b. Nâmi. *Şehâbeddin el-Karâfi hayâtuhû ve ârâuhû'l-usûliyye*. Riyad: Mektebetü'r- Rüşd, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebî Bekr bin Muhammed el-Hudayrî. *Tabakâtü'l-Huffâz*, 1 bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1403/1982.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hüsnu'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazıl İbrahim, 2 Cilt, 2 bs. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1387/1996.
- Şabân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-fikh*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Şeşen, Ramazan. "Eyyubiler". *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/31-33.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl (el-Mebsût)*. Thk. Ebu'l-Vefa el-Efgânî, 5 cilt, Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-u'lûmü'l-İslami, ts.
- . *el-Asl*. Thk. Muhammed Boynukalın, 12 cilt, 1 bs. Beyrut: Dâru ibn-i Hazm, 2012/1433.
- . *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*. Thk. Mehdi Hasen el-Kîlânî el-Kâdirî, 4 Cilt, 2. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.

- . *el-Âsâr*. Thk. Ebû'l-Vefa el-Afgânî, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Şirâzî, İbrahim b. Ali b. Yusuf Ebu İshak. *Tabakâtü'l-Fukahâ*. Thk. İhsan Abbas, 1 bs. Beyrut: Daru'r-râid el-Arabî, 1970.
- Şürünlâlî, Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî. *Merakü'l-felâh şerhu Nûri'l-îzâh*. Thk. Nâim Zerzur, x Cilt, y.y.: Nâşir: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005/1425.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu's-sağir*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûdü'l-Hacî Emir, 1 bs. 2 cilt, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985/1405.
- . *el-Mu'cemü'l-evsât*. Thk. Târik b. İvazullah –Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, 10 cilt, Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevâ ba'de'l-vâfi*. Thk. Muhammed Muhammed Emin ve diğerleri, 7 cilt, y.y.: Heyetü'l- Mısriyye'l- Âmmeh, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. Thk. Muhammed Seyyid Câdu'l-Hak, 5 Cilt, 1 bs. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Taş, Aydın. “Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/38-39.
- Turay, Fatih. “Kanın Abdeste Etkisi”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, S: 43, s. 423-439.
- Tinbuktî, Ahmed Bâbâ Ebu'l-Abbâs Ahmed. *Neylû'l-İbtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*, 2 bs. Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2000/1421.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Beşar Avvâd Mağrûf, 6 cilt, Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 1998.
- Türkî, Muhammed bin Sadık. “en-Nezâiru'l-fihîyye fî Kitâbi Zahîre li'l-Karâfi” Yayınlanmamış Doktora Tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1428/1429.
- Ucâc, Muhammed b. Muhammad Temîm Sâlih b. Abdül-Hatîb. *Lemhâtü fî'l-Kitâbi ve'l-bahsi ve'l-mesâdir*. 19 bs. (y.y: Müessetü'r-Risâle, 2001/1422.

- Uçar, Şahin. *Tarih Felsefesi Yazıları*, 1 bs. Ankara: Vadi Yayınları, 1994.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanife”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 10/131.
- Ünal, Halit. “el-Asl”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/494-495.
- Vekîlî, Sağîr b. Abdüsselâm. *el-İmâm Şihâbuddîn el-Karâfî. Halkatu vaslin Beyne'l-Meşrik ve'l-Mağrib fî Mezhebi Mâlik fî'l-karni's-sabi'*. Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- Yâran, Rahmi. “Karâfî'den Şatibi'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”. *MÜİF Dergisi*. S. 45 (2013): 5-30.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Kan”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/289.
- , “Vakit”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/488-491.
- Yavuz, Yunus Vehbi “Hayız”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/50-53.
- Yıldırım, Mustafa. “Vedîa”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/596-598.
- Yiğit, Metin. *Erken Dönem Hanevî Kaynaklarına Göre İmam Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 1 bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Yücel, İrfan. “İhtilâf-ı Metâli”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/3.
- Zebidî, Ebû Bekr bin Ali bin Muhammed Haddadî. *el-Cevheretü'n-neyyire alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, 2 cilt, 1 bs. y.y.: Matbaa-l Hayriyye, 1322h.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru Â'lâmu'n-Nubelâ*, Thk. Şüayb el-Arnâvudî, 25 cilt, 3 bs. Beyrut: Risâle, 1985/1405.
- , *Siyeru Â'lâmi'n-Nübelâ*. 18 cilt, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006/1427.
- , *Tezkiretü'l-Huffâz*, 4 cilt, 1 bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998/1419.
- , *Menâkıbü'l-İmâmu Ebî Hanîfe ve ashâbihî*. Thk. Muhammed Zâid Kevserî-Ebu'l-Vefa el-Afğânî, 3 bs. Hind: Lecnetü İhyâü'l-Me'ârifî'n-Numâniyye, 1408h.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. Thk. Muhammed Basil Uyûn Sûvd, 2 cilt, 1 bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- ilmiyye, 1419/1998.

Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah bin Yusuf bin Muhammed. *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, 1 bs. Cidde: b.y., ts.

Zeylâî, Osman b. Ali b. Mihcen el-Bârî Fahreddin el-Hanefî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik ve haşiyetu Şiblî*, Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye: Kahire, 1313.

Ziriklî, Hayrettin bin Mahmud bin Ali bin Faris. *A'lam*, 8 cilt, y.y.: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1424/2002.

Zuhaylî, Vehbe bin Mustafa. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 10 Cilt, 4 bs. Dimaşk: Dâru'l-fikr, ts

Zuhaylî, A. Mustafa. *el-Kavâidü'l-fikhiyye ve tatbîkühâ fi'l-Mezâhibi'l-erbe'a*. 2 cilt, 1 bs. Dimeşk: Dâru'l-fikir, 2006/1427.



EKLER

KARÂFÎ’NİN EZ-ZEHÎRA ADLI ESERİNDE İMAM EBÛ HANÎFE’YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLE

EK-1: Tahâret Hakkındaki Görüşleri

Sıra No	Konu: Tahâret	Cilt/Sayfa No
1	Suyun temizleyici olması bakımından “ <i>Tâhir</i> ” İsm-i fâil kalıbını esas alarak farklı düşündüğü	1/168
2	Güneşte açık bırakılmak suretiyle ısınan suyla hükmi temizliğin mekruh olmadığı	1/170
3	Mezi durumunda cinsel organın yıkanmasının kendilerinde olduğu gibi vâcip olmadığı	1/207
4	Cinsel organa elle dokunmanın abdesti gerektirmediği	1/221
5	Şehvetle eşlerden birinin diğerini ağızdan farklı yerden öpmesi, elbisenin üstü veya altından dokunması nedeniyle abdestin gerekmediği	1/225
6	Secde ve rükûunda uykusu ağır basanın abdest yenilemesinin vâcip olmadığı	1/230-231
7	Kahkahanın abdesti bozduğu	1/235
8	Sebîleyn olarak bilinen çıkış yerlerinin haricinde kan, kusma vb. durumlarda abdestin gerekli olduğu	1/236
9	Başın meshiyle ilgili olarak nâsiye ile yetinildiği	1/259
10	Meyyiteye mübâşeret eden için guslün gerekli olmadığı	1/292
11	Cünüp olduğunu unutarak cuma günü niyetine sünnet olarak gusül yapmış olsa geçerli olduğu	1/307
12	Temizlik niyeti ile nehre dalan kimsenin guslünün geçerliliği	1/308
13	Kâfirin mescide girebileceği	1/315
14	Alçı vb. metaryalin mesh edilmesinin unutulması durumunda namazın iade edilmeyeceği	1/317
15	Mesh uygulamasında üç parmağın tahsis edildiği	1/324
16	İç içe giyilmiş iki meshin üst kısmındaki mesh yapıldıktan sonra alttaki çıkarıldığında yapılan meshin geçerli olmadığı	1/330
17	Kişinin ve yanındakilerin susuz kalma endişesi varsa teyemmümün caiz olduğu	1/344
18	Suyun yokluğunda hazardakilerin vakit içerisinde suya ulaşmayacak endişeleri olsa da ancak hasta ve tutsak olana teyemmümün caiz olduğu	1/345
19	Tozlu olmasıyla birlikte hasır ve keçe ile teyemmüm yapılacağı	1/350
20	Cenaze ve bayram namazları sırasında abdestsiz kimsenin teyemmüm edebileceği	1/357
21	Hayzın 15 günü tamamlandığından gusül öncesi cinsel ilişkinin olabileceği	1/377
22	Hayzın ekser süresi tamamlandığında gusül yapılacağı	1/379
23	Müstehâzanın her namaz vakti için abdest alacağı	1/389
24	Hayız ve nifas için en az müddetin belirlendiği	1/393

EK-2: Namaz Hakkındaki Görüşleri

Sıra No	Konu: Namaz	Cilt/Sayfa No
1	Namaz vakitleri bakımından iştirâkın olmadığı,	2/20
2	Sabah namazının isfarla eda edileceği	2/29
3	Ezan ile kamet arasında tesvib uygulamasının bulunduğu	2/46
4	İkame lafızlarının çift olarak söylenmesi	2/73
5	Cuma namazı dışında kadınlar kendileri için niyet etmeyen imama uyamayacakları	2/135
6	Namaz esnasında farz ya da nafil olsun Kur'ân muhtevâsından bile olsa bilerek önündeki açık olan Kitap'tan okumanın geçerli olmayacağı	2/141
7	Namaz sırasında önünden geçilmesi nedeniyle namazın bozulmayacağı	2/159
8	Kıyamı, başta ayakta durma hali olmak üzere, sırsıyla gücü yettiğinde farklı kıyam şekilleri ile yerine getirmesi	2/162
9	Başı ile îma edemeyen kimseden namazın düştüğü	2/166
10	İftitah tekbirlerinin “ <i>ecellü, e'zamü</i> ” kelimeleriyle yapılabileceği	2/167
11	Arapça'yı iyi bilmiş olsa da yabancı bir dille iftitah yapmanın geçerli olduğu	2/168
12	Kıraatın ilkinde teavvüzde bulunması	2/181
13	İmama uyanlar için kıraatin vâcip olmadığı	2/184
14	Sadece yabancı dilde kıraat yapabiliyorsa geçerli olduğu	2/186
15	“Sübhâneke” duasıyla kıraate başlanması	2/187
16	Yüz, eller, dizler ve ayaklar üzerine secdenin vâcip olmadığı	2/193
17	Yüzden bir cüz olması nedeniyle burun üzerine secdenin geçerli olduğu	2/195
18	Secdeden kıyama kalkarken dizler üzerinde bir müddet dinlemenin mekruh olduğu	2/196
19	Ta'dilî erkânın vâcip olduğu	2/205
20	Namaz esnasında ilk iki rekâtta kıraatin unutulması halinde son iki rekâtta telâfi edilmesi	2/209
21	Namaz oturuşunda sol ayak yayılır sağ ayağın parmakları kibleye yönelik dikileceği	2/211
22	Münferid namaz kılanın “ <i>Rabbena lekel hamd</i> ” i söylemeyeceği	2/218
23	Ellerin sadece iftitah tekbiri sırasında kaldırılması	2/219
24	Tekbirde ellerin kulakların hizasına gitmesi	2/221
25	İmamın “Fatiha” süresinin sonunda mutlak olarak “âmin” demesi	2/223
26	Konut duasını vitir namazına tahsis ettiği	2/230
27	Duanın Kur'ân muhtevâsına uygun olması	2/233
28	İslâm mescidi hükmünde olan bir yerde namaz kıldıran kişinin durumu belli olmasa da Müslüman olarak kabul edilmesi	2/238
29	Farz ve nafil namazlarda çocuğun kadın ve erkeklere imametinin kabul edilmediği	2/242
30	İmamete ehil varken ümmünün kıldırıldığı namazın bâtıl olduğu	2/244
31	İkindiye niyet ederek başlayan ancak öğle namazına uyan me'mûmun namazının ifsat olduğu	2/248

32	İmam ve uyanlar arasında küçük bir nehrin ittibaya engel olduğu	2/259
33	Namaz safında arkada bulunan kimsenin öne doğru çekenin namazının geçerli olduğu	2/261
34	Kadınların erkeklerle aynı hizada olması nedeniyle namazın ifsat olacağı	2/263
35	Yalnız namaza başlayan kimse sonra gelen için imamlık yaptığında ikincinin namazının nafil olduğu	2/271
36	Mahalle mescidinde imamının izni olmadan vaktin namazı kılınmadıysa münferit olarak eda edilebileceği	2/272
37	İlk rekâta imamın arakasında rükuda uyuyanın ancak diğer rekâtlardaki ittibasının geçerli olduğu	2/275
38	Kendisinde hades meydana gelen imamın istihlâf yapacağını, mutlak olarak tahrime tekberi alan kimse kendisinde hades olduğunu hatırladığında aynı şekilde istihlâf yapması gerektiği	2/279
39	Namaz içerisinde rekatların sayısı ile ilgili tereddüt edenin, vesvesesi yoksa namazının bâtil olduğu	2/295
40	Gerek noksan fiil gerekse ziyade durumunda sehiv secdesinin selamdan sonra yapılması	2/292
41	İlk teşehhüdü yapamadan kıyama kalkanın sehiv secdesi yapacağı	2/300
42	Son oturuşta beşinci rekâtın secdesine varmadan geri dönmeyenin namazının bozulduğu	2/306
43	Teşehhüd miktarından sonra beşinciye altıyla tamamlayanın son iki rekâtının nafil olduğu ve son rekâta kasten teşehhüt yapmadan kıyama kalkanın namazının bâtil olduğu	2/306
44	İlk iki rekâta kıraati terk eden kimsenin sehiv secdesini yapmayacağı	2/312
45	Gizli okunan yerde bir ayete yakın cehri okunursa selamdan önce secde yapılmayacağı	2/314
46	Unutarak konuşanın namazının bâtil olacağı	2/315
47	Sehiv secdelerinin vâcib olduğu, yapılmadığında namazı bozmayacağı	2/321
48	Selamdan sonra konuşanın secde yapmayacağı	2/322
49	Üçüncü rekâta selam veren imamın kendisine uyan tarafından uyarılacağı	2/323
50	Sehiv secdesi sırasında abdesti bozulanın namazı iade etmeyeceği	2/325
51	Cuma namazı için imamla birlikte dört kişinin cemaat olarak yeterli olduğu	2/332
52	Devlet başkanının hazır ve izninin olması	2/334
53	Cuma namazı kılınan yerin bayram namazı kılınan yer olması	2/336
54	Cuma kılınacak yerin İslam hükümlerini uygulandığı şehir hükmünde olması	2/339
55	Şehir haricinde olanlar için vâcib olmadığı	2/340
56	Hutbenin oturarak okunmasının caiz olduğu	2/342
57	Hutbenin yerine gelmesinde tesbih ya da tehlîlin yeterli olduğu	2/344
58	İmamın hutbeye çıkmasıyla namaz kılınamayacağı	2/346
59	Cuma saatinde yapılan akitlerin geçerli olduğu	2/352
60	Kendilerine cumanın farz olduğu kimselerin cemaat olarak öğle namazı kılmalarının mekruh olduğu	2/353
61	Cuma günü cihad dışından zeval öncesi sefere çıkmanın mekruh olmadığı	2/356
62	Sefer sebebi olarak 24 fersahın yeterli olduğu	2/358

63	Seferde namazların kısaltılması ve müddetin 15 gün olduğu	2/360
64	Seferinin, mukîm olana uyduğunda tüm rekatları eda etmesinin farz olduğu	2/367, 368
66	Namazların hangi halde kazaya kalmışlarsa o hal üzere kaza edilmesi	2/371
67	Kazanın vâcip olduğu ve küfre düşüp sonra tekrar Müslüman olanın küfür döneminde terk ettiği namazları kaza etmeyeceği	2/382
68	Seferi namazları kaza ederken içinde bulunduğu ânı gözetmesi	2/386
69	Vitir namazının üç teslimesi (kıyamı) olduğu	2/393
70	Unutarak yatsı namazından önce kılınırsa iadesinin gerekmeyeceği	2/396
71	Sabah namazı için ikameti duyan kimse cemaate yetişme imkânı varsa sünneti avluda da olsa kılabilceği	2/400
72	Nafilelerin ikişer kılınması	2/402
73	Nafile namazını kasten bozan için kazanın gerekli olduğu	2/403
74	Teravih namazının 23 rekât olarak ikame edildiği	2/407
75	Hangi tür namaz olursa olsun Mushaf'tan bakıldığında namazın bâtil olacağı	2/408
75	Tilavet secdesinin okuyan ve dinleyen için vâcip olduğu	2/410
76	Bayram namazlarının vâcip olduğu ve cemaatle kılındığı	2/417
77	İlk tekbirden sonra kıraat yapılmaması	2/421
78	Bayram namazını kaçıranın zevalde yerine getireceği	2/424
79	Mesbukun sehiv secdesinden sonra tekbiri unutmaması durumunda celseye yakınsa eda etmesi değilse bir şeyin gerekmeyeceği	2/425
80	Teşrik tekbirlerinin Arefe günü sabah namazından sonra başlaması	2/426
81	Küsuf namazının vâcip olduğu	2/427
82	Kıraatinin cehri yapılmadığı	2/428
83	Büyük düşman tehlikesine binaen kılınan korku namazının durumun böyle olmadığının anlaşılması üzerine vakit içinde iade etmenin müstehab olduğu	2/442
84	Cenaze yıkama suyunun ısıtılmasının müstehab olduğu	2/449
85	Suyun yetersiz olması durumunda teyemmüm yapılması	2/450
86	Erkeğin ölen eşini yıkayamayacağı ancak kadının eşini yıkayabileceği	2/451
87	Cenaze namazı için özür olmadan kıyamın oturarak yapılamayacağı	2/459
88	İftitah tekbiri haricinde ellerin kaldırılmayacağı	2/463
89	Cenazenin mescide konulmasının mekruh olduğu	2/464
90	Cenazeyi kabre koymadan mezarlıkta oturmanın mekruh olduğu	2/465
91	Çılgılık çıkarmayan bebeğin yıkanmayacağı ve namazının kılınmayacağı	2/469
92	Ölümü hakkında kesin bilgi olmadığı sürece namazının kılınmayacağı	2/471
93	Kaderiyye ve ibâziyye gibi sapık akımların müntesiplerinin yıkanmayacağı ve namazlarının kılınmayacağı	2/474
94	Baliğ olmadan savaşta ölenin yıkanacağı	2/475
95	Demirle kasti öldürülen kimsenin yıkanmaması	2/475

96	İsyancıların namazının kılınmayacağı	2/476
97	Kabrin üzerinin kubbemsi yapılabileceği	2/479

EK-3: Oruç Hakkındaki Görüşleri

Sıra No	Konu: Oruç	Cilt/Sayfa No
1	Orucun sabit olmasında bir kişinin şehadetinin havanın bulutlu olmasıyla tahsis ettiği	2/488
2	Her belde halkının kendi hilaline tabi olduğu	2/491
3	Hilal zevalden önce görülürse gelecek geceye ait olduğu	2/492
4	İmsaktan önce bayılıp güneşin doğumuyla ayılanın orucunun geçerli olacağı	2/494
5	Muayyen oruçlarda zeval öncesine kadar niyet yapılabileceği	2/498
6	Ramazan için tek niyetin yeterli olmayacağı	2/499
7	Şek gününde oruç tutmanın nehy edildiği	2/501
8	Oruçlunun eşini öpmesi sebebiyle mezi gelirse kazaya gerek olmadığı	2/504
9	Hacamatın oruca zarar vermediği	2/506
10	Gün boyunca misvak kullanabileceği	2/508
11	Seferde oruçlu olmanın faziletli olduğu	2/512
12	Hazarda oruçlu sabahlayıp sonra sefere çıkan kimsenin yemesi nedeniyle kazanın gerekli olması	2/513
13	Mükrehin su içmesi nedeniyle kaza yapması	2/514
14	Emzikli kadının kaza etmek şartıyla oruç tutmayabileceği	2/515
15	Yaşlı kimsenin oruç tutamaması nedeniyle fidye vereceği	2/516
16	Gün içerisinde iki kere yapılan cinsel ilişki için tek kefaretin geçerli olması	2/519
17	Ramazan'da fecr içinde olduğu zannıyla yiye kimsenin kaza yapacağı	2/520
18	Kefareti gerektiren fiilin tekrar etmesi durumunda hepsi için tek cezanın olacağı	2/521
19	Oruç tutmayanın vasiyet etse de etmese de borçlu olduğu	2/524
20	Nafie orucu mazeret olmadan bozanın kazasını yapması gerektiği	2/528
21	Arafat'ta oruç tutmamanın mübah olduğu	2/530
22	Nehye dilen günlerin dışında yıl boyunca oruç tutulabileceği	2/532
23	Çocuğun alıştırılması için orucun emredileceği	2/533
24	Kadınların kendi mahalle mescidinde itikafa gireceği	2/535
25	İtikâfa girilecek mescidin cemaatle namaz kılınan yer olması ve itikafa girmek için oruçlu olunması gerektiği	2/536
26	Gün batımıyla itikafa girileceği	2/542
27	Cinsel ilişki, öpme, mübaşeret vb. fiillerin unutarak ya da kasten yapılmasının itkâfın bozulacağı	2/544

EK-4: Zekât Hakkındaki Görüşleri

Sıra No	Konu: Zekât	Cilt/Sayfa No
1	Ticari işlemler için hazırlanan miktarı 200 dirhem olan nakit paralarda zekâtın vâcip olduğu, nisabın 240 dirheme ulaşınca zekâtın olacağı	3/11
2	Nisabın çek veya kıymet olarak tamamlanması	3/13
3	Ticaret için alınan bir arazi sonra semeresinden yararlanmaya niyet edilirse zekâtın düşeceği	3/19
4	Zekâtın nisabı belirlenirken fakirler için en uygun olanın ölçü alınması ve hurma ticaretinde nisabın ticaret ürünleri gibi değerlendirilmesi	3/21
5	Alacaklar elde olmadığından zekâtın olmayacağı, kabzedildikten sonra durumu iyi olanın zekatını vereceği	3/29
6	Malın aslının nisaba ulaşmasından itibaren havlin geçerli olduğu	3/33
7	Sulh, mehir ve hull bedellerin kabzedilmeden ve üzerinden bir yıl geçmeksizin zekâtın olmayacağı	3/37
8	Zekâtı düşürücü borcun olduğu	3/42
9	Nakit olmayan borcun zekâtı düşürmediği	3/46
10	Ziynet eşyasında zekâtın olacağı	3/48
11	Kılıç, mushaf ve yüzüklerin ziynet olarak kullanılması halinde zekâtın olacağı	3/50
12	Mecnun ve çocuğun malından zekâtın olmayacağı	3/52
13	Nisabın birleştirilmesinde altının gümüş paralar ile birleştirilmesi, gümüşün ise değeri ile birleştirilmesi	3/55
14	Bir kimse vereceği zekatla aldığı hizmetçinin ölmesi durumunda devlet başkanının talebine rağmen imtina ederse zekâtı tazmin edeceği	3/57
15	Altın ve gümüş ve demir türevleriyle birlikte beş çeşit madenden zekâtın alınacağı	3/59
16	Madenlerde nisabın olmadığı	3/60
17	Zimmi ve kölenin bulduğu madenin zekâta tabi olduğu	3/62
18	Verilmesi gereken miktarın 1/5 olduğu	3/63
19	Rikâzın nakit olacağı gibi bunun dışındaki değerlerden olabileceği	3/67
20	Öşür arazinin zekatının illeti üretime uygun olması	3/73
21	Balda az olsun çok olsun zekâtın olduğu	3/75
22	Meyvede az olsun çok olsun zekâtın olduğu	3/76
23	Haraç arazisinden zekâtın olmadığı	3/86
24	Anlaşmalı olanların arazilerinden haraç alınması, Müslüman olunca arazinin haraç vasfı değişmeyeceği, zimminin Müslüman kimsenin haraç olmayan arazisini aldığı anda haraç vereceği, haracî olmayan arazinin zekatının sahibine ait olduğu	3/87
25	Üzüm ve hurmada tahmin üzerinden nisap belirlenemeyeceği	3/94
26	Atlardan zekât alınacağı	3/94
27	Malûfe hayvanlarda zekâtın farklı olduğu	3/96
28	Zekât memurunun gelmesinin tazmin şartı olduğu	3/101
29	Velisinin izni olmadan sefihin malından zekâtın alınamayacağı	3/105

30	Hayvanlarda nisaplar arasındaki değer için zekâtın olmadığı	3/111
31	Hayvanların zekâtının kıymet ve aynî olarak verilebileceği	3/118
32	Develerin nisabı aştığında, her beş deve için bir koyunun olduğu	3/119
33	Zekâtın malla ilgili olduğu	3/122
34	Ortaklığın zekâta meşru vasıf olması hususunda farklı düşündüğü	3/127
35	zekâtı vermeyen için sultan tarafından zorlanmayacağı ancak ödemesi için hapsedileceği	3/135
36	Tüm malının sadaka olarak verdikten sonra zekâta niyet etmiş olsa yerine gelmeyeceği	3/137
37	Zengin havl olmadan ölse ya da dinden çıkış olsa önce alınan zekâtın devlet başkanının elinde ise geri alınacağı fakire ulaşması halinde talep edilemeyeceği	3/138
38	Kadının, zekâtını eşine veremeyeceği	3/141
39	Aynî mal bakımından nisaba ulaşanın fakir sayıldığı	3/143
40	Miskinin fakirden daha çok ihtiyaçlı olduğu	3/144
41	Mücahidin şehrinde zengin olması ve savaş sırasında ihtiyacı yoksa zekâtın verilmeyeceği	3/148
42	Zimmiye zekâtın verilebileceği	3/151
43	Başka yerlerde daha çok ihtiyaç yoksa zekâtın Hicaz'a nakledilmesi	3/152
44	Fitrenin bayram günü fecirle vâcip olduğu	3/152
45	Fitrenin ev ve eşyasının dışında nisap miktarı birikimi olana vâcip olduğu	3/159
46	Ticaret veya hizmet için bulundurduğu kölelerin fitresinin olamayacağı	3/161
47	Müşterek kölelerde fitrenin olmadığı	3/162
48	Kâfirin müslim olan kölesine ve bulunmasında ümit olunmayan köle için fitrenin vâcip olmadığı	3/162
49	Gasp edilen köle ve ümitsiz kölede fitrenin olmadığı	3/163
50	Rakabesini biri, hizmetini başkası için vasiyet edilen kölenin fitır sadakası rakabesini üstlenen kimseye ait olduğu	3/164
51	Kölenin kölesinin fitresinin verileceği buluş çağına eren erkek, nikahlan kız tam velâyetleri nedeniyle velisinden fitrelerinin düştüğü	3/165
52	Vâsinin, sabinin kölesinden fitresini ekid diye bilinen ürünün kıymeti üzerinden fitrenin belirleneceği	3/167-168
54	Fitrenin belirlenmesinde en alt yaşam kalitesinin ölçü alınacağı	3/169
55	Zekâtın dışında zimmiye kefaretle mali desteğin müstehap olduğu	3/170

EK-4: Hac Hakkındaki Görüşleri

Sıra No	Konu: Hac	Cilt/Sayfa No
1	Hac sebepleriyle ilgili yolculuğunu yapabilme gücünün olması	3/177
2	Hac yolculuğunda mahreminin olmaması	3/179
3	Haccı kaçırırsa zimmetini işgal edeceği, vasiyet etmeden ölürse varislerine bir şey lazım gelmeyeceği ve haccın kendisinden düşeceği, kişinin karısını hacdan engelleyemeyeceği	3/180

4	Kölenin efendisinden izin aldıktan sonra ihrama girmediği sürece hacdan menedileceği	3/180
5	Kölesini ihramlı iken satmış olsa yapılan bey'in geçerli olacağı, nikaha kıyasla müşterinin onun ihramını bozamayacağı	3/184
6	Hür kadın eşi ihrama girdiğinde zaruret olmadığı sürece engel olamayacağı	3/186
7	Hac'da muhsar olanın vâcip olan hedyini ancak Harem'de kesebileceği	3/188
89	Ziyaret tavafi ile haccın tamamlanacağı	3/189
10	Marazın tahallüle sebebiyet verdiği	3/190
11	Yolum kesilirse, nafakam biterse, gibi mazeretleri belirtip tehallül yapmanın bâtil olacağı	3/191
12	Hacca niyâbet ile ilgili olarak mezhep görüşleri aktarılırken Ebû Hanîfe'nin farz ve nafîle hac için cevaz verdiği, farz haccın nâîp için nafîle olarak gerçekleştiği	1933/
13	Vekil için belli bir ücret ve erzak bedelini menettiği	3/194
14	Zaruret halinde ecirin bedel olarak yapacağı haccın caiz olduğu	3/197
15	Kişi babası ve annesi için belirlemeden ihrama girse sonra dilediğini belirleyebileceği, ancak bu belirlemenin başkaları için geçerli olmayacağı, zira önceki belirleme bir yönüyle ebeveyne iyilik maksadıyla olduğu	3/202
16	Ecnebilerle ilgili tayin etmeksizin onların adına ihrama girse, sonra dilediği adına tayin yapabileceği	3/203
17	Mikât içerisinde olanların Harem'e ihramsız girebileceği, mikât öncesinden ihramsız girmeği menettiği	3/210
18	Köle azat edilse, Nasrânî Müslüman olsa orada ihrama girerler ve kendilerine dem' gerekmediği, ihramın en faziletli olanının kişinin beldesinde girmesi	3/210
19	Kurbanlığını süslemesi ve Mina'ya gitmiş olmakla ihramlı sayılacağı, bayılmış halde Mikâda gelen kimseyi arkadaşlarının ihrama büründürmeleriyle ihramının geçerli olacağı	3/221
20	Sürekli cünunun Hac dahil bütün ibâdetlerden sorumlu kılınmadığı	3/222
21	Velisinin çocuğunun yerine niyetle ihram giydirmesinin geçerli olmadığı	3/223
22	Boyanan ve zaferan sürülen bir elbiseden bunların eserlerini gidermedikçe menedildiği, içerisinde kendi dahil olmadan koku bulunan bir elbise giymesi halinde fidyenin kendisine gerekli olmadığı	3/227
23	Giyecek n'al bulamadığı zaman meshleri giyemeyeceği	3/228
24	Tavafin abdestli olarak yapılması gerektiği	3/238
25	Tavaf esnasında bir iki tavaftan sonra abdest bozulması halinde zekâta kıyasla yapılan tavafların bâtil olmayacağı	3/238
26	Hicr içerisinden tavafin geçerliliği olmadığı hususunda farklı düşündüğü	3/241
27	Şavtların tamamlanmaması ve vâcip tavaftan önce nafîle tavaf yapmasının dem'i gerektirdiği	3/241
28	Gücü yetenin binerek tavafi demi gerektirdiği	3/247
29	Tavaf sırasında tertibin olmadığı	3/251
30	Arafat vakfesi sırasında cem'i-takdimin imamla birlikte yapılmasının terkedilemeyeceği	3/256
32	Terviye gününde vakıf yaptıkları ortaya çıkmış olsa, geçerli saydığı	3/258
33	Arafat Vakfesini geceden bir an olmaksızın sadece gündüz yapana dem'i gerektiği	3/259

34	Müzdelife vakfesini kaçırana dem'in gerekmeyeceği, isfar vaktine kadar vakfesini yapabileceği	3/263
35	Şeytan taşlamada taşların naslarda geçtiği gibi olması	3/264
36	Şeytan taşlamaya acele edilmesi gerektiği	3/265
37	Taş, baş ve tıraş tertibinin bozulması durumunda cezanın gerekli olması	3/266
38	İfrad haccında kurban kesmeden önce tıraş olmakla bir şeyin gerekmediği, taşlamadan sonra ziyaret tavafından önce cinsel ilişki nedeniyle hedy ceza kurbanının gerektiği	3/267
39	Arafat'ta vakfeden önce ilişki yaşaması durumunda bedene gerekeceği	3/268
40	Tıraşa engel durumlarda usturayı gezdireceği	3/269
41	Kadınlar saçlarını uç kısımlarından en az dörtte birine denk kesmeleri	3/270
42	Kıran haccı için rivayet sebebiyle iki tavaf ile iki sa' yapması gerektiği	3/273
43	. Şeytan taşlamaya ilk günün dışında zevalden sonra yürüyerek gidilmesi, zevaldan önce yapılan taşlamanın en geç bayramın üçüncü gününde yapılması	3/275
44	Mina'da şeytan taşlamayı yapmak için gecelemei terk etmekle bir şeyin gerekmediği	3/279
45	Kıran haccı'nın en faziletli	3/286
46	Ramazan'da birden fazla kefareti gerektiren bir fiilde bir kefaretin yeterli olduğu	3/288
47	kıran haccında da bunun gibi kefaretlerin sadece kıran haccı için geçerli olacağı belirtilmiştir. Zira sonradan umreyi hac ile birleştirdiğinde bu durumda Kıran Haccı olduğu	3/289
48	Mekkî olana Kıran ve Temattu hac yapmanın sahih olmayacağı	3/291
49	Velisinin ihrama girdirmesiyle çocuğun ihramlı olamayacağı	3/297
50	bu durumda elbiseyi sırtına yayabileceğini, kadınların huffeyn ve şalvar türü elbise giymeyeceği, giyilen elbisenin ihram mahzurâtı olabilmesi için bir tam gün ya da gece süreyle insanın üzerinde bulunması	3/304
51	Ayak parmaklarının dışarı çıktığı terliklere cevaz verdiği	3/305
52	İhramlının başının bir kısmını ya da tamamını çamurla kaplamasına bir şeyin gerekmediği zira cezanın terettübü ancak uzvun tamamını kapsaması halinde olacağı	3/307
53	Başta bir şey taşınması sebebiyle korunduğundan ihram yasağı işlediği	3/308
54	İhramlı olanın, olmayanın saçlarını kesemeyeceği	3/309
55	Zarurete binaen muhrim kimse hacamat yerini veya başını tıraş etmesi için birisini çağırdığında ancak başında bir canlıya zarar verdiğinden eminse bu kimsenin av hayvanlarının kılını tıraş etmiş gibi sadaka vereceği	3/310
56	Kaynatmak suretiyle elbise yıkandıktan sonra üzerinde kokunun bulunmasının zarar vermeyeceği	3/310
57	Bir elde beş tırnağın kesilmesi halinde fidyenin vâcip olacağı	3/313
58	Harem sınırları içerisinde, hadiste sayılan beş hayvan dışında kurdun öldürülmesi durumunda cezanın gerekli olmadığı	3/315
59	İhramlı olanın, yırtıcı hayvanlar kendilerine ilk hamleyi yapmadıkları müddetçe öldüremeyeceği, yavrularına zarar veremeyeceği	3/315-316
60	Avlanan hayvanın sütünü alırsa aldığı kadarını tazmin edeceği	3/317
61	Av yaralı olarak kurtulması durumunda cezasını yerine getireceği	3/318

62	Muhrim efendinin, ihramlı kölesini azmettirmesi nedeniyle hayvanı öldürse, her ikisine de cezanın gerekli olduğu, köle muhrim değilse, sadece azmettirenin ceza alacağı	3/319
63	birkaç muhrimin bir av hayvanını katletmesi sebebiyle her birine tam bir cezanın terettüp ettiği	3/320
64	Harem sınırı olsun hil sınır olsun av hayvanı Harem sınırları içerisinde zarar görmesi durumunda cezanın yapan kimseye olacağı	3/322
65	Av hayvanının bir kısmı Harem bir kısmı Hil sınırında olsa iki şekilde değerlendirilir. İhramlının Mekke’de ihramsızın ise Harem sınırları içerisinde güvercin yumurtasına zararı annesinin diyetinin vereceği	3/325
66	Kene vb. haşerelerin binek hayvanından temizlenmesini tecviz ettiği, başı bitlenmesi durumunda yıkaması ya da dişli tarakla başından bunların dökmesine cevaz verdiği	3/326
67	Avladığı hayvanın cezasını ödedikten sonra ondan yemesi durumunda ayrıca yediğinin kıymetini tasadduk etmek gerektiği	3/328
68	Başkasının avının etinden yemekle bir şeyin gerekli olmadığı	3/329
69	İhram cezası ile ilgili olarak kıymetinin verilmesini ve bunun bunu birkaç yönden değerlendirmenin mümkün olduğu şeklinde birçok hususta görüş atfen ortaya konulmuştur	3/330
70	Mekke’de yabani olsun evcil olsun, hil bölgesinden oraya giren av hayvanını kesmenin yasak olduğu, zira Harem içerisinde ihramlı olduğuna kıyasen zarar veremeyeceği	3/336
71	insanların Harem sınırlarında hurma vb. ağaçların bitkilerin kesilmesi için bir şeyin gerekli olmadığı	3/337
72	İlaç için bitkilere zarar verilmeyeceği ve Medine haremının ağaçlarının kesilemeyeceği	3/338
73	İnzalin cinsel ilişkiye kasıt olduğu	3/340
74	Kaza haccı için önceki mikâttan daha uzaktaki mikâta gitmesi gerektiği, umre kazası için ise en yakın hil sınırında ihrama girmesi gerektiği	3/341
75	Bir kimse haccın ifsat ettikten sonra başka mahzur fiil işlemeye devam etse cezanın tek olduğu	3/342
76	Başını, sakalını vb. azaların uzvun tamamını kapsayacak şekilde kına ile vücudunu boyaması halinde fidye vermesi gerektiği	3/345
77	Fidye deminin Arafat’tan önce Harem bölgesinde kesilmesi gerektiği	3/347
78	Fidyenin bir miskine verilebileceği, cinsel ilişkiden sonra tekrarı ve ihramdan çıktığı zannıyla ilişki yaşamasıyla tek fidyenin demi, bunları ihramdan çıktığını bilerek yapması halinde iki demin gerekli olacağı, birincisinde bedene, birincinin kefareti yerine getirilsin ya da getirilmesin ikincisinde koyun demi gerekli olduğu	3/348
79	Fidye cezasını gerektiren durumların farklı meclislerde meydana gelmesi ile cezanın da tekrar edeceği gibi hususlarda görüşler naklen ifade edilmiştir	3/349
80	Muhsar durumu sebebiyle orucu üç gün tutulacağı, oruç tutmaya hacca kıyasla umre ihramına girdiği andan başlayabileceği	3/352
81	Eda edilecek hedyin ilgili ayet dikkate alınarak harem bölgesinde kesilmesinin şart olduğu	3/352
82	Ruca başladıktan sonra hedy kesme imkanını bulması halinde yerine getirmenin vâcip olmadığı	3/353
83	Vâcip hedyin edasında takarrub iradesi var olması halinde nafil olsun olmasın iştirakin caiz olduğu	3/354
84	İş’ârın hedy kurbanına işkence olduğu bir yönüyle müsleye benzediği Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı dolayısıyla bid’at olduğu	3/356
85	Hedyin ancak kesilmekle taayyün edeceği	3/357
86	Hedy alındıktan sonra bir ayıplı olursa geçerli olmayacağı	3/358

87	Bedene olarak belirlenen hayvana binilmesi ya da yük taşınmasıyla hayvanda eksilen şeyin tazmin edilmesi	3/361
88	Hedyin hil bölgesine çıkmasının şart olmadığı kesmekle takarrub manasının gerçekleşmiş olduğu	3/362
89	Hac yapıp hedy kurbanından sonra ihram yasaklarının sona erdiği	3/364
90	İhram yasağı olmaksızın vâcip oldukları için nafil, temettü ve kıran hacılarının hedy kurban etinden yiyebileceği	3/366



ÖZGEÇMİŞ

İdris Dalma

A. EĞİTİM

Doktora: İZÜ, Temel İslam Bilimleri, 2024, İstanbul.

Yüksek Lisans: Iğdır Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalı
2016, Iğdır.

Lisans: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1998, İstanbul.

B. MESLEK

2019- 2024 Diyanet İşleri Başkanlığı Uzman Vaiz (Almanya/Nürnberg/Selb Yurt Dışı
Görevi İmam-Hatip)

2014-2017 Kur’ân Kursu Dışından Hafızlık Tamamlama

2012-2019 Diyanet İşleri Başkanlığı Vaiz

2009-2012 Erzurum Ömer Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merkezi

2003-2009 Diyanet İşleri Başkanlığı Din Görevlisi İmam-Hatip

2001-2003 Kamuoyu Araştırma (ARGE) Saha Yönetim Sorumluluğu

1998-2001 Millî Eğitim Bakanlığı Geçici Öğretmen

C. YAYIN

“Karâfî’nin, Ebû Hanîfe’ye Atfettiği Bazı Muhalif Görüşlerin Değerlendirmesi: *ez-Zehîra* Adlı Eserin Tahâret Bölümü Örneği” İZU Usûl İslam Araştırmaları Dergisi

“İslam Hukukunda Hükmü Belirleme Açısından Sonuçların Gözetilmesi: Şâtıbî
Özelinde” başlıklı tebliği, Lisansüstü Öğrenci Kongresi İstanbul, 16 – 17 Haziran 2023

Nürnberg/Markredwitz Berufsfachschule für Krankenpflegehilfe Am Klinikum
Fichtelgebirge adlı meslek okulunda “*Tod im Islam*” isimli Almanca Sunum.

D. YABANCI DİLLER

Arapça, Almanca, İngilizce.