TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

ŞEMSUDDİN MOLLA FENARİ'YE AİT *ŞERḤU TELḪÎṢİ'L-CÂMİ'İ'L-KEBÎR Lİ'L-İMÂM MUḤAMMED B. EL-ḤASAN EŞ-ŞEYBÂNÎ* ADLI ESERİNİN METİN TAHKİKİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Doktora Tezi

Yaseen Kareem Qader QADER

Ankara, 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

ŞEMSUDDİN MOLLA FENARİ'YE AİT *ŞERḤU TELḪÎṢİ'L-CÂMİ'İ'L-KEBÎR Lİ'L-İMÂM MUḤAMMED B. EL-ḤASAN EŞ-ŞEYBÂNÎ* ADLI ESERİNİN METİN TAHKİKİ VE DEĞERLENDİRMESİ

Doktora Tezi

Yaseen Kareem Qader QADER

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Fetullah YILMAZ

Ankara, 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

ŞEMSUDDİN MOLLA FENARİ'NİN İMAM MUHAMMED EŞ-ŞEYBANÎ'NİN *EL-CAMİİU'L-KEBİR* ADLI ESERİNE YAZDIĞI ŞERHİN METİN TAHKİKİ VE DEĞERLENDİRMESİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:
Doç. Dr. Fetullah YILMAZ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

1. Doç. Dr. Fetullah YILMAZ

2. Prof. Dr. Şamil DAĞCI

3. Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ

4. Prof. Dr. Ahmet Cahit HAKSEVER

5. Prof. Dr. Suat ERDEM

Tez Sınavı Tarihi:

13.08.2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Fethullah YILMAZ danışmanlığında hazırladığım **"ŞEMSUDDİN MOLLA FENARİ'NİN İMAM MUHAMMED EŞ-ŞEYBANÎ'NİN *EL-CAMİİU'L-KEBİR* ADLI ESERİNE YAZDIĞI ŞERHİN METİN TAHKİKİ VE DEĞERLENDİRMESİ (Ankara 2025)"** başlıklı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

13.10.2025

Yaseen Kareem Qader QADER

ÖNSÖZ

Hamd, ilmin bayrağını yücelten, ilim ehline peygamberlerin mirasçıları olma şerefini bahşeden Allah'a mahsustur. Salât ve selâm, peygamberlerin sonuncusu, Hazreti Muhammed'e; onun âline, ashabına ve kıyamete dek onların izinden gidenlere olsun.

İslam fıkhı, özellikle de Hanefi fıkıh mezhebi, asırlardır devam eden ilmi birikimin ve derin düşüncenin ürünü olan güçlü bir ilim sistemidir. Bu sistem, şerhler, ihtisarlar ve haşiyeler yoluyla zenginleşmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Bu büyük fıkhî mirasın önde gelen mimarlarından biri, imam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'dir (ö. 189/805). O, İmam Ebû Hanife'nin önde gelen talebelerinden olup Hanefi mezhebinin temel kurucularındandır. Çok sayıdaki eseriyle fıkıh ilmine büyük katkılarda bulunmuş, kaleme aldığı kitaplar, mezhebin temel referansları arasında yer almıştır.

Bu eserlerden biri olan *el-Câmi'u'l-Kebîr*, hem rivayet hem de fıkhî meselelerin işlenişi bakımından Hanefi fıkhının en güvenilir ve kapsamlı kaynaklarından biri sayilır. Bu çalışma, tarih boyunca ilmî çevrelerde büyük bir ilgi görmüş, birçok alim tarafından şerh ve ihtisar edilmiştir. Bu bağlamda, Muhammed b. Hamza b. Melikdâd el-Halâtî (ö. 652/1254) tarafından bu kitap ihtisar edilmiş, fıkhî meselelerin özü korunarak öğrenciler için daha ulaşılabilir bir hâle getirilmiştir. Daha sonra ise Osmanlı ilim dünyasının önemli simalarından biri olan Şemseddin el-Fenârî (ö. 834/1431) bu muhtasarı şerh ederek, elindeki tüm *el-Câmi'u'l-Kebîr* şerh ve muhtasarlarını bir araya getirerek son derece zengin ve kapsamlı bir eser ortaya koymuştur. Bu şerh, sadece ilmî içeriğiyle değil, aynı zamanda metinler arası karşılaştırmaları ve derin analizleriyle de ön plana çıkmaktadır. Nitekim Allâme Cârullah Efendi, bu şerhi şu sözlerle övmüştür: "Kıymetli ve önemli bir şerhtir; ancak tamamlanmamıştır, çünkü müellif vefat etmiş ve eseri 'el-Lebs fî'l-Yemîn ve'd-Duhûl' babına kadar şerh edebilmiştir".

Bu kıymetli şerhin hâlen nadir yazma eserlerden biri olarak kütüphanelerde yer almakta olup bugüne kadar ilim dünyasına kazandırılmamış olması, bu çalışmanın en önemli gerekçelerinden biridir. Söz konusu eser, Hanefi fıkhında başvuru kaynakları arasında önemli bir yere sahip olup ilmî çevreler tarafından yeterince tanınmaması büyük bir eksikliktir.

Yazma eserlerin tahkiki ve akademik olarak incelenmesi, klasik İslam ilim mirasının ihyası açısından büyük önem taşımaktadır. Bu tür çalışmalar, sadece geçmiş âlimlerin emeklerine vefa göstermekle kalmayıp aynı zamanda onların düşünce dünyasını günümüzle buluşturmak açısından da değerlidir. Zira bizler, ilim geleneğimizin bize emanet ettiği bu kıymetli hazineleri ortaya çıkarıp ilmi topluma kazandırmakla yükümlüyüz. Bu, hem bir şükran borcu hem de ilmî bir sorumluluktur.

Bu bağlamda, bu çalışma, Şemseddin el-Fenârî'nin *Şerhu Telhîsi'l-Câmi'i'l-Kebîr* adlı eserini ilmî usuller çerçevesinde tahkik ve incelemeye yönelik bir gayretin ürünüdür. Umulur ki bu çalışma, Hanefî fıkhının klasik metinlerine ışık tutar, araştırmacıların istifadesine sunulur ve ilmî bir boşluğu doldurur. Son olarak, Yüce Allah'tan bu yolda bana muvaffakiyet vermesini, ihlas ve isabetle çalışma imkânı lütfetmesini niyaz ederim, o, her şeye kâdirdir ve vardım edendir.

Bu tez çalışmamın danışmanlığını üstlenerek zaman ve emeğini esirgemeyen Doç. Dr. Fethullah Yılmaz'a en derin teşekkürlerimi ve minnettarlığımı sunarım. Ayrıca, danışmanlık görevini emekliliğiyle tamamlayan ilk danışmanım Prof. Dr. Şamil Dağcı'ya da teşekkür ederim. Tezimi okuyarak değerlendirme lütfunda bulunan saygıdeğer jüri üyelerine de teşekkür ederim. Son olarak, bana her türlü destekte bulunan ve yardım eli uzatan tüm kardeşlerime ve ilim yolundaki arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

Yaseen Kareem Qader QADER
Ankara - 2025

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **i**
İÇİNDEKİLER ..... **iii**
GİRİŞ **1**
Araştırmanın Önemi ve Konunun Seçilmesi 3
Araştırma Sürecinde Karşılaşılan Güçlükler 5
Önceki Çalışmalar 6
Araştırma ve Tahkik Planı 6

BİRİNCİ BÖLÜM
ESERİN İNCELENMESİ

1.1. METNİN MÜELLİFİ İMAM MUHAMMED B. HASAN EŞ-ŞEYBÂNÎ (Ö. 189/805) 8
1.1.1. İsmi, Nesebi, Künyesi, Lakabı ve Doğumu 8
1.1.2. Şöhreti ve Lakapları 8
1.1.3. Yetişme Süreci ve İlim Tahsili 9
1.1.4. Hocaları ve Talebeleri 11
1.1.4.1. Hocaları 11
1.1.4.2. Talebeleri 12
1.1.5. İtikadî ve Fıkhî Mezhebi 12
1.1.5.1. İtikadî Mezhebi 12
1.1.5.2. Fıkhî Mezhebi 13
1.1.6. Eserleri 13
1.1.7. Vefatı 14
1.2. TELHİS SAHİBİ İMAM MUHAMMED B. ABBÂD EL-HILÂTÎ (Ö. 652/1254) 14
1.2.1. İsmi, Nesebi, Künyesi ve Lakabı 14
1.2.2. Şöhreti ve Doğumu 15
1.2.2.1. Şöhreti 15
1.2.2.2. Doğumu 15
1.2.3. Yetişme Süreci ve İlim Tahsili 15
1.2.4. Hocaları ve Talebeleri 16
1.2.4.1. Hocaları 16

1.2.4.2. Talebeleri 17
1.2.5. İtikadî ve Fıkhî Mezhebi 18
1.2.5.1. İtikadî Mezhebi 18
1.2.5.2. Fıkhî Mezhebi 18
1.2.6. Eserleri 18
1.2.7. el-Hılâtî'nin Telhîs Eseri ve Önemi 19
1.2.8. Vefatı 19
1.3. ŞÂRİH İMAM ŞEMSEDDİN EL-FENÂRÎ (Ö. 834/1430) 19
1.3.1. İsmi, Nesebi, Künyesi, Doğumu ve Lakabı 19
1.3.2. Doğumu ve Şöhreti 20
1.3.3. Yetişme Süreci ve İlim Tahsili 21
1.3.4. Hocaları ve Talebeleri 21
1.3.4.1. Hocaları 21
1.3.4.2. Talebeleri 22
1.3.5. İtikadî ve Fıkhî Mezhebi 23
1.3.5.1. İtikadî Mezhebi 23
1.3.5.2. Fıkhî Mezhebi 23
1.3.6. Eserleri 24
1.3.7. Siyasi Hayatı 25
1.3.8. Vefatı ve İlmi Mirası 26
1.4. "ŞERHU TELHÎSİ'L-CÂMİ'İ'L-KEBÎR" ADLI ESERİN TANITIMI 26
1.4.1. Eserin Başlığı ve İmam Şemseddin el-Fenârî'ye Nispeti 26
1.4.1.1. Eserin Adı 26
1.4.1.2. Fenârî'ye Nispeti 27
1.4.2. Yazma Nüshaların Tanıtımı 27
1.4.3. İmam Şemseddin el-Fenârî'nin Şerhte Benimsediği Usul 29
1.4.3.1. Genel Özellikler 29
Şerhin Özelliklerine Dair Detaylar 31
1.4.3.2. Tercihe Delâlet Eden Lafızlar 47
1.4.3.3. Eleştiri ve İtiraz Bildiren İfadeler ve Bunlara Dair Kısa Açıklamaları .. 55
1.4.3.4. Kitapta Geçen Terimler 66
1.4.4. Eserin Tenkitli Neşrinde Takip Edilen Yöntem 71
1.4.4.1. Tahkik Yöntemi ve Uygulama Aşamaları 71
1.5. MÜELLİF VE ESERİ ELEŞTİREL DEĞERLENDİRMESİ 74

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERḤU TELḪÎṢİ'L-CÂMİʿİ'L-KEBÎR

GİRİŞ

2.1. KİTÂBÜ'S-SALÂT 108
2.1.1. İstihâze (Müstehâza) Babı 139
2.1.2. Secde Babı 151
Tilavet Secdesinin Hükümleri 151
2.1.3. Tahâret Babı 165
2.1.4. Bayram Namazı Babı 172
2.1.5. Teşrik Tekbirleri Babı 189
2.2. ORUÇ VE İTİKÂF NEZRİ BABI 200
2.2.1. İki Kurbet Niyeti Babı 234
2.3. KİTÂBÜ'Z-ZEKÂT/ZEKÂT BAHSİ 249
2.3.1. Gıda ve Diğer Maddelerin Zekâtı 250
2.3.1.1. Ticaret Malları Örneği 250
2.3.2. Mal Zekâtı Babı 264
2.3.3. Damm ve't-Taʿcîl Babı 291
2.3.4. Zekâtı Geçersiz Kılan ve Kılmayan Şeyler Babı 312
2.3.5. İcârenin Zekâtı Babı 317
2.4. KİTÂBÜ'L-EYMÂN/YEMİNLER KİTABI 326
2.4.1. Boşama Üzerine Yemin Babı 329
2.4.2. Yeminlerin Kısmen veya Tamamen Bozulması Babı 348
KAYNAKLAR 359
ÖZET 368
ABSTRACT 369

GİRİŞ

Şer'î veya dinî ilim, insanın ulaşmaya çalıştığı en yüce zirveyi temsil eder; insan ömrünün harcanmaya en layık olduğu, gayretlerin en şerefli alanlarda sarf edildiği uğraşlardan biridir. Çünkü bu ilim, kul ile Rabbi arasında uzanan köprüdür; insanın, ilahî hükümlerin hikmetini kavramasını ve sahih bir iman üzere sabit kalmasını sağlayan doğru ve sağlam bir yol haritasıdır.

İlim talebi, İslâm âlimleri nezdinde –farz ibadetlerin edasından sonra– en üstün kulluk makamlarından biri olarak kabul edilmiştir. Hatta o kadar ki ilim öğrenmek ve öğretmek, kulun Rabbine yakınlaşmak için gerçekleştirdiği en değerli ibadetler arasında sayılmıştır. Bu hususta âlimlerin söz birliği vardır. Nitekim ilim ve takva yolunun büyük öncülerinden Abdullah b. Mübarek, bu gerçeği, "Nübüvvetten sonra, ilmi yaymaktan daha faziletli bir makam tanımıyorum."[1] diyerek ifade etmiştir.

Klasik İslâmî mirasa ait eserlerin incelenmesi ve ilmî tahkik usulüne göre neşredilmesi –ki bu kıymetli kitap da bu kapsamdadır– ilim öğrenmenin ve ehline hizmet etmenin en asil ve en faziletli yollarından biridir. Bu faaliyet, şer'î ilimlere ömürlerini adamış büyük imamların ilmî gayretlerini yeniden gün yüzüne çıkarmak, onların bıraktığı derinlikli mirası ihya etmek ve sonraki nesillere ulaştırmak adına büyük bir imkândır. Zira önceki asırlarda yaşamış bu ilim önderleri, kendilerini şeriatın hizmetine adamış; geride ilmî servet, derin analizler ve değerli katkılarla dolu bir hazine bırakmışlardır.

Bu sebeple, onlara vefa göstermenin en güçlü tezahürlerinden biri; kaleme aldıkları elyazmalarını ilmî usûllerle tahkik ederek yayımlamak, ilim alanındaki katkılarını görünür kılmak ve gayretlerini çağdaş ilim taliplerine rehber kılmak, eksiklerini -varsa- tamamlamaktır. Böylelikle bu kadim birikim, ilim yolcuları için yol gösterici birer kandil, ümmetin nesilden nesle aktardığı sahih bilgi için ise istikamet üzere bir kılavuz olmaya devam edecektir.

Şer'î ilimler çeşitli alanlara ayrılmış, çok yönlü bir bilgi evreni oluşturmuştur; ancak bu külliyat içinde fıkıh, bu ilim yapısının önemli sütunlarından biri olarak varlığını sürdürmüştür. Zira fıkıh, hikmet sahibi Şâri'in muradını doğru biçimde kavrayabilmenin anahtarı; helâl ile haramı birbirinden ayıran sağlam ölçü; toplumun

[1] Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, *Şu'abu'l-Îmân,* 3/263.

istikametini koruyan, düzenini sağlayan ve adımlarını isabetle yönlendiren şer‘î disiplindir. Hz. Peygamber’in (aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm), “Allah, bir kimseye hayır murat ettiğinde, onu dinde fakih kılar.”[2] sözü bu hakikati açıkça teyit etmiştir. Böylece fıkıh ilmi, ilâhî seçkinliğin ve rabbani safiyete ermenin açık bir göstergesi olarak tescil edilmiştir.

İşte bu yüksek ilmî değerden hareketle, bu çalışma, İslâm ilim mirasının ürünlerinden birini gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir. Söz konusu eser, büyük Hanefî fakihlerinden Şemseddin el-Fenârî’nin (ö. 834/1431) kaleme aldığı Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’ye ait *el-Câmi’u’l-Kebîr*’inin el-Hılâtî (ö. 652/1254) tarafından yapılan muhtasarı olan *Telḫîṣü’l-Câmi‘i’l-Kebîr* adlı nadide eserin şerhidir (*Şerḥu Telḫîṣi’l-Câmi‘i’l-Kebîr fi’l-Fürû‘*). Bu şerh, Hanefî fıkıh geleneğinde süregelen ilmî üretim halkalarının en kıymetlilerinden biri olarak kabul edilmelidir. Zira bu eser, mezhebin kurucu imamlarından olan İmam Şeybânî’nin –Hanefî usul ve furû yapısının belkemiğini teşkil eden– *el-Câmi’u’l-Kebîr*’in adlı temel metni üzerine bina edilmiştir.

Bu temel metni, sonraki asırlarda yaşamış olan İmam Muhammed b. Abbâd el-Hılâtî telhis ederek özetlemiş; ardından da Şemseddin el-Fenârî, bu telhîsi şerh ederek zenginleştirmiştir. Fenârî’nin bu çalışması, yalnızca bir açıklama metni değil; aynı zamanda önceki şerh, telhîs ve ihtisarları da kuşatan büyük bir ilmî ansiklopedi niteliği taşımaktadır. Müellif, hem kaynak metinle hem de onun çevresinde teşekkül eden tüm yorum geleneğiyle derinlemesine temas kurarak eseri, fıkıh ilminin incelikleriyle dolu, delillere dayalı, seçkin bir ilmî yapı haline getirmiştir.

Ne var ki, bu kıymetli şerh tamama ermeden kalmıştır. Fenârî, bu büyük çalışmasını “Yeminler Kitabı” içerisinde yer alan “Giyinme ve eve girişte yemin” bahsinde vefat etmesi sebebiyle tamamlayamamıştır. Ancak buna rağmen geride bıraktığı bölümler, onun ilmî kudretini ve fıkhî dehasını açık biçimde ortaya koymaktadır. Nitekim bu hakikati, Osmanlı âlimi, kadı, fakih ve mantıkçı Ebû Abdullah Veliyyüddin Cârullah Efendi (ö. 1151/1738), hicrî 1139 yılında, “Eğer tamamlanabilseydi, eşi benzeri bulunmaz, hayranlık uyandıran bir şerh olurdu. Bu nimeti bana ihsan eden Allah’a hamd ve şükürler olsun.”[3] ifadeleriyle kayda geçirmiştir.

İşte bu çerçevede hazırlanan bu çalışma, söz konusu kıymetli şerhin ilmî değerini ortaya koymayı; müellifin meseleleri sunma ve tahlil etme yöntemini

[2] Buhârî, “İlim,” 10.
[3] Yazma eserin üçünü nüshasına ait (ج) ilk levhadan alıntıdır.

çözümlemeyi; ayrıca Hanefî fıkıh mirasına yönelik katkılarını ve ilmî hizmetlerini görünür kılmayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın Önemi ve Konunun Seçilmesi

Bu bölümde, çalışmanın ilmî ve metodolojik önemine, konunun seçilme gerekçelerine ve araştırmanın hem klasik mirasa hem de çağdaş akademik sürece sunduğu katkılara dair temel unsurlar özetlenmiştir.

Birincisi: Bu çalışma, Hz. Peygamber'in (aleyhi's-salâtü ve's-selâm) şu hadisinde beyan buyurduğu ilkeye bağlılıkla gerçekleştirilmiştir: *"İnsan öldüğünde ameli kesilir, ancak üç şey hariç: Sadaka-i câriye, istifade edilen ilim, kendisine dua eden salih evlat."*[4] Bu çerçevede ilmî mirasın ihyası ve klasik eserlerin tahkiki, kişinin vefatından sonra da sevabının devam etmesine vesile olan en önemli hayırlı işlerden biri sayılmaktadır.

İkincisi: Araştırma konusu olarak seçilen "el-Câmi'u'l-Kebîr" adlı eser, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye ait olup mezhebin temel kaynakları arasında yer alır. Bu metin, sadece klasik Hanefî fıkhının değil, aynı zamanda mukayeseli fıkıh çalışmalarının da vazgeçilmez başvuru kaynaklarından biri olması bakımından büyük bir ilmî değere sahiptir.

Üçüncüsü: Bu çalışma, üç büyük fakihin ilmî birikimini görünür kılma amacı taşımaktadır: Birincisi, orijinal metnin müellifi ve Hanefî mezhebinin temel direklerinden biri olan İmam Şeybânî; ikincisi, söz konusu eseri özetleyerek sonraki çalışmalara zemin hazırlayan Muhammed b. Abbâd el-Hılâtî; üçüncüsü ise bu telhîsi derinlikli bir şekilde şerh eden ve önceki tüm birikimi toparlayan Şemseddin el-Fenârî'dir. Bu yönüyle çalışma, yalnızca bir şerhi tanıtmak değil; aynı zamanda üç asırlık bir ilmî sürekliliği değerlendirmektir.

Dördüncüsü: Fenârî'nin kaleme aldığı şerh, yalnızca bir açıklama metni değil; önceki dönemlerde yapılmış şerhlerin, özetlerin ve yorumların tamamını kuşatan bir ilmî külliyat mahiyetinde görünmektedir. Eserdeki bu birleştirici ve kuşatıcı üslup, Hanefî fıkhının tarihî gelişim sürecini izlemeye ve çeşitli kaynaklardan elde edilen bilgileri sistematik biçimde değerlendirmeye imkân tanımaktadır. Nitekim şerhte, günümüzde kaybolmuş veya nadir bulunan bazı kaynaklara da ulaşılabilmektedir.

[4] Müslim, 1631.

Beşincisi: Araştırma, ilmî vefanın bir gereği olarak, önceki asırların büyük fakihlerine karşı ilmî bir vazife niteliği taşımaktadır. Onların ilmî mirası yalnızca korunmakla kalmamalı; aynı zamanda günümüzde yeniden ele alınarak, analiz edilmeli ve çağdaş araştırmalarla bütünleştirilmelidir. Bu tür çalışmalar, geçmişin derinlikli birikimini günümüzün ilmî çabalarıyla buluşturarak, süreklilik sağlayan bir köprü inşa eder.

Altıncısı: Bu çalışma, İslâmî mirasın yeniden diriltilmesine katkı sağlama gayesiyle gerçekleştirilmiştir. Fıkıh alanında yazılmış klasik el yazmalarının tahkiki ve yayımlanması, yalnızca metinsel bir faaliyet değil; aynı zamanda ümmetin ilmî kimliğini muhafaza etme sorumluluğudur. Araştırma bu anlamda, ümmetin zihinsel hafızasını canlı tutma çabasının bir parçasıdır.

Yedincisi: Metin tahkiki ve ilmî araştırma süreçleri, araştırmacıya önemli metodolojik yetkinlikler kazandırmaktadır. Bu bağlamda metnin tenkitli incelenmesi, farklı nüshalar arasında karşılaştırma yapılması, dil ve üslup analizlerinin gerçekleştirilmesi gibi süreçler, araştırmacıya hem klasik ilimlerde derinlikli bir bakış hem de akademik yazım disiplini kazandırır.

Sekizincisi: Bu çalışma, araştırmacının İslâm ümmetinin zengin ilmî mirasına doğrudan temas etmesini sağlamaktadır. Aynı zamanda klasik fıkıh eserlerinde yer alan ihtilaflı meseleleri anlama ve bu ihtilafların ilmî çerçevede nasıl değerlendirildiğini kavrama imkânı sunmaktadır. Böylelikle geçmişin ilmî tartışmalarıyla bugünün meseleleri arasında bir bağ kurulmakta, fıkhın çağdaş yorumlarına da katkı sağlanmaktadır.

Dokuzuncusu: Araştırma, klasik bir metni günümüz ilmî standartlarına uygun biçimde incelemeyi ve değerlendirmeyi hedeflemektedir. Böylece eser, hem tarihî arka planı korunarak hem de modern akademik kriterler doğrultusunda sunularak, çağdaş araştırma yöntemleriyle klasik geleneğin buluştuğu bir zemin oluşturulmuş olmaktadır.

Onuncusu: Nihayetinde bu çalışma, ilmî otantikliği koruyarak fıkıh geleneğini çağdaş problemlere yönlendirme çabasının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Klasik metinleri sadece geçmişin bir mirası olarak görmek yerine, onları bugünün meseleleriyle ilişkilendirmek ve çözüm üretme potansiyeli taşımak üzere yeniden değerlendirmek, çalışmanın en temel hedeflerinden biridir.

Araştırma Sürecinde Karşılaşılan Güçlükler

Bu araştırmanın tahkik sürecinde karşılaştığım en temel zorluk, Şemseddin el-Fenârî'nin *Telhîsu'l-Câmiʿi'l-Kebîr* şerhinde dayandığı kaynaklara ulaşmadaki güçlüktür. Zira bu şerh, müellifin açıkça belirttiği üzere, *el-Câmi'u'l-Kebîr* üzerine yazılmış çeşitli şerhlerin ve ihtisarların derli toplu biçimde bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş geniş kapsamlı bir eser niteliğindedir. Dolayısıyla eserde yer alan birçok nakil ve istidlâl, günümüzde ya tamamen kaybolmuş ya da erişimi son derece sınırlı olan diğer şerhlere dayanmaktadır. Nitekim Allâme Cârullah Efendi, bu hakikati şu ifadelerle dile getirmiştir:

> "Bu, Şemseddin Muhammed el-Fenârî'nin *Telhîsu'l-Câmiʿi'l-Kebîr*'e yazdığı şerhtir. Eserde, el-Belbânî el-Fârisî'nin –ki o, eserin tamamını dokuz cilt hâlinde, kendi hattıyla şerh etmiştir– açıklamalarından nakiller yapılmıştır. Yine el-Guçdüvânî'nin şerhinden –ki o da eserin tamamını şerhetmiştir–, Ekmeleddin'in şerhinden –eserin yarısına kadar ulaşmıştır–, Teftâzânî'nin açıklamalarından –o da yarıya kadar gelmiştir–, et-Tahrîr adlı altı ciltlik şerhten ve onun özeti el-Vecîz'den –her ikisi de Kadıhan'ın talebesi el-Hasîrî'ye aittir–, Hâşimî lakabıyla tanınan İftihâruddîn el-Halebî'nin iki ciltlik şerhinden, yine el-Hılâtî'nin yazdığı Telhîsu'l-Câmiʿi'l-Kebîr haşiyesinden, el-Hasîrî'nin öğrencisi Süleymânî'ye ait telhîs ve şerhlerden, Fenârî'ye ait *Fusûlu'l-Bedâyiʿ fi'l-Usûl* adlı usûl kitabından, *Mugnî'l-Lebîb*'den ve başka birçok kaynaktan istifade edilmiştir. Ayrıca bizzat müellifin yazısıyla kaleme alınmış, *et-Telhîs* üzerine yazılmış et-Tenvîr adlı bir şerh ve Bağdatlı bir müellife ait başka bir şerh daha mütalaa edilmiştir. Fenârî'nin şerhi, eserin altıda biri olan şu kısma kadar ulaşmıştır: Kitâbü'l-Eymân başlığı altında yer alan, 'Giyinme ve eve girişte yemin' babı. Şerhte, 'Namaz Kitabı'na dair sekiz, 'Zekât Kitabı'na dair beş, 'Yeminler Kitabı'na dair yirmi dokuz bab yer almakta olup böylece üç kitap ve kırk iki bab açıklanmıştır. Bu eser, yalnızca tamamlanmamış olması dışında kusursuzdur. Eğer tamamlansaydı, emsalsiz, hayranlık uyandıran bir şerh olurdu. Saydığım tüm bu kaynaklar, yalnızca beş tanesi hariç Allah'ın lütfu ve ihsanıyla elimde mevcuttur." (Ebû Abdullah Veliyyuddîn Cârullah, 1139/1726).

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Fenârî'nin istifade ettiği şerhlerin birçoğuna ulaşmak bugün mümkün değildir. Yaptığımız araştırmalarda bu kaynakların hemen hiçbirine matbu halde ulaşamadık; yalnızca bazılarının yazma nüshalarına erişebildik. Bu eksiklik, tahkik sürecinde önemli bir güçlük teşkil etmiş; ancak ulaştığım yazmalarla yetinilerek eserin ilmî bağlamı olabildiğince açıklanmaya çalışılmıştır. Nitekim bu durum, ilgili dipnotlarda sıkça belirtilmiştir.[5]

[5] Öte yandan, el-Câmiʿu'l-Kebîr üzerine bilinen ilk şerhlerden birine matbu olarak ulaşma imkânı buldum. Bu eser, Ebû Nadr Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-ʿAttâbî el-Hanefî'ye (öl. 586/1190) ait olup

Bu çerçevede *el-Câmi'u'l-Kebîr* üzerine yazılmış şerhler arasında müellifin atıfta bulunduğu eserler şunlardır: *Tuḥfetü'l-ḥarîṣ* (Dokuz ciltlik kapsamlı bir şerh; müellifi el-Belbânî el-Fârisî'dir), *Şerḥu'l-Gucdüvânî, Şerḥu Ekmeleddin el-Bâbertî, Şerḥu't-Teftâzânî ʿale'l-Câmiʿi'l-Kebîr, et-Taḥrîr* (el-Câmi'u'l-Kebîr üzerine yapılmış müstakil bir şerh), *el-Vecîz* (el-Ḥaṣîrî'ye ait meşhur ihtisar), *Şerḥu'l-Hâşimî* (İftihâruddîn el-Ḥalebî'ye ait iki ciltlik şerh), *el-Ḫılâṭî'nin ḥâşiyesi* (Telḫîṣu'l-Câmiʿi'l-kebîr üzerine yapılmış haşiye), *Şerḥu's-Süleymânî* (el-Ḥaṣîrî'nin talebesi olup, *Telḫîṣu'l-Câmiʿi'l-Kebîr* ve onun şerhini telif etmiştir). Yapılan titiz araştırmalara rağmen bu şerhlerin büyük çoğunluğunun neşredilmemiş olduğu anlaşılmıştır; hatta bazıları –örneğin Süleymânî'nin şerhi– yazma olarak dahi tespit edilememiştir. Bu durum, hem metnin ilmî analizini hem de tahkik sürecini oldukça zorlaştırmaktadır.

İkinci olarak, bazı kaynaklara yazma hâlinde ulaşmak mümkün olsa bile, bu nüshaların dünyanın farklı bölgelerindeki kütüphanelerde dağınık biçimde yer alması, dijital ya da basılı nüshalarının bulunmaması, tahkik sürecini daha da karmaşık hâle getirmiştir. Ayrıca bazı yazmaların eksik olması, metninin bozulmuş yahut kapak bilgileri silinmiş olması gibi fiziksel zorluklar da metni doğrudan kaynaklara atfetmeyi zaman zaman imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla bu durum, kaynak gösterme ve atıf yapma bakımından ciddi bir sınama ortaya koymaktadır.

Önceki Çalışmalar

Yaptığımız kapsamlı araştırmalar çerçevesinde, Şemseddin el-Fenârî'ye ait olan *Şerḥu Telḫîṣi'l-Câmiʿi'l-Kebîr li'l-İmâm Muḥammed b.'l-Ḥasan eş-Şeybānī* adlı esere dair herhangi bir ilmî çalışma ya da tahkikli neşre rastlamadık. Dolayısıyla eserin ne sistematik bir akademik tahkik çalışmasına ne de ticari maksatla gerçekleştirilmiş herhangi bir yayım faaliyetine konu olduğuna dair bir bulguya ulaşılamamıştır.

Yaptığımız titiz takibat ve incelemelere rağmen, araştırma süreci boyunca bu yazmanın daha önce ilmî düzeyde çalışıldığını gösteren herhangi bir iz bulunmamıştır. Bu da eldeki eserin –görünürde– hâlen tahkik edilmemiş ve ilmî yayına konu edilmemiş bir yazma olduğunu göstermektedir.

Araştırma ve Tahkik Planı

Hazırladığımız bu çalışmada iki temel bölüme yer verilmiştir:

Şerhu'l-Câmiʿi'l-Kebîr fî Furûʿi'l-Hanefiyye başlığını taşımaktadır. İki ayrı yüksek lisans tezi çerçevesinde hazırlanmış olan bu çalışma, Dr. Abdülazîz b. Ahmed el-Umrî ve Dr. Sultan Âl-i Muhsin tarafından tahkik edilmiş ve Dârü'n-Nasîha yayınevi tarafından, Medine-i Münevvere'de 1444/2022 yılında, birinci baskı olarak yayımlanmıştır.

Birinci bölüm (inceleme kısmı): Bu kısımda, öncelikle *el-Câmi'u'l-Kebîr* adlı eserin müellifi olan İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) hakkında kısa bir biyografik tanıtıma yer verilmiş; ardından eserin muhtasarı olan *Telḫîṣu'l-Câmiʿi'l-Kebîr*'i kaleme alan Muḥammed b. ʿAbbād b. Melik Dād el-Ǧılāṭī (öl. 652/1254) ve bu muhtasarı şerh eden Şemseddin Muḥammed b. Hamza el-Fenârî (öl. 834/1430) hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca şerh edilen bu yazmanın müellife nisbeti, yazma nüshanın ilmî değeri, müellifin şerhteki yöntemi, eserin yapısı ve şerh sürecindeki kendi ilmî yaklaşımım ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ESERİN İNCELENMESİ

1.1. METNİN MÜELLİFİ İMAM MUHAMMED B. HASAN EŞ-ŞEYBÂNÎ (Ö. 189/805)

1.1.1. İsmi, Nesebi, Künyesi, Lakabı ve Doğumu

Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Ferḳad eş-Şeybânî'dir. Aslen Dımaşk'ın (Şam) kuzeydoğusunda yer alan Gûṭa bölgesindeki Ḥarastâ[6] köyündendir. Babası, Suriye kökenli olup daha sonra Vâsıt şehrine yerleşmiş ve Muhammed orada dünyaya gelmiştir. "eş-Şeybânî" nisbesi, ailesinin Benû Şeybân kabilesinin mevlâsı (azatlısı ve himayesinde olan) olması hasebiyledir; "el-Kûfî" nisbesi ise onun hayatının büyük bölümünü geçirdiği ve ilmî kimliğini kazandığı şehir olan Kûfe'de yetişmiş olmasına işaret eder.[7] Fıkıh ve usûl ilimlerinde yüksek derecelere ulaşmış, İmam Ebû Hanîfe'nin en önde gelen talebelerinden biri olarak temayüz etmiştir.

1.1.2. Şöhreti ve Lakapları

İmam Muhammed eş-Şeybânî, yaşadığı dönemde ve sonrasında birçok şerefli unvanla anılmış, fıkıh ilmindeki yeri sebebiyle ümmet nezdinde büyük itibar kazanmıştır. Bu lakap ve unvanlardan bazıları şunlardır:

1. "Sâḥibu'l-İmâm" – Yani "İmam Ebû Ḥanîfe'nin yoldaşı ve yakın talebesi" şeklinde, hocasına olan yakınlığı ve ilmî sadakatiyle tanınmıştır.[8]

2. "İmâmü Ehli'r-Re'y" – Re'y (aklî yorum) ekolünün imamı olarak, özellikle Irak havzasında şekillenen fıkhî metodolojideki liderliği ifade eder.[9]

3. "Fakîhu'l-ʿIrâḳ" – "Irak'ın fıkıh âlimi" unvanı, bölgenin en yetkin hukukçularından biri olarak kabul edildiğini göstermektedir.[10]

---

[6] Ḥaristâ: "Sîn" harfi cezimlidir. Dımaşk kırsalında yer alan, Şam Gûtası içinde bulunan, yüksekliği ve verimli topraklarıyla bilinen bir kasabadır. Bkz. *Muʿcemü'l-Büldân* – Yâkūt el-Ḥamavî (öl. 626/1229), II, 547.

[7] Bkz. Ḫaṭîb el-Baġdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, II, 171; *Vefeyâtü'l-aʿyân* – İbn Ḫallikân, IV, 29.

[8] Bkz. Ḫaṭîb el-Baġdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd, II, 172; İbrâhîm eş-Şîrâzî, *Ṭabaḳātu'l-fuḳahâʾ*, s. 135.

[9] Bkz. Zehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nübelâʾ*, IX, 134.

[10] Bkz. *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, VI, 27.

Zâhebi, onun hakkında şu ifadeyi kullanır: "el-ʿAllâme, Fakîhu'l-ʿIrâḳ, Ebû ʿAbdillâh eş-Şeybânî."[11]

4. Tevazu, zühd, ilmî dirayet ve ibadete düşkünlükle şöhret bulmuştur. Ahmed b. Atıyye'nin nakline göre, Ebû Ubeyd şöyle demiştir: "Kitâbullâh'ı Muhammed b. el-Ḥasan'dan daha iyi bilen birini görmedim."[12] İmam Muhammed, az konuşması, Kur'ân tilâvetine düşkünlüğü, yüksek edebi ve güzel ahlâkı ile tanınmıştır.

İmam eş-Şâfiʿî, onun belagat ve fesahatine şu sözlerle dikkat çeker: *"İstesem, 'Kur'ân, Muhammed b. el-Ḥasan'ın diliyle inmiştir' derim; o derece fasih biriydi. Ondan bir deve yükü kadar kitap naklettim."*[13]

5. "Sâḥibu'l-Kütubi's-Sitte" – Yani altı temel eserin müellifi olması sebebiyle bu unvanla da anılmıştır.[14]

Bunların dışında, İslâmî ilimlerdeki otoritesi, ahlâkî duruşu ve ilmî mirası sebebiyle birçok âlim tarafından övgüyle anılmış, geçmişin ve bugünün fıkıh çevrelerinde saygıyla yad edilmiştir.[15]

1.1.3. Yetişme Süreci ve İlim Tahsili

İmam Muhammed'in babası Hasan b. Ferkad –Allah ona rahmet etsin– Şam ordusunda görevliydi ve maddi durumu oldukça iyiydi. Irak topraklarına hicret ederek önce Vâsıt'a, oradan da Kûfe'ye yerleşti. Oğlu Muhammed burada doğup büyüdü ve ilk ilmî eğitimini burada aldı. O dönemde Kûfe, ilim ve kültür hayatının önde gelen merkezlerinden biri olup fıkıh, dil ve edebiyat başta olmak üzere birçok ilim dalında canlı bir ilmî hareketliliğe sahne oluyordu. Ancak hadis derslerinin, diğer ilimlere nispetle daha az rağbet gördüğü belirtilmektedir. Bu sebeple Kûfe'deki ilim halkalarının çoğu re'ye (aklî içtihada) dayalı fıkhî düşünce etrafında teşekkül etmişti ve bu anlayış "Ehlu'r-re'y" mektebi olarak anılır hâle gelmişti. İşte İmam Muhammed b. Hasan da böyle bir ilmî ortamda yetişmiş, yüksek zekâsı, edebî kabiliyeti, fesahati ve güzel ahlâkıyla öne çıkan bir genç olmuştur.

---

[11] Bkz. Zehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nübelâʾ*, VII, 555.
[12] Bkz. Nevevî, *Tehẕîbü'l-Esmâʾ ve'l-Luġāt*, , I, 81; Ḳāsım b. Ḳutluboġā,*Tâcü't-Terâcim*, s. 237.
[13] Zehebî, *Târîḫu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-Aʿlâm*, 4/954; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 4/184.
[14] Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-Ẓunûn ʿan Esâmî'l-Kutub ve'l-Fünûn*, 1/81.
[15] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 4/185; Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-Ẓunûn*, 1/81; ez-Zehebî, *Târîḫu'l-İslâm*, 4/954.

On dört yaşına geldiğinde İmam Ebû Hanîfe'nin ders halkalarına katılmaya başladı. Rivayete göre babası onu bizzat Ebû Hanîfe'nin meclisine götürmüştür. İlk dersinde Ebû Hanîfe ona bir fıkhî mesele sormuş ve verdiği cevap karşısında hayran kalarak, "Ben bu çocuğa büyüklerin sorusunu sordum." demiştir. Ancak devamında ona Kur'an'ı ezberleyip ezberlemediğini sormuş; ezberlemediğini öğrenince de onu bir süre ders halkasından men ederek, önce Kur'an'ı hıfzetmesini emretmiştir. İmam Muhammed, Kur'an'ı ezberledikten sonra yeniden hocasının meclisine devam etmiş ve Ebû Hanîfe'nin vefatına kadar iki yıl boyunca onun derslerine düzenli olarak katılmıştır. Ardından, Ebû Hanîfe'nin baş talebesi olan Kādî Ebû Yûsuf'un derslerine devam ederek onun vasıtasıyla hocasının fıkhını sistemli biçimde öğrenmiştir. Aynı zamanda hadis halkalarına da katılmış, bu alanda da rivayetler dinlemiş olmakla birlikte, genel ilmî yönelişinde re'y ekolü ağır basmıştır.

İmam Muhammed, sadece bulunduğu şehirle yetinmemiş, ilim tahsilini daha da derinleştirmek amacıyla çeşitli ilim yolculuklarına çıkmıştır. Basra, Mekke ve Medine başta olmak üzere birçok beldeyi ziyaret etmiş, özellikle Hicaz'a yaptığı seyahatler ilmî açıdan en verimli yolculuklar olmuştur. Zira hac mevsimi, yalnızca ibadetin değil, aynı zamanda ilim alışverişinin ve münazaraların da zirveye çıktığı dönemlerdi. Bu vesileyle farklı bölgelerden gelen ulemâyla bir araya gelir, tartışmalar ve ilim meclisleri düzenlenirdi. Bu bağlamda İmam Mâlik ve Hicazlı diğer fakihlerle aralarında fıkhî münazaralar ve derin tartışmalar yaşanmıştır.

İmam Muhammed, ilim uğrunda yalnızca zamanını değil, servetini ve bedenî gücünü de sarf etmiştir. Bu uğurda gösterdiği fedakârlığı, şu sözü açıkça yansıtmaktadır: *"Babam otuz bin dirhem miras bırakmıştı; bunun on beş binini nahiv ve şiir ilmi için, on beş binini ise hadis ve fıkıh için harcadım."*[16]

Bu ilmî yolculuklarının meyvesi olarak iki büyük eser kaleme almıştır:

1. *el-Ḥücce ʿalâ Ehli'l-Medîne.*
2. İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭaʾ* adlı eserinin kendi rivayetini içeren versiyonu.[17]

İlimdeki parlaklığı kısa sürede dikkat çekmiş, fıkıh ve içtihat alanında öne çıkarak büyük bir otorite hâline gelmiştir. Önce Kûfe'de ders halkaları kurmuş,

[16] Ḫaṭîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, 2/562; es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, 2/242; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 4/184; el-Mekkî, *Menâḳıbu Ebî Ḥanîfe ve Ṣâḥibeyhi*, 79; el-Ḳureşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍıʾe fî Ṭabaḳâti'l-Ḥanafiyye*, 275.
[17] Ḫaṭîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, 2/261.

ardından Bağdat'a yerleşmiştir. Dönemin ilmî merkezi olan bu şehirde halk onun etrafında toplanmış, birçok talebe kendisinden istifade etmiştir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan aldığı fıkhî birikimi sonraki nesillere aktarmış, şöhreti tüm İslâm beldelerine yayılmıştır. Bu başarıları sayesinde Rakka kadılığına tayin edilmiş, ancak daha sonra Halife Hârûn Reşîd tarafından görevden alınmıştır. Ne var ki, bu kısa ayrılığın ardından halife onun ilmî konumunu takdir ederek tekrar iltifat göstermiş ve kendisini kadıların başı konumuna, yani Şeyhu'l-Kudât'lığa yükseltmiştir. Bu görev, hocası Ebû Yûsuf'un vefatından sonra İslâm dünyasındaki en yüksek yargı makamıydı.[18]

1.1.4. Hocaları ve Talebeleri

1.1.4.1. Hocaları

İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, ilim tahsili amacıyla çeşitli beldelere seyahat etmiş, birçok âlimden ders almıştır. Bu hocalar arasında en öne çıkan isimler şunlardır:

1. İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767): Kendi adına nispet edilen mezhebin kurucusu, zamanının fakihlerinin önderi ve Irak ilim çevrelerinin öncüsüdür. Asıl adı Numan b. Sâbit el-Kûfî olup Benî Temîm b. Seʿlebe'nin mevlâsıydı. Enes b. Mâlik'i görmüş, 150 yılında yetmiş yaşında vefat etmiştir. İmam Muhammed, onun ders halkasına hayatının son döneminde katılmış, iki yıl kendisinden ilim almıştır. Buna rağmen, kısa sürede arkadaşlarını geride bırakmış ve mezhebin temel taşı hâline gelmiştir.[19]

2. Kādî Ebû Yûsuf (ö. 182/798): Döneminin müctehidi, Abbâsîler döneminde "Kādî'l-kudât" makamına yükselen ilk fakihlerden biridir. Asıl adı Yaʻkûb b. Habîb el-Ensârî'dir ve İmam Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerindendir.[20]

3. İmam Mâlik b. Enes el-Asbaḥî (ö. 179/795): Medine'nin fakihi, "Dâru'l-hicre"nin imamı, ağırbaşlılığı ve heybetiyle tanınmış, "Medine'de Mâlik varken fetvâ verilmez" sözüyle meşhur olmuştur. Seksen beş yaşında vefat etmiştir.[21]

---

[18] Ḫaṭîb el-Baġdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, 2/561; el-Mekkî, *Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve Ṣâḥibeyhi*, 1/125; en-Nevevî, *Tehẕîbü'l-Eṣmâʾ ve'l-Luġāt*, 1/80; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 4/185.
[19] Ḫaṭîb el-Baġdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, 15/445; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 5/405; ez-Zehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nübelâʾ*, 6/390.
[20] Ḫaṭîb el-Baġdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, 16/359; el-Mekkî, *Menâḳıbu Ebî Ḥanîfe ve Ṣâḥibeyhi*, 13; ez-Zehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nübelâʾ*, 8/535.
[21] Nevevî, *Tehẕîbü'l-Eṣmâʾ ve'l-Luġāt*, 2/75; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 4/135.

Bu üç âlim, İmam Muhammed'in ilmî şahsiyetinde en derin etkiyi bırakan hocalar olmuştur –Allah hepsine rahmet etsin.

4. İbn Cüreyc el-Mekkî (ö. 150/767): Mekke ulemasının önde gelen muhaddislerinden olan Abdülmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc, Mekke'de ilmin tedvinine öncülük etmiş, ibadeti ve gece kıyamıyla tanınmıştır.[22]

5. Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775)

6. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)

Bunların dışında daha pek çok fazilet ve ilim ehli âlimden ders almıştır.

1.1.4.2. Talebeleri

İlim yolculuklarının ardından Irak'a dönen İmam Muhammed, burada ilim halkaları kurmuş ve bir ömür boyu fıkıh, hadis, nahiv ve edebiyat sahalarında birikimini talebelerine aktarmıştır. Kendisi vasıtasıyla yetişen seçkin âlimlerden bazıları şunlardır:

1. Esed b. el-Furât (ö. 213/828)
2. Ebû Hafs (ö. 217/832 ya da 218/833)
3. Ebû Ya'lâ er-Râzî (ö. 307/919)
4. İmam Şâfiî (ö. 204/820)
5. Muhammed b. Semâa (ö. 233/848)
6. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)

1.1.5. İtikadî ve Fıkhî Mezhebi

1.1.5.1. İtikadî Mezhebi

İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin inancı, Ehl-i sünnetin selef anlayışı doğrultusunda sahih bir çizgideydi. İtikadî meselelerde selef-i sâlihînin yolunu takip etmiş, nassa dayalı bilgiyle amel eden köklü âlim geleneğine bağlı kalmıştır. Kur'ân'ın Allah Teâlâ'nın kelâmı olduğunu, indirildiğini ve yaratılmamış bulunduğunu açıkça kabul etmiş; sıfatlara dair âyetlere iman etmiş, bu âyetleri ne tevil ne de inkâr etmeden; teşbih, tecsim ya da keyfiyet izafe etmeksizin olduğu gibi kabul etmiştir. Mu'tezile ve Hâricîler gibi muhalif fırkalardan uzak durmuş; hatta şu sözü onun bu noktadaki tavrını

[22] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 3/164; ez-Zehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nübelâʾ*, 6/325.

net biçimde ortaya koymaktadır: *"Kur'ân mahlûktur diyenin arkasında namaz kılmayınız."*[23]

1.1.5.2. Fıkhî Mezhebi

İmam eş-Şeybânî'nin fıkhî mensubiyetinde herhangi bir tereddüt yoktur. O, Hanefî mezhebinin mensubu olmanın ötesinde, mezhebin şekillenmesinde belirleyici bir role sahip olan üç büyük imamdan biridir. İmam Ebû Hanîfe ve Kādî Ebû Yûsuf ile birlikte Hanefî mezhebinin temel kurucu sütunlarından biri kabul edilmiştir. Mezhebin hem teorik altyapısının hem de ameli yorumlarının sistematize edilmesinde başat bir rol oynamıştır –Allah hepsine rahmet eylesin.[24]

1.1.6. Eserleri

İmam Muhammed eş-Şeybânî, olağanüstü bir telif ve tenkit yeteneğine sahipti. Hanefî mezhebinin teşekkülünde temel kaynak niteliği taşıyan ve sonraki dönemlerde muteber başvuru eserleri hâline gelen birçok kıymetli kitap kaleme bırakmıştır. Onun telifleri, sadece Hanefî fıkhının değil, genel fıkıh literatürünün de yapı taşları arasında yer almaktadır. Bu eserlerden öne çıkan bazıları şunlardır:

1. *el-Mebsût* (diğer adıyla: *el-Aṣl*)
2. *el-Câmi'u'l-Kebîr* – Bu eser, çalışmamızın ana konusu olan metnin temelini oluşturmaktadır.
3. *el-Câmiʿu'ṣ-Saġīr*
4. *es-Siyeru'l-Kebîr*
5. *es-Siyeru'ṣ-Saġīr*[25]
6. *ez-Ziyâdât*
7. *el-Ḥüccetü ʿalâ Ehli'l-Medîne*
8. *el-Âṯâr*
9. *el-Muvaṭṭaʾ* (İmam Mâlik'in eserinin, İmam Muhammed eş-Şeybânî rivayetiyle nakledilmiş şekli)

---

[23] Ḫaṭîb el-Baġdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, 2/561; en-Nedvî, *el-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan*, 225; ez-Zehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nübelâ'*, 9/134.

[24] Mekkî, *Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve Aṣḥâbihî*, 1/125; el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, 2/561; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 4/184; el-Ḳureşî, *el-Cevâhirü'l-Muḍıyye*, 275.

[25] Nedvî, *el-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan*, 92; *el-Mezhebu'l-Ḥanafî*, 1/260.

Bunların dışında da İmam eş-Şeybânî'ye ait çok sayıda eser ve ilmî miras mevcuttur.

1.1.7. Vefatı

İmam Muhammed eş-Şeybânî, Hicrî 189 (M. 805) yılında, Abbâsî halifesi Hârûn Reşîd ile birlikte bulunduğu sırada Rey şehrinde vefat etmiştir. Ölüm tarihinde dikkate değer bir tevâfuk yaşanmış; dil ilminin büyüklerinden İmam Kisâî ile aynı gün vefat etmiştir. Vefat ettiğinde elli sekiz yaşındaydı. Rey'deki Batrak Dağı'na defnedilmiştir. Dönemin halifesi Hârûn Reşîd, bu hadiseyi şu sözlerle ifade etmiştir: *"Bugün hem dil, hem de fıkıh birlikte toprağa verildi."*[26]

1.2. TELHİS SAHİBİ İMAM MUHAMMED B. ABBÂD EL-HILÂTÎ (Ö. 652/1254)

1.2.1. İsmi, Nesebi, Künyesi ve Lakabı

İmam, tam adıyla Ṣadruddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abbâd b. Melikdâd b. Hasan b. Dâvud el-Hılâtî el-Hanefî olarak bilinmektedir. Zamanının önde gelen âlimlerinden biri olup, derin fıkhî kavrayışı ve ilmî üretkenliğiyle tanınmıştır. Faydalı eserler kaleme almış, kıymetli telifler ortaya koymuş bir fakih ve ilim ehlidir.

"Melikdâd" ismi iki parçadan oluşan bileşik bir isim olup, "melik" (hükümdar) ve "dâd" (adalet) kelimelerinden türetilmiştir.[27] Bu isim ya "zulmün zıddı olan adaleti" ya da "vermek, ihsan etmek" anlamındaki kökten gelir. Dolayısıyla ismin anlamı, "hükümdarın adaleti" yahut "hükümdarın bağışı" şeklinde özetlenebilir. Bu açıklama, el-Kureşî'nin ifadesine de uygundur.[28]

"Hılâtî" nisbesi, doğum yeri olan Hılât (günümüzde Türkiye'nin doğusunda yer almakta, tarihî kaynaklarda "İslâmî Ermeniye" olarak da geçmektedir) şehrine izafeten verilmiştir.

Köken itibarıyla Abbâsîler döneminde Anadolu'ya göç eden Arap kabilelerinden olan Benû Abbâd'a mensuptur. Ailesinin önde gelenlerinden biri olan

---

[26] Ḫaṭîb el-Baġdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, 2/178; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 4/185; Yâḳūt, *Muʿcemü'l-Buldân*, 1/162.
[27] Ḳasım b. Ḳuṭluboġā, *Tâcü't-Terâcim*, 262; Ḥâcî Ḫalîfe, *Süllemu'l-Vuṣûl*, 3/153; el-Leknevî, *el-Fevâʾidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Ḥanafiyye*, 172; Ḥâcî Ḫalîfe, *Keşfü'ẓ-Ẓunûn*, 1/555.
[28] Ḳureşî, *el-Cevâhirü'l-Muḍıyye*, 2/63.

dedesi Melikdâd, bölgedeki ticaret çevrelerinde tanınan bir tüccar olup, Hılât'ta inşa edilen "Fetih Medresesi"nin masraflarını karşılayan kişidir.[29]

1.2.2. Şöhreti ve Doğumu

1.2.2.1. Şöhreti

İmam el-Hılâtî, ilim çevrelerinde çeşitli unvanlarla tanınmış ve yüksek ilmî konumunu yansıtan birçok lakapla anılmıştır. Bunlar arasında öne çıkanlar şunlardır:

1. *el-ʿAllâme el-İmâm* – Derin ilim sahibi büyük imam anlamında, genel ilmî yetkinliğine işaret eden bir lakaptır.[30]
2. *Ḳāḍî'l-ḳuḍât* – Yargı teşkilatının en üst makamına ulaşmış olması sebebiyle verilmiştir.
3. *Kemâlüddîn* – "Dinin kemâlini temsil eden" anlamında onursal bir unvandır.
4. *el-İmâm fi'l-Fıḳh ve'l-Uṣûl* – Fıkıh ve usûl ilimlerinde müçtehit derecesine ulaşan bir konumu ifade eder.[31]

Bu unvanlar, onun hem ilim hem de idarî düzlemde kazandığı saygınlığı ve ümmet nezdindeki ilmî mevkiini açık biçimde ortaya koymaktadır.

1.2.2.2. Doğumu

İmam el-Hılâtî'nin yaklaşık olarak Hicrî 580 (Milâdî 1184) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Doğum yeri, günümüzde Türkiye'nin doğusunda, Van Gölü kıyısında bulunan ve tarihî Ermenistan ile İran sınırına yakın konumda yer alan Hılât şehridir. Bu coğrafya, o dönemde Selçuklu Devleti'nin hâkimiyet sahası içinde bulunmaktaydı.[32]

1.2.3. Yetişme Süreci ve İlim Tahsili

İmam el-Hılâtî, ilimle iştigal eden bir çevrede yetişmiş; ilk eğitimine doğduğu şehir olan Hılât'ta başlamıştır. Burada Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş, temel dini bilgileri ve ilmî disiplinlerin giriş düzeyini tahsil etmiştir. Ardından daha yüksek düzeyde ilim tahsil etmek üzere çeşitli ilim merkezlerine yolculuk etmiştir:

---

[29] Zehebî, *Târîḫu'l-İslâm*, 48/210; İbn el-ʿİmâd, *Şeẕarâtü'ẕ-Ẕeheb*, 7/331; el-Ḳureşî, *el-Cevâhirü'l-Muḍıyye*, 3/215.
[30] Ḳureşî, *el-Cevâhirü'l-Muḍıyye*, 2/62; Ḥâcî Ḫalîfe, *Keşfü'ẓ-Ẓunûn*, 1/471.
[31] Zehebî, *Târîḫu'l-İslâm*, 45/194; İbn Ḥacer, *ed-Dürreru'l-Kâmine*, 4/57.
[32] Yâḳūt, *Muʿcemü'l-Buldân*, 2/354; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, 3/127.

1. **Bağdat:** İslâm dünyasının önde gelen ilmî merkezlerinden biri olan Bağdat'ta, Nizâmiye Medresesi'ndeki Hanefî ulemânın derslerine katılmış; hadis ilmini Bağdat'taki çeşitli medreselerde tahsil etmiştir. Burada beş yıl kadar kaldığı rivayet edilmektedir.

2. **Şam:** Dımaşk'ta dönemin seçkin âlimlerinden tefsir, usûl ve hadis dersleri almış; Şam'ın zengin ilmî ortamından istifade etmiştir. Burada yaklaşık iki yıl ikamet etmiştir.

3. **Halep:** Bu şehirde dil ve edebiyat ilimlerine yönelmiş; Arap dili, fıkıh ve mukayeseli fıkıh alanlarında eğitim almıştır. Halep'in önde gelen âlimlerinden ders görmüş ve daha sonra doğduğu şehir olan Hılât'a dönmüştür.

Bu kapsamlı ilmî yolculuğu ve tahsil süreci neticesinde, el-Hılâtî gerek ilim adamı olarak gerekse idarî görevlerde büyük bir kabul görmüştür. Anadolu'da çeşitli bölgelerde kadılık ve fetvâ makamlarında görev yapmış; aynı zamanda medrese hocalığı ve müderrislik görevlerinde bulunmuştur. Telif ve tasnif faaliyetleriyle ilmî mirasa önemli katkılarda bulunmuştur –Allah Teâlâ ona rahmet eylesin.[33]

1.2.4. Hocaları ve Talebeleri

1.2.4.1. Hocaları

İmam Muhammed b. Abbâd el-Hılâtî, yaşadığı dönemin önde gelen birçok âliminden ilim tahsil etmiş, farklı ilim disiplinlerinde derinleşmiştir. Kendisine en çok etki eden hocalarından bazıları şunlardır:

1. **Fahreddin Ebû'l-Maḥâsin Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî eş-Şâfiî** (ö. 606/1209): Meşhur müfessir ve kelâm âlimidir. *Mefâtîḥu'l-ğayb* adlı tefsiri ve *el-Mahsul* adlı fıkıh usulü eseriyle tanınır. Başka önemli eserleri de vardır. 543 yılında Rey şehrinde doğmuş, Herat'ta vefat etmiştir. el-Hılâtî ondan tefsir ve kelâm ilmini tahsil etmiştir.

2. **Kādî Ebü'l-Faḍl Aḥmed b. Muḥammed b. Ömer b. aş-Şabbâġ el-Ḥanafî** (ö. 615/1218): Hanefî mezhebine mensup büyük bir fakih olup 540 yılında Bağdat'ta doğmuş, aynı şehirde vefat etmiştir. el-Hılâtî, Hanefî fıkhını kendisinden öğrenmiştir.

[33] Zehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nübelâ'*, 23/45; Ibn Ebî Sevr, *Ṭabaḳātu'l-Ḥanafiyye*, 2/156; el-Ḥilmî, *en-Nücûmü'z-Zâhire*, 6/324–326.

3. **Ebû Ṭâhir Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed es-Silefî el-Işfahânî** (ö. 576/1180): Hadis ilminin önde gelen isimlerinden olup 475 yılında Isfahan'da doğmuş, İskenderiye'de vefat etmiştir. el-Hılâtî, hadis ve rivayet ilimlerini ondan almıştır.

4. **Cemâluddîn Maḥmûd b. ʿAbdi's-Seyyid el-Ḥaṣîrî el-Ḥanefî** (ö. 636/1238): *el-Câmi'u'l-Kebîr* şerhiyle tanınan ünlü Hanefî fakihidir. Aynı zamanda önemli eserlerin de müellifidir.

5. **Şihâbuddîn es-Sühreverdî** (ö. 632/1234): Tasavvuf ve ahlâk ilimlerinde temayüz etmiş bir âlimdir. el-Hılâtî, Dımaşk'ta ondan *ʿAvârifü'l-maʿârif* adlı eseri okumuştur.[34]

1.2.4.2. Talebeleri

İmam el-Hılâtî'nin ilminden istifade eden çok sayıda âlim, sonraki nesillerin fıkıh ve usûl sahasındaki önde gelen isimleri arasında yer almıştır. Bunlar arasında en tanınanları şunlardır:

1. **Ebû'l-Ḥasan ʿAlî b. Muḥammed b. ʿAbdi'l-Kerîm el-Bâḫerzî el-Ḥanefî** (ö. 690/1291): Fıkıh ve usûl sahasında öne çıkan bir âlim olup *Kenzü'l-Vuṣûl ilâ Maʿrifeti'l-Uṣûl* adlı eserin müellifidir. 620 yılında doğmuş, 690 yılında Kahire'de vefat etmiştir.

2. **Kādî Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr el-Ḥalebî el-Ḥanefî** (ö. 675/1276): Hanefî fakihlerinden olup, 610 yılında Halep'te doğmuş, orada kadılık yapmış ve aynı şehirde vefat etmiştir.

3. **Takiyyuddîn el-Ḥışnî** (ö. 680/1281): el-Hılâtî'nin fetvalarını derleyerek *ed-Durru'l-Munẓam* adlı eserde toplamıştır.[35]

Bunların dışında da pek çok âlim, İmam el-Hılâtî'den doğrudan ilim tahsil etmiş, onun ilmî mirasını sonraki nesillere aktarmıştır. Allah Teâlâ hepsine rahmet eylesin.

[34] Şîrâzî, *Ṭabaḳātu'ş-Şâfiʿiyye el-Kübrâ*, 5/78–80; el-Ḳureşî, *el-Cevâhirü'l-Muḍıyye*, 2/134–136; İbn Ḥacer, *ed-Dürreru'l-Kâmine*, 4/58; İbn el-ʿİmâd, *Şeẕarâtü'ẕ-Ẕeheb*, 7/331.
[35] Şîrâzî, *Ṭabaḳātu'ş-Şâfiʿiyye el-Kübrâ*, 5/78–80; el-Ḳureşî, *el-Cevâhirü'l-Muḍıyye*, 2/134–136; İbn Ḥacer, *ed-Dürreru'l-Kâmine*, 4/58; İbn el-ʿİmâd, *Şeẕarâtü'ẕ-Ẕeheb*, 7/331.

1.2.5. İtikadî ve Fıkhî Mezhebi

1.2.5.1. İtikadî Mezhebi

İmam el-Hılâtî, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine mensuptur. İtikadî anlayışı, Allah Teâlâ'yı tenzih esasına dayanmakta; teşbih, temsil, keyfiyet ve ta'til gibi inanç sapmalarından uzak durmayı ilke edinmektedir. Zühd ve veraʿ sahibi bir âlim olarak bilinmiş, takvâsı ve ahlâkıyla temayüz etmiştir –Allah Teâlâ ona rahmet eylesin.

1.2.5.2. Fıkhî Mezhebi

İmam el-Hılâtî, Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte, bu mezhebin önde gelen otoritelerinden biri sayılır. Hanefî fıkhının temel metinlerinden *el-Câmi'u'l-Kebîr*'i özetleyerek hazırladığı *Telḫîṣu'l-Câmiʿi'l-Kebîr* adlı eseri, onun mezhepteki yetkinliğinin açık bir göstergesidir. Bu eseri, daha sonra Şemseddin el-Fenârî tarafından şerhedilmiş olup bu çalışmanın temel konusunu teşkil etmektedir.[36]

1.2.6. Eserleri

İmam el-Hılâtî, ilmî miras bakımından oldukça zengin bir külliyat bırakmıştır. Hem aklî hem de naklî ilimlerde kaleme aldığı eserleri, dönemin ilmî zihniyetine ve Hanefî metodolojisine önemli katkılar sağlamıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. *Telḫîṣu'l-Câmiʿi'l-kebîr li'l-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybānî* – Yazma hâlindedir. Bu eser, Şemseddin el-Fenârî'nin şerhine konu olmuş ve işbu çalışmanın doğrudan nesnesini teşkil etmektedir.

2. *el-Mevāridu's-Selāse fi'l-İctihād* – İçtihad yöntemlerine dair bir eserdir.

3. *Tenẓîhu'ẓ-ẓât il-İlâhiyye* – Akâid konularına dair yazılmış olup bazı kaynaklarda matbu olduğu belirtilmektedir.

4. *Fatāvā'l-Ḫılâtî* – Dört cilt hâlinde olup öğrencisi el-Ḥışnî tarafından derlenmiştir. Yazma hâlindedir.

5. *Muḫtaṣaru Müsnedi Ebî Ḥanîfe* – Müsned'in muhtasarı olup, müellif tarafından *Maḳṣadu'l-Müsned* olarak adlandırılmıştır.

[36] Dâvûdî, *Ṭabaḳātu'l-Müfessirîn*, 145; en-Neʿîmî, *el-Fikru's-Sâmî*, 1/289; eş-Şahrastânî, *el-Meẕâhibü'l-İslâmiyye*, 234.

6. *Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-Saġīr li'ş-Şeybānî* – Hanefî fıkhına dair şerh çalışmasıdır.[37]

Bu eserler dışında matbu ve yazma hâlde başka çalışmalarının da bulunduğu bilinmektedir. Nitekim Kâtip Çelebi, onun hakkında şu bilgileri aktarmaktadır:

"el-Ḥaṣîrî'den fıkıh tahsil etti; ondan Müslim rivayet etti. Buhârî'yi ez-Zübeydî'den dinledi. Telḫîṣu'l-Câmiʿi'l-Kebîr'i telhis etti. Ebû Ḥanîfe'nin Müsned'ini ihtisar ederek Maḳṣadu'l-Müsned adını verdi. Sahîḥ-i Müslim üzerine bir eser kaleme aldı. es-Süyûfiyye Medresesi başta olmak üzere çeşitli yerlerde ders verdi."[38]

1.2.7. el-Hılâtî'nin Telhîs Eseri ve Önemi

İmam el-Hılâtî'nin *Telḫîṣu'l-Câmiʿi'l-Kebîr* adlı eseri, onun ilmî faaliyetleri arasında zirve noktasını temsil eder. Bu eser, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'u'l-Kebîr* adlı hacimli ve derinlikli eserinin özetlenmiş hâlidir. Nitekim Kâtip Çelebi'nin de belirttiği üzere, bu telhis oldukça sağlam bir metin olmakla birlikte, ifade yapısı bakımından karmaşıklık arz eder. Bu durum, eseri hem ilmî derinliği hem de şerh ihtiyacı bakımından önemli kılmaktadır.[39]

1.2.8. Vefatı

İmam el-Hılâtî, Hicrî 652 (Milâdî 1254) yılında, 15 Receb tarihinde, yetmiş iki yaşındayken doğduğu şehir olan Hılât'ta vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. Geride zengin bir ilmî miras bırakmıştır. Bu miras iki ana başlıkta özetlenebilir:

1. Eserleri
2. İlmî çizgisini sürdüren talebeleri.[40]

1.3. ŞÂRİH İMAM ŞEMSEDDİN EL-FENÂRÎ (Ö. 834/1430)

1.3.1. İsmi, Nesebi, Künyesi, Doğumu ve Lakabı

İmam, tam adıyla Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Hamza b. Muhammed b. Ali el-Fenârî el-İstambûlî er-Rûmî el-Hanefî el-Eşʿarî eṣ-Ṣûfî ez-Zeynî

[37] Ḳureşî, *el-Cevâhirü'l-Muḍıyye*, 2/62; el-Leknevî, *el-Fevâʾidü'l-Behiyye*, 172.
[38] Ḥâcî Ḫalîfe, *Süllemu'l-Vuṣûl*, 3/153; *Keşfü'ẓ-Ẓunûn*, 1/472.
[39] Ḥâcî Ḫalîfe, *Keşfü'ẓ-Ẓunûn*, 1/472.
[40] Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, 3/127–129; el-Yâfiʿî, *Mirʾâtü'l-Cinân*, 4/82–84; ez-Zehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nübelâʾ*, 23/45–47.

olarak tanınmaktadır.[41] Fıkıh, hadis, kelâm, tefsir, kıraat, nahiv, mantık ve edebiyat alanlarında yüksek düzeyde bilgi sahibi olup Osmanlı coğrafyasında yetişen en geniş donanımlı âlimlerden biri kabul edilmektedir.

Fenârî nisbesiyle ilgili olarak üç farklı görüş zikredilmiştir:

1. Nisbenin, Anadolu'daki "Rûm diyarı"nda, özellikle de İstanbul'da yer alan "Fenâr" adlı mahalleye dayandığı görüşü.[42]

2. Nisbenin, "fanar/fener" yapımında ustalıkla ilgili olduğu görüşü. Buna göre "fenârî", geleneksel olarak mum ışığını rüzgârdan korumak için sığır boynuzu ve ağaçtan yapılan aydınlatma kaplarını (fenerleri) üreten zanaatkârlara nispetle verilmiş olabilir. Nisbenin telaffuzu "fenârî" şeklinde olup "nûn" harfi "yâ" yerine gelmiştir. Bu kullanım, halk arasında yaygın olan fonetik bir dönüşümü yansıtır.[43] Bu görüşü destekleyenlerden biri de Celâlüddin es-Suyûtî'dir. Suyûtî, hocası Muhyiddîn el-Kâfiyecî'nin bu nisbenin "fenercilik mesleğine" ait olduğunu söylediğini nakletmiş, ancak kendisi babasından, onun da dedesinden bu nisbenin Fenâr adlı bir köye dayandığını işittiğini ifade etmiştir.[44]

3. Ayrıca "el-İstambûlî" nisbesi, onun İstanbul ile olan yakın irtibatına işaret etmekte olup eğitim ve görev faaliyetlerinin önemli bir kısmını bu şehirde yürütmüş olmasından kaynaklanmaktadır.[45]

1.3.2. Doğumu ve Şöhreti

Yaklaşık olarak Hicrî 750 (Milâdî 1350) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Doğum yeri, günümüzde İstanbul'un bir parçası olan Fener mahallesidir. Doğumu, Osmanlı Sultanı I. Murâd Hüdâvendigâr devrine tekabül etmektedir.[46] Bu dönemde Anadolu'da ilmî teşkilatın temelleri atılmakta olup el-Fenârî bu ilim inşasının merkezî figürlerinden biri hâline gelmiştir.

---

[41] Ḥâcî Ḫalîfe, *Keşfü'ẓ-Ẓunûn*, 1/345; es-Seḫâvî, *aḍ-Ḍav'u'l-Lâmiʿ*, 8/123; İbn el-ʿİmâd, *Şeẕarâtü'ẕ-Ẕeheb*, 7/291.
[42] İbn el-ʿİmâd, *Şeẕarâtü'ẕ-Ẕeheb*, 7/291; Yâḳūt, *Muʿcemü'l-Buldân*, 4/256; Ḥâcî Ḫalîfe, *Keşfü'ẓ-Ẓunûn*, 1/245–247.
[43] İbn Nāṣıruddîn, *Tavżîḥu'l-Müştebeh*, 7/168.
[44] Ṭāşköprizâde, *eş-Şaḳā'iḳu'n-Nuʿmâniyye*, 17.
[45] Ḥâcî Ḫalîfe, *Keşfü'ẓ-Ẓunûn*, 1/345; es-Seḫâvî, *aḍ-Ḍav'u'l-Lâmiʿ*, 8/123; İbn el-ʿİmâd, *Şeẕarâtü'ẕ-Ẕeheb*, 7/291.
[46] Seḫâvî, *aḍ-Ḍav'u'l-Lâmiʿ*, 8/123–125; İbnü'l-ʿAdîm, *Buġyetu'ṭ-Ṭaleb*, 10/75; Ṭāşköprizâde, *eş-Şeḳā'iḳu'n-Nuʿmâniyye*, 2/156–158.

İmam Şemseddin el-Fenârî, hicrî IX. yüzyılın (XV. yüzyıl) önde gelen ilim adamlarından biri olarak tanınmış; "Şeyhu'l-İslâm" ve "Müftî'l-Anâḍol (Anadolu'nun müftüsü)" unvanlarıyla meşhur olmuştur. Bu unvanlar, onun hem ilmî otoritesini hem de Osmanlı ilmiye teşkilatındaki resmî konumunu yansıtmaktadır.

1.3.3. Yetişme Süreci ve İlim Tahsili

Allah Teâlâ, İmam Şemseddin el-Fenârî'ye daha çocukluk yaşlarında büyük bir nimet lütfetmiş; onu dindar ve maddi durumu yerinde bir ailede dünyaya getirmiştir. Bu elverişli ortam, ilim yolculuğuna erken yaşta başlamasına vesile olmuştur. Küçük yaşlarda Kur'ân-ı Kerîm öğrenimi için mahalle mektebine (küttâb) verilmiş, burada Kur'an'ı ezberlemeye başlamıştır. Kur'ân tahsilini, dönemin önde gelen kıraat âlimlerinden olan Abdurrahman el-Fenârî (ö. 778/1376) nezaretinde gerçekleştirmiştir.

İlim sevgisiyle büyüyen el-Fenârî, genç yaşlarından itibaren kendisini tamamen ilim tahsiline adamış ve bu amaçla çeşitli ilim merkezlerine seyahat etmiştir. Önce Şam'a gitmiş, burada meşhur muhaddis ve kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî'den (ö. 833/1429) ders almıştır. Ardından Halep'e geçmiş ve burada dönemin önemli fakihlerinden el-Bulkînî (ö. 805/1402) ile ilim halkalarına devam etmiştir. Daha sonra Kahire'ye yönelmiş, burada büyük tarihçi, sosyolog ve usûl âlimi İbn Haldûn (ö. 808/1406) ile ilim meclislerinde bulunmuştur.

İmam el-Fenârî, böylece hayatının tamamını ilim tahsiline, öğretimine ve neşrine adamış; kendisini ilmî gelişmeye vakfederek devrinin en donanımlı âlimlerinden biri olmuştur –Allah Teâlâ ona rahmet eylesin.[47]

1.3.4. Hocaları ve Talebeleri

1.3.4.1. Hocaları

İmam Şemseddin el-Fenârî, ilim yolculuğu boyunca dönemin önde gelen birçok âliminden farklı ilim dallarında ders almıştır. Hocalarının en meşhurları şunlardır:

1. **el-Hâfız Şemseddin Ebû'l-Ḫayr Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. ʿAlî b. Yûsuf el-Cezerî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî** (ö. 833/1429): Meşhur hadis ve kıraat âlimidir. *Ğāyetu'n-Nihâye fî Ṭabaḳāti'l-Kurrâʾ* adlı

[47] İbn Ḥacer, *ed-Dürreru'l-Kâmine*, 4/88–90; ed-Dâvûdî, *Ṭabaḳātu'l-Müfessirîn*, 2/307; es-Süyûṭî, *Ḥusnü'l-Muḥâḍara*, 2/334–336.

eserin müellifidir. 751 yılında Dımaşk'ta doğmuş, Şîrâz'da vefat etmiştir. Fenârî, ondan hadis ve kıraat ilimlerini tahsil etmiştir.

2. **ʿAbdurraḥmân b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ḫaldûn el-Ḥaḍramî et-Tûnisî el-Mâlikî** (ö. 808/1406): Meşhur tarihçi ve düşünürdür. 732 yılında Tunus'ta doğmuş, *el-Muḳaddime* ve *el-ʿİber* adlı eserleriyle tanınmıştır. Fenârî, kendisinden tarih ve içtimaî ilimler sahasında istifade etmiştir.

3. **el-Ḳāḍī Sirâcüddîn Ebû Ḥafṣ ʿUmar b. Ruslân b. Naṣîr b. Ṣāliḥ el-Bulḳînî eş-Şâfiî** (ö. 805/1402): Mısır kadı'l-kudâtı, şâfiî mezhebinin önde gelen fakihlerindendir. 724 yılında Bulḳîn'de doğmuş[48], fıkıh ve mukayeseli fıkıh derslerinde Fenârî'nin hocası olmuştur.

4. **Bedreddîn Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. Behâder b. ʿAbdillâh ez-Zerkeşî eş-Şâfiî** (ö. 794/1392): Usûl-i fıkıh sahasının önemli temsilcilerinden olup *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî Uṣûli'l-Fıḳh* adlı eserinin müellifidir. 745 yılında Kahire'de doğmuş, Fenârî ondan usûl ilmini öğrenmiştir.

5. **Cemâluddîn Ebû'l-Maḥâsin Yûsuf b. ʿAbdilhâdî b. ʿAbdilḥamîd el-Maḳdisî el-Ḥanbelî** (ö. 909/1503): Dımaşk'ta yetişmiş, hadis ve rivayet ilimlerinde temayüz etmiş bir muhaddistir. *el-Cevheru'l-Munaẕẕad* adlı eserin müellifidir. Fenârî ondan hadis ilmi almıştır.[49]

1.3.4.2. Talebeleri

İmam el-Fenârî'nin ilminden istifade eden pek çok âlim, Osmanlı coğrafyasında hem ilmiye sınıfına hem de mütefekkir çevrelere yön vermiştir. En bilinen talebeleri şunlardır:

1. **Ḫıḍır Beg b. Celâleddîn Muḥammed b. Aḥmed er-Rûmî el-Ḥanefî** (ö. 863/1458): İstanbul kadısıdır. 790 yılında İstanbul'da doğmuş, *Şerḥu'l-Hidâye* adlı eseriyle tanınmış büyük Hanefî fakihlerindendir.

2. **Aḥmed b. Süleymân b. Muḥammed b. Ḳāḍî Semāvne el-Ḥanefî** (ö. 891/1486): Anadolu'da Semāvne veya ona nispet edilen bir aileye mensup olup

[48] Yâḳūt, *Muʿcemü'l-Buldân*, 1/482; İbn Ḥacer, *ed-Dürreru'l-Kâmine*, 4/238.

[49] Tâcü'd-dîn es-Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şâfiʿiyye el-Kübrâ*, 6/201–205; İbn Ḥacer, *İnbâ'ü'l-Ġumr*, 3/456–460; Ḥâcî Ḫalîfe, *Keşfü'ẓ-Ẓunûn*, 1/345–248; Muḥammed Ferîd, *Târîḫu'd-Devleti'l-ʿOs̱mâniyye*, 1/189–193; ez-Zerkelî, *el-Aʿlâm*, 6/25–27.

fıkıh ve usûlde derinleşmiş; *Cāmiʿu'l-Fuṣūleyn* adlı eserin müellifidir. 820 yılında doğmuş, Fenârî'den fıkıh ve usûl okumuştur.

3. **Maḥmûd b. ʿAbdullâh b. Muḥammed el-Ḳūcevî el-Ḥanefî** (ö. 850/1446): Mufessir ve kelâmcı olarak temayüz etmiştir. 810 yılında Koca'da doğmuş, Fenârî'den tefsir ve kelâm sahasında ilim almıştır.[50]

4. **İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed, Şihâbüddîn** (ö. 852/1449): Hadis ilminde "Emîru'l-muʾminîn" olarak tanınan büyük muhaddistir. Fenârî'nin ilmî etkisinin ulaştığı çevreyi yansıtan önemli bir isimdir.[51]

5. **ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî b. Aḥmed el-Busṭāmî**, tanınan adıyla **el-Busṭāmî** (ö. 858/1454): VIII. ve IX. yüzyılın önde gelen sûfîlerinden biridir. Fıkıh, kelâm, tasavvuf ve felsefe sahalarında derinleşmiş; Fenârî'nin ilminden doğrudan istifade etmiştir.[52]

Tüm bu isimler, Şemseddin el-Fenârî'nin ilmî halkasının genişliğini ve Osmanlı ilim dünyasına olan etkisinin büyüklüğünü ortaya koymaktadır –Allah Teâlâ hepsine rahmet eylesin.

1.3.5. İtikadî ve Fıkhî Mezhebi

1.3.5.1. İtikadî Mezhebi

İmam Şemseddin el-Fenârî'nin yaşadığı dönemde, kelâmî düşünce dünyasında en yaygın iki itikadî mektep, Eşʿarîlik ve Mâturîdîlik idi. İlki, Ebû'l-Hasan el-Eşʿarî'ye (ö. 324/936), ikincisi ise Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye (ö. 333/944) nispet edilen bu iki mezhep, özellikle ilim merkezlerinde etkinliğini artırmıştı. Bu genel atmosferin tesiriyle, el-Fenârî'nin de itikadî çizgisi Eşʿarî düşüncesine meyilli olmuş, aynı zamanda tasavvufî bir yaşam tarzını benimsemiştir. Tasavvufî yönü, Zeynîyye meşrebine olan bağlılığı ile de bilinmektedir.

1.3.5.2. Fıkhî Mezhebi

Biyografisini kaleme alan bütün kaynaklar, el-Fenârî'nin Hanefî mezhebine mensup olduğunu belirtmektedir. Ancak o, sadece bir mensup değil; aynı zamanda

[50] Tâcü'd-dîn es-Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şâfiʿiyye el-Kübrâ*, 6/201–205; İbn Ḥacer, *İnbâʾü'l-Ġumr*, 3/456–460; Ḥâcî Ḫalîfe, *Keşfü'ẓ-Ẓunûn*, 1/345–248; Muḥammed Ferîd, *Târîḫu'd-Devleti'l-ʿOṯmâniyye*, 6/25–27.
[51] Süyûṭî, *Naẓmu'l-ʿİḳyân*, 45; eş-Şevkânî, *el-Bedrü'ṭ-Ṭāliʿ*, 1/87.
[52] Ṭāşköprizâde, *eş-Şaḳāʾiḳu'n-Nuʿmâniyye*, 1/31.

kendi döneminde bu mezhebin ilmî temsiliyetini derinleştiren bir teorisyendir. Kaleme aldığı eserler, Hanefî fıkıh ve usûlünün sistematik açıklamaları bakımından bu mensubiyetin açık delilleridir. Bununla birlikte, ilmî birikimi ve fıkıh anlayışı, onu mezhep içinde müctehid mertebesine ulaştırmıştır.[53]

1.3.6. Eserleri

İmam Şemseddin el-Fenârî, fetvâ, kadılık ve tedris gibi birçok görevle meşgul olmasına rağmen, ardında İslâm dünyasına büyük bir ilmî miras bırakmıştır. Telif ettiği eserler, gerek döneminde gerekse sonraki asırlarda ilmî çevrelerde etkili olmuş; birçoğu ders kitabı ve referans kaynak olarak uzun yıllar kullanılmıştır. Bu eserlerden öne çıkanlar şunlardır:

1. **Şerḥu Telḫîṣi'l-Câmiʿi'l-kebîr li'l-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî** – Elinizdeki bu eser, el-Fenârî'nin en önemli çalışmalarından biridir. *Telḫîṣ* metnini şerh etmiş, bu süreçte el-Câmi'u'l-Kebîr üzerine yazılmış farklı şerhleri de derleyerek kapsamlı bir ilmî metin ortaya koymuştur.[54] Ancak ömrü vefa etmemiş ve eser tamamlanamadan vefat etmiştir.

2. **Fuṣûlu'l-Bedāʾiʿ fî Usûli'ş-Şerāʾiʿ** – Usûl-i fıkıh sahasında yazılmış, baskıları yapılmış meşhur bir eserdir.

3. **Şerhu İsāġūcī fi'l-Manṭıḳ** – Porphyrios'un mantık risalesine dair bir şerh olup klasik mantık geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır. Matbu ve ders kitabı olarak yaygın şekilde kullanılmıştır.

4. **Ḥāşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyḍâwî** – el-Beyḍâwî'nin tefsiri üzerine yazılmış en önemli haşiyelerden biri olarak kabul edilir. el-Fenârî'nin tefsir ilmindeki derinliğini yansıtan bu eser hâlen kısmen yazma hâlindedir ve tahkike muhtaçtır.[55]

5. **er-Risāletü'l-Fenāriyye fi'l-Manṭıḳ** – Kısa ve özlü bir mantık risalesidir. Medrese müfredatında okutulmuş, birçok şerh ve baskıya konu olmuştur.[56]

---

[53] Şevkânî, *Ṭabaḳātu'l-Müfessirîn*, 178–180; el-Ḥücvî, *el-Fikru's-Sâmî*, 2/415–417; Ebû Zehre, *el-Meẕâhibü'l-İslâmiyye*, 321–323.

[54] Nüsha "C"nin ilk yaprağına bakınız.

[55] Şu anda bu eserin tahkik çalışması, Irak/Bağdat'ta el-İmâmü'l-Aʿẓam Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı'nda doktora yapan Muḥammed Kerîm Kâdir tarafından yapılmaktadır.

[56] İsmâʿîl Paşa el-Bağdâdî, *Hadiyyetü'l-ʿÂrifîn*, 2/345–347; Yûsuf İlyân Serkîs, *Muʿcemü'l-Maṭbûʿāti'l-ʿArabiyye*, 1/576; Karl Brockelmann, *Târîḫu'l-Edebi'l-ʿArabî*, 5/89.

Bunların dışında, gerek matbu gerekse yazma hâlinde pek çok başka eseri de bulunmaktadır. Bu eserler, onun ilmî dehasını ve disiplinler arası birikimini ortaya koymakta; farklı alanlarda derinleşmiş bir entelektüel portre çizmektedir.

1.3.7. Siyasi Hayatı

İmam Şemseddin el-Fenârî, Osmanlı Devleti'nin teşekkül ve teşri sürecinde yaşamış ve bu devletin ilk dönem sultanlarıyla aynı çağda bulunmuştur. Doğumunda Sultan I. Murad (ö. 791/1389) hüküm sürmekteydi; bu dönemde henüz çocuk yaşlarda olan el-Fenârî, özellikle Sultan Yıldırım Bayezid devrinde ilmî şahsiyetiyle temayüz etmeye başlamış, toplumda ilmî konumu ve itibarı yaygın şekilde tanınır hâle gelmiştir.

Osmanlı Devleti'nin coğrafî ve idarî genişleme yaşadığı bu dönemde, ilme ve kültüre yönelik özel bir ilgi mevcuttu. El-Fenârî bu ortamda ilim tahsiline ve tedrise yönelmiş, hem eğitim hem de fetvâ faaliyetleriyle meşgul olmuştur. Sultan Yıldırım Bayezid'in vefatının ardından oğulları arasında yaşanan taht mücadelesi döneminde (Fetret Devri), özellikle Sultan Mehmed Çelebi (I. Mehmed) zamanında, ilmî ve siyasî istikrarın yeniden tesisi sürecine katkı sunduğu kaynaklarda aktarılmaktadır. Rivayetlere göre, Sultan Mehmed Çelebi el-Fenârî'yi kendisine yakın tutmuş, müşavir konumuna yükseltmiş ve onu özel çevresine dâhil etmiştir.

Sultan II. Murad dönemine gelindiğinde, İmam el-Fenârî yetmiş üç yaşına ulaşmıştı. Bu dönemde doğrudan siyasi bir görevde bulunmamış olmakla birlikte, öğrencileri Osmanlı ilmiye teşkilatında kadı ve müderrislik gibi önemli görevlere getirilmiştir. Bu da onun ilmî nüfuzunun dolaylı olarak devlet mekanizmasında etkili olmaya devam ettiğini göstermektedir.

Molla Fenârî, sadece bir ilim adamı değil; aynı zamanda Hanefî fıkhının devlet yapısına uygun şekilde yerleşmesinde etkin bir rol oynamış büyük bir hukuk teorisyenidir. Osmanlı'da fıkhî sistemin kurumsallaşması, adlî yapının Hanefî mezhebi esasına göre düzenlenmesi ve eğitim faaliyetlerinin sistematize edilmesi gibi alanlarda katkıda bulunmuştur. Bu yönüyle, Osmanlı ilim ve hukuk geleneğinde bir "kurucu-ıslahatçı" olarak değerlendirilebilir.

İlmî ve manevî itibarı, dönemin yalnızca idarî kadroları nezdinde değil; halk ve ulemâ çevrelerinde de yüksek düzeydeydi. Bu sebeple yalnızca bir ilim adamı değil, aynı zamanda dönemi için ilmî ve ruhânî bir otorite kabul edilmiştir.[57]

[57] Muḥammed Ferîd, *Târîḫu'd-Devleti'l-ʿOs̱mâniyye*, 1/189; Sâlih es-Sâvî, *el-ʿOs̱mâniyyûn fi't-Târîḫ ve'l-Ḥaḍâre*, 167–171; Sâlih es-Sâvî, *ed-Devletü'l-ʿOs̱mâniyye*, 210–214.

1.3.8. Vefatı ve İlmi Mirası

İmam Şemseddin el-Fenârî, 15 Receb 834 (2 Mart 1431) Perşembe günü İstanbul'da vefat etmiş ve orada defnedilmiştir. Ardında bıraktığı ilmî miras, çok yönlü bir âlimin asırlar boyunca sürecek tesirini açıkça göstermektedir. Bu miras üç ana başlıkta özetlenebilir:

1. Neşredilmiş eserleri,
2. Hâlen yazma hâlinde bulunan çok sayıda risale ve kitap,
3. Kendisinden doğan ve onun ilmî ve fikrî çizgisini sürdüren bir "ilmî mektep".[58]

Molla Fenârî, yalnızca şer'î ilimlerde değil; hikmet, mantık, kelâm, tasavvuf ve siyasî düşünce sahasında da derinleşmiş bir mütekaddimîn bilgesi olarak, Osmanlı ilim geleneğinin öncülerinden biri olmuştur. Hem devlet yapısına yön veren hem de medrese sistemini besleyen güçlü bir ilmî damar inşa etmiş; bu yönüyle şeriatla hikmeti mezceden ansiklopedik bir âlim prototipi ortaya koymuştur. İlmi, kişiliği ve siyasî-ruhanî tesiriyle Osmanlı'nın klasik çağını mayalayan şahsiyetlerden biri olmuştur.[59]

1.4. "ŞERHU TELHÎSİ'L-CÂMİʿİ'L-KEBÎR" ADLI ESERİN TANITIMI

1.4.1. Eserin Başlığı ve İmam Şemseddin el-Fenârî'ye Nispeti

1.4.1.1. Eserin Adı

Bu çalışmanın konusu olan eser, "İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'u'l-Kebîr'inin Telhîsi'nin Şerhi*" başlığını taşımaktadır. Bu şerh, üç katmanlı bir ilmî metin geleneğinin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır:

1. **Asıl metin:** *el-Câmi'u'l-Kebîr* – İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin altı temel eserden biri olan ve fıkıh mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan meşhur kitabı.
2. **Özet (Telhîs):** el-Hâcib Muhammed b. ʿAbbâd el-Hılâtî tarafından yapılan *Telhîsü'l-Câmiʿi'l-Kebîr,*

[58] İbn Ḥacer, *İnbâʾü'l-Ġumr*, 3/456; Mahdî en-Neccâr, *Târîḫu ʿUlemâʾi Baġdâd*, 112; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 6/25–27.
[59] İbnü'l-ʿİmâd, *Şeẕarâtü'ẕ-Ẕeheb*, 7/291; es-Seḫâvî, *aḍ-Ḍavʾu'l-Lâmiʿ*, 8/123; Ḥâcî Ḫalîfe, *Keşfü'ẕ-Ẓunûn*, 1/345.

3. **Şerh:** Bu özeti, İmam Şemseddin el-Fenârî ilmî bir muhteva ve yorumla açıklamış; eser, bu yönüyle derinlemesine bir şerh niteliği kazanmıştır.

1.4.1.2. Fenârî'ye Nispeti

Âlimlerin ifadeleri bu şerhin el-Fenârî'ye ait olduğunu teyit etmektedir. Nitekim büyük alim Cârullah şöyle demiştir: "Bu, İmam Şemseddin Muhammed el-Fenârî'nin Telhîsü'l-Câmiʿi'l-Kebîr'e yazdığı şerhidir. Eğer tamamlanabilseydi, eşi benzeri bulunmayan olağanüstü bir şerh olurdu. Allah'ın lütuf ve ihsanına hamdolsun ki, bu nüshaların beş tanesi elimdedir. Bu satırları, günahkâr kul Veliyyuddîn Cârullah yazdı. Allah, kendisini ve atalarını bağışlasın. Sene: 1139 h."[60]

1.4.2. Yazma Nüshaların Tanıtımı

Çalışmada istifade edilen yazmalar dört nüshadan oluşmaktadır. Her bir nüsha içerik, istinsah tarzı ve fizikî durumu bakımından aşağıda ayrı ayrı tanıtılmıştır:

1. Nüsha (A) – Laleli Kütüphanesi, No: 962

1. **Yaprak Sayısı:** 111 varak
2. **Satır Sayısı:** Her sayfada 27 satır
3. **Kelime Yoğunluğu:** Her satırda yaklaşık 17 ile 23 kelime arasında; bazı yerlerde bu sayı azalıp artabilmektedir.
4. **Yazı Türü:** Güzel nesih hattı
5. **Genel Değerlendirme:** Bölüm başlıkları ve fasıllar kırmızı mürekkeple yazılmış, kenarlarında açıklamalar ve haşiyeler mevcuttur.
6. **Noktalama:** Noktalama azdır; mevcut kelimelerin çoğu harekesizdir.
7. **Düşük (sakt):** Diğer nüshalara göre metin kaybı oldukça azdır.
8. **Silme/Çizme:** Bazı kelimelerde seyrek olarak silinti gözlenmektedir.
9. **Kaynak:** Türkiye, İstanbul, **Laleli Kütüphanesi**, Yazma No: **962**

2. Nüsha (B) – Laleli Kütüphanesi, No: 963

1. **Yaprak Sayısı:** 80 varak
2. **Satır Sayısı:** Sayfa başına 31 satır
3. **Kelime Yoğunluğu:** Satır başına 17–23 kelime

[60] Üçüncü nüsha (C), ilk yaprağın arka yüzü.

4. **Yazı Türü:** Güzel nesih hattı
5. **Genel Değerlendirme:** Fasıllar ve başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır, kenarlarda faydalı notlar ve açıklamalar yer almaktadır.
6. **Kelime Boyutu:** Harfler küçük ebatlıdır.
7. **Noktalama:** Azdır.
8. **Tarih:** Net bir istinsah tarihi yoktur; ancak IX. yüzyıl yazmaları arasında olduğu tahmin edilmektedir.
9. **Silme/Çizme:** Neredeyse hiç yoktur.
10. **Kaynak:** Türkiye, İstanbul, **Laleli Kütüphanesi**, Yazma No: **963**

3. Nüsha (C) – Cârullah Efendi Kütüphanesi, No: 656

1. **Yaprak Sayısı:** 67 varak
2. **Yazı Türü:** Farsî taʿlîk hattı
3. **Tarih:** Belirli bir istinsah tarihi mevcut değildir; ancak X. yüzyıl yazmaları arasında değerlendirilmektedir.
4. **Genel Değerlendirme:** Nüsha kıymetli olup müellif hattından istinsah edildiği, metnin son kısmında belirtilmiştir.
5. **Başlıklar:** Kırmızı mürekkeple yazılmıştır.
6. **Satır Sayısı:** Her sayfada 35 satır
7. **Kelime Yoğunluğu:** Satır başına 15–20 kelime
8. **Kelime Boyutu:** Harfler oldukça küçüktür.
9. **Noktalama:** Diğer nüshalara kıyasla en fazla harekelendirilmiş olanıdır.
10. **Düşük (sakt):** Orta kısımlarda ciddi kayıplar mevcuttur; 7 varaklık bölüm (أ/9ظ ile أ/21و arası) tamamen kayıptır.
11. **Kaynak:** Türkiye, İstanbul, **Cârullah Efendi Kütüphanesi**, Yazma No: **656**

4. Nüsha (D) – Yeni Cami Kütüphanesi, No: 428

1. **Yaprak Sayısı:** 79 varak
2. **Tarih:** Açık bir istinsah tarihi bulunmamaktadır; ancak X. yüzyıla ait olduğu değerlendirilmektedir.
3. **Yazı Türü:** Farsî taʿlîk hattı
4. **Satır Sayısı:** Her sayfada 33 satır

5. **Kelime Yoğunluğu:** Satır başına 20–23 kelime; bazı yerlerde bu sayı azalıp artabilir.
6. **Kelime Boyutu:** Harfler nispeten küçük puntoludur.
7. **Genel Değerlendirme:** Yazma, başlıklar ve fasılların kırmızıyla yazılması ve kenar notlarıyla dikkat çekmektedir.
8. **Okunabilirlik:** Diğer nüshalara kıyasla daha açık ve düzenlidir.
9. **Düşük (sakt):** Diğerlerine kıyasla çok azdır.
10. **Kaynak:** Türkiye, İstanbul, **Yeni Cami Kütüphanesi**, Yazma No: **428**

1.4.3. İmam Şemseddin el-Fenârî'nin Şerhte Benimsediği Usul

Müellif esri şerh ederken hem fıkıh hem usûl, hem de mantık ve dil alanlarındaki birikimini kullanmış, bu da metne yaklaşımında sistematikliğe, delillendirme tercihlerine ve meseleleri inşa tarzına yansımıştır. Aşağıda bu metodolojik yaklaşımın temel ilkeleri maddeler hâlinde sunulmuştur:

1.4.3.1. Genel Özellikler

1. **Meseleye usûlden başlama:** el-Fenârî, her fıkhî meseleyi önce usûlî temeline oturtur; "Bu meselenin aslı şudur…" veya "Bu babın esasları şöyledir…" gibi ifadelerle başlar.

2. **Kur'ân-ı Kerîm'le delillendirme:** Meselelerin ispatında öncelikle Kur'ân ayetlerine yer verir ve çoğunlukla doğrudan ilgili ayetleri tercih eder.

3. **Sünnetten delil getirme:** Hz. Peygamber'den (aleyhi's-salâtü ve's-selâm) nakledilen sahih ya da meşhur hadisleri, delil olarak metne dâhil eder.

4. **İhtilâfları aktarma ve tercihte bulunma:** Mevcutsa mezhepler arasındaki görüş farklılıklarını özetle aktarır, ardından tercihini ortaya koyar.

5. **Usûl-furû bağını kurma:** Teorik ilkelerin nasıl amelî hükümlere dönüştüğünü göstererek fıkıh ile usûl arasında tutarlı bir bağ kurar.

6. **Kısa ama özlü ifade tarzı:** Kullandığı dil, veciz fakat kuşatıcıdır; bu da onun ilmî planlamasını yansıtır.

7. **Mantıkî örneklendirmeye başvurma:** Bazı meselelerde mantık ilminden alınan temsillerle açıklamalarda bulunur.

8. **Önceki âlimlere atıfta bulunma:** Özellikle Ebû Hanîfe olmak üzere önceki fakihlerin görüşlerini aktarır; bazen Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine de değinir.

9. **Akıl ve nakli birlikte kullanma:** Hem Kur'ân ve sünnete hem de aklî çıkarıma dayanır; metin bu bakımdan dengeli bir yaklaşım sunar.

10. **Arap diliyle bağı güçlendirme:** Bazen meselenin açıklamasında Arap şiiri veya atasözlerinden faydalanır.

11. **Anlamı pekiştirmek için tekrar:** Ana fikirleri farklı bağlamlarda yeniden ifade ederek zihinde yerleşmesini sağlar.

12. **Misallerle açıklama:** Özellikle farazî meselelerde açıklayıcı örneklere yer verir.

13. **Fıkhî ve usûlî kaidelere başvurma:** "Yakin, şek ile bozulmaz" gibi külli kaideleri meselelerin izahında kullanır.

14. **İtidalli bir özet-uzunluk dengesi:** Gereksiz uzatmalardan kaçınır; ancak ihtiyaç hâlinde konuyu derinleştirir.

15. **Bab/fasıl düzenine dikkat:** Metni mantıklı bölümler hâlinde tasnif eder; her bölümün belirli bir ana teması vardır.

16. **Terimlerin tanım ve izahı:** Kavramları terminolojik çerçevede açıklar, çok anlamlı kavramların kullanımına açıklık getirir.

17. **Güvenilir kaynaklara başvurma:** Aktardığı bilgilerin kaynağını çoğu zaman belirtir; muteber kitaplara referans verir.

18. **Tercih metodolojisine riayet:** Görüş ayrılığı bulunan meselelerde, tarafların delillerini sergileyip tercih ettiği görüşü delilleriyle temellendirir.

19. **Meseleler arasındaki irtibatı gözetme:** Konular arasında geçişleri sağlam bağlarla kurar, önceki meseleyle sonraki arasında anlam devamlılığı sağlar.

Şerhin Özelliklerine Dair Detaylar

1

Müellif Molla Fenâri, eserine Allah Teâlâ'nın adıyla başlamak suretiyle bereket ummuş, ardından Rab Teâlâ'yı kemal sıfatları ve celâl nitelikleriyle yâd ederek O'na senâda bulunmuş, hemen akabinde de Hz. Peygamber (aleyhi's-salâtü ve's-selâm) üzerine salât ve selâm getirmiştir. Böylece metne, okuyucuyu cezbeden ve zihnen hazırlayan veciz ve etkileyici bir girişle başlamıştır. Bu tür girişlere edebiyat ilminde "berâʿatü'l-istihlâl" adı verilir. Berâʿatü'l-istihlâl, bir yazarın eserinin başında, okuyucunun dikkatini celbeden, güçlü, anlamlı ve temayüz etmiş bir girişle söze başlamasındaki mahareti ifade eden edebî bir terimdir. Bu tarz bir başlangıç; metnin özüne uygun bir duyguyu, fikri veya içeriği yansıtarak etkileyicilik oluşturur. Müellif, bu tarz bir mukaddimeyle söze başlamış; böylece hem Kur'ân'ın ilk sûresi olan Fâtiha'dan aldığı ilhamla hem de Nebevî hadislerin telkiniyle büyük âlimlerin takip ettiği bu usule ittibâ etmiştir.

Nitekim metnin şerhinde şu tespitte bulunmuştur: "Ümmetin büyüklerinin ve dinin önderlerinin, kaleme aldıkları eserlerin girişini besmele ile açmaları, ardından hamdele ile bu girişe bir mana nuru katmaları, uzun süredir süregelen bir gelenektir. Bu tercihleri ya Kitab-ı Kerîm'in fâtihasına ittibâdan kaynaklanmaktadır yahut da 'önem arz eden her işin başı'na dair gelen iki hadisten alınan ilhamla yapılmaktadır. Onlar, hamdele ile başlanan cümlelerin aynı zamanda eserin bütün muhtevasını özetleyen kapsayıcı bir işlev taşıdığını da vurgulamışlardır. Bu da 'hâlin başlangıcı ile sözün maksadı arasında uygunluk kurmak' olarak tarif edilen ve edebiyatta *berâʿatü'l-istihlâl* diye adlandırılan ilkeye tekabül eder. İşte bu esaslı geleneğe uygun biçimde hareket eden müellif de saymakla bitmeyecek nimetlerden biri olan bu ilim telifini, hamdele ile karşılamıştır."[61]

2

Bu şerh, sadece klasik anlamda bir açıklama veya telif faaliyeti olmakla kalmayıp *el-Câmi'u'l-Kebîr* üzerine yazılmış önceki şerhlerin ilmî bir sentezi olması bakımından benzerleri arasında müstesna bir yere sahiptir. Müellif, kendisinden önceki büyük âlimlerin bu metin üzerine kaleme aldığı şerhleri dikkatle incelemiş; onların görüşlerinden özetler çıkarmış, meseleleri ve delilleri net ve özlü biçimde derlemiştir. Bu süreçte ne okuyucuyu yoran bir tafsile başvurmuş ne de anlamı zedeleyecek ölçüde

[61] Bk. *Tez Metni*, s. 75.

bir kısaltmaya gitmiştir. Bu yönüyle şerh hem ilmî derinliğe hem de didaktik açıklığa sahiptir.

Nitekim allâme Cârullah Efendi, bu hususa şu ifadelerle dikkat çekmiştir: "Bu, allâme Şemseddîn Muhammed el-Fenârî'nin, *el-Câmi'u'l-Kebîr* üzerine yaptığı muhtasar bir şerhtir. Şerhinde el-Belbânî el-Fârisî'den, el-Gucdevânî'den, Ekmeleddin'den, Teftâzânî'den, 'et-Tahrîr' isimli şerhiyle meşhur olan ve aynı zamanda *el-Vecîz* adındaki muhtasarı da kendisine ait bulunan el-Hasîrî'den, el-Hâşimî olarak bilinen İftihâruddîn el-Halebî'den, el-Hılâtî'nin telhîs üzerine yaptığı hâşiyeden, Süleymânî'nin telhîs ve şerhinden, Fenârî'nin kendi eseri olan *Fuṣûlu'l-Bedâyiʿ fî'l-Uṣûl*'ünden, ayrıca *Muġnî'l-Lebîb* ve benzeri başka kaynaklardan nakiller yapmıştır. Eğer eser tamamlanmış olsaydı, benzeri bulunmayan hayret verici bir şerh olurdu. Bu kaynakların tamamı, beşi hariç olmak üzere elimdedir. Bu büyük nimeti bana ihsan eden Allah'a hamd ve şükürler olsun." (Abdullah Veliyyuddîn Cârullah, 1139/1726)[62]

Müellif, bu pasajda da açıkça ifade edildiği üzere, kendisinden önce gelen büyük ulemânın kaleme aldığı araştırmaları en seçkin hâliyle derlemiş, ifadelerde en özlü ve ilmî bakımdan en güçlü olanları tercih etmiştir. Bununla da yetinmeyip kendi ilmî birikiminden beslenen özgün katkılar da sunmuştur ki bu katkılar, onun derin bir fıkhî kavrayışa ve meselelerde nüfuz kabiliyetine sahip olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle onun şerhi, hem selef ulemasının mirasını taşıyan bir özet hem de müellifin şahsî ilmî dirayetini yansıtan bir telif olmuştur. Bu sebeple kendisi de eserini, kendi alanında benzeri bulunmayan nadir bir şerh olarak nitelemiştir. Zira bu şerhin en ayırt edici vasfı, önceki şerhlerin özünü esas alması ve buna müellifin özgün katkılarını ekleyerek meselelere derinlik ve köklülük kazandırmasıdır. Bu özelliğiyle eser, alanında kapsamlı ve temel bir başvuru kaynağı olma niteliği kazanmıştır.

Nitekim müellifin şu ifadesi bu özelliği en veciz biçimde dile getirmektedir: "Şerhini, şerhedilen metne uygun biçimde derledi; geçmiş ulemânın araştırmalarının özetini bir araya getirdi." Burada "öncekiler"den maksat, Hanefî mezhebinin içtihad ehli büyük müçtehitleridir ki Allah Teâlâ onların emsallerini çoğaltsın.[63]

3

Bu şerhi benzerlerinden ayıran en dikkate şayan yönlerden biri de müellifin her kitap ve bâba, o bölümde ele alınacak meselelerin üzerine bina edildiği fıkhi kaideleri

[62] Bk. Risalenin üçüncü nüshası (ج) ilk levha.
[63] Bk. *Tez Metni*, s. 77.

açıklayarak başlamasıdır. Böylece müellif, sadece meselelere temas etmekle kalmayıp bunların dayandığı teorik çerçeveyi de açıkça ortaya koymak suretiyle telif yöntemini baştan ilan etmektedir. Her bölümde önce, o bâba ait genel esasları—yani tanımları, usûlî ve fıkhî mukaddimeleri—zikreder; ardından bu esaslardan doğan fer'î meseleleri tertipli biçimde alt başlıklara ayırarak ele alır.

Meseleleri yalnızca zikretmekle yetinmeyip onları kendi esaslarına bağlar; delillerini Kur'ân'dan, sünnetten, kıyastan veya diğer şer'î kaynaklardan aktarır; fukahâ arasındaki ihtilafları tahlil eder; nihayetinde kendisine göre tercih ettiği görüşü izah eder ve bölümün sonunda o bâba dair kavrayıcı bir zâbıt (ilke) ortaya koyar. Böylece, önce usûlü ortaya koymakta, ardından bu usûl üzerine furu'u bina etmekte; ihtilaf noktalarını ilmî bir vuzuhla irdeleyip tercihini ortaya koymaktadır. Bu yöntem, fıkhî derinlik ile tedrîsî düzeni bir arada barındırmakta, hem anlamayı kolaylaştırmakta hem de meselenin ilmî temellerini görünür kılmaktadır.

Şarih Molla Fenari, her bâbın başında bu türden bir "te'sîl"e (usûlî temel oluşturma) yönelme gerekçelerini üç maddede zikretmiştir.[64] Bu yöntemi bilinçli bir tercih olarak benimsediğini ise şu sözleriyle ifade etmiştir:

"Bil ki, her bâbın başında, selef-i sâlihîn olan büyük şeyhlerin (kaddesallahu esrârahum) beyan ettikleri esaslara dayanarak o bâbın usulünü tahkik ederek başlama gereği duydum. İşte bu eser, *Telhîsu'l-Câmi'* ismini taşıyan bu kitap, bu usûlî anlayış ve kavrayışla tebarüz etmiştir."[65]

4

Bu şerhin ayırt edici özelliklerinden biri de meseleleri ne okuyucuyu yoran bir tafsilatla ne de anlamı zedeleyen özlü ifadelerle ele almayışıdır. Şarih, konuları derinlemesine incelemiş; ancak bunu, ilmî sadelik ve sistematik bir ekonomi içerisinde gerçekleştirmiştir. Böylece meselelerin bütünlüğünü koruyarak okuyucuya kolaylık sağlamış, talebenin anlamasını ve konuyu kuşatmasını mümkün kılmıştır.

Zira kendisi, eserin yapısını kurarken önce ilgili meselelerin veciz özetlerini ve ana başlıklarını toplamış, ardından bu içeriği açıklamaya geçmiştir. Bu açıklamalarında ise ne icmâl (kısa anlatım) ile ifadenin gücünü kırmış ne de tafsîl (gereksiz uzunluk) ile zihni yormuştur. Bu orta yol, özellikle talebelerin meseleleri kavramasında büyük kolaylık sağlamaktadır.

[64] Bk. *Tez Metni*, s. 104.
[65] Bk. *Tez Metni*, s. 104.

Bu metot, müellifin şu ifadelerinde açıkça ortaya konulmuştur: “O hâlde bu şerhte, meselelerin özetlerini ve ana fasıllarını toplar; sonra da elde ettiğim ilmî malzemeyi, detaylı biçimde şerh etmeye başlarım. Bunu da ne muğlaklığa yol açacak bir kısalıkla ne de usandıracak bir uzunlukla yaparım; böylece, bu yöntem, talebenin anlamasına ve hedefe ulaşmasına daha çok yardımcı olur.”

5

Bu şerhin ilmî meziyetlerinden birisi de müellifin terimlerin hem lügavi (dilsel) hem de ıstılâhî (terimsel/şer‘î) tanımlarına gösterdiği dikkatidir. Her meseleye girişte, ele alınan terimi önce zikreder, ardından o kelimenin lugat anlamını ortaya koyar; sonra da o terimin ıstılâhî çerçevede kazandığı anlamı izah eder. Eğer ıstılâhî tanımda farklı görüşler mevcutsa, bu ihtilafları da aktarır. Nihayet, kelimenin lügavi kökü ile fıkhî veya şer‘î anlamı arasındaki ilişkiyi kurarak derinlemesine bir kavrayış sağlar.

Müellifin bu yöntemi, yalnızca tanım vermekle kalmayıp o tanımın meseleye nasıl temel teşkil ettiğini de göstermektedir. Bu da meselelerin sağlam ilmî esaslar üzerine bina edilmesini mümkün kılmakta; sistematik ve disiplinli bir anlama zemin hazırlamaktadır. Böylelikle meseleler, sadece nakledilmekle kalmayıp kök anlamlarıyla birlikte kurucu bir ilmî temellendirmeye kavuşmakta, bu da öğrenci için metodik ve kuşatıcı bir anlayışın inşasını sağlamaktadır.Bu yaklaşım, müellifin şu ifadelerinde açıkça görülmektedir:

a. "Fıkıh, lügatte: anlayış anlamına gelir. Istılahta ise: gizli anlamlara vukûfiyet... Daha sonra bu anlam, şer‘î hükümlerle ilgili özel bir kavrayışa tahsis edilmiştir. Bu bağlamda, İmam-ı Âzam’ın tanımı şöyledir: ‘Nefsin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir.’ Yani, ona zarar verecek ve vermeyecek olan şeyleri bilmesidir. Daha sonra bu anlam bir kez daha daraltılarak, fer‘î (pratik) hükümlerle sınırlandırılmıştır. Böylece, fıkıh: ‘Şer‘î fer‘î hükümlerin tafsîlî delillerinden bilinmesi’ şeklinde tarif edilmiştir."

b. "Din kelimesi lügatte birden fazla anlama gelir: İtaat, karşılık (ceza), hüküm vb. Ancak burada murad edilen, şer‘î anlamıdır. O da: ‘Akıl sahiplerini dünyevî düzen ve uhrevî kurtuluşa sevk eden ilâhî nizam’ anlamına gelir."[66]

c. "Yemîn (yemin) kelimesi lügatte kuvvet anlamına gelir. Nitekim Allah Teâlâ’nın şu âyetinde de bu anlam görülmektedir: *‘Elbette onu kıskıvrak yakalardık*

[66] Bk. *Tez Metni*, s. 59.

(bi'l-yemin).' (Hâkka, 45). Şer'î anlamda ise yemin, kişinin bir işi yapma veya terk etme konusundaki kararlılığını pekiştirmek üzere yaptığı bağlayıcı akittir."[67]

6

Bu şerhi emsallerinden ayıran dikkat çekici hususlardan biri de müellifin Arap dili üzerindeki yüksek seviyedeki hâkimiyeti ve fesahat ile beyân hususundaki kuvvetli kabiliyetidir. Bu husus, eserinin mukaddimesinden başlayarak şerhin sonuna dek bariz bir biçimde hissedilmektedir. Müellif, eserin giriş kısmını öyle bir üslupla kaleme almıştır ki; bu, onun Arap dili, belâgat, edebiyat ve şiir sahalarındaki derin ilmî arka planını açıkça ortaya koymaktadır.

Kullandığı kelimeler, erişilmesi güç belâğî ifadelerdir; fakat bu yüksek dil seviyesi, kuru bir lafız gösterisi değildir. Aksine, müellif bu ifadeleri açıklamakta ve bu vesileyle beyân, bedî', isti'âre, teşbih, seci'e yakın üslûp düzeni gibi edebi sanatlara vukûfiyeti ortaya koymaktadır. "Yuʿâddu", "cimâr", "ġizâr", "ʿihād" gibi kelimeleri kullanması ve ardından bu kelimeleri tafsilatla açıklaması, onun dilsel yeterliliğinin yalnızca lafzî değil, aynı zamanda ilmî bir temele dayandığını göstermektedir.

İmam Muhammed b. Abbâd el-Hılâtî'nin *Telḫîṣü'l-Câmiʿ* adlı eserindeki üslup incelendiğinde ve bu metin üzerine Şemsüddîn el-Fenârî'nin kaleme aldığı şerh ile birlikte değerlendirildiğinde; yalnızca ilmî değil, aynı zamanda edebî ve belâgî yönü de yüksek seviyede olan iki müellifin üslup kudreti kolaylıkla müşahede edilecektir. Zira bu eserlerde yer alan teşbihler, istiareler, kelime tartımları ve ahenkli yapıdaki cümle kuruluşları, ifadenin ilmî yönüyle edebî yönünü mezceden yüksek bir üsluba işaret etmektedir.

Bu tespit, şu cümlede somut bir şekilde temellendirilmiştir: "Der ki: Hamd, deniz damlalarıyla ve ilkbahar yağmurlarının bolluğuyla yarışacak derecede çoktur. 'Muʿāddet' burada, çokluk ve sayıca galebe kastıyla kullanılmıştır. Aynı kök, ağrının tekrar ortaya çıkmasında da 'muʿāddetü'l-ʿilâl' şeklinde yer bulur. 'Ḳiṭār' kelimesi, 'cimâr'ın (ateş kıvılcımları) çoğulu gibi, 'ḳaṭre'nin çoğuludur. 'ġizār', 'ġazîre'nin çoğulu olup çokluk manası taşır. ''İhād' ise ''uhdetün' kelimesinin çoğulu olup erken yağan yağmura denir; bir başka görüşe göre ise yağmur üstüne yağan yağmurdur.

[67] Bk. *Tez Metni*, s. 332.

‘Muvâzene’, yani ‘kum tepeleriyle vadilerin dağları kadar’ demek, mecaz yoluyla karşılaştırma (mukâbele) anlamındadır ve burada maksat büyüklükte eşdeğerliliktir.”[68]

7

Bu şerhin öne çıkan özelliklerinden biri de müellifin meseleleri ele alırken onları önceden temellendirdiği usûlî kaidelerle irtibatlandırma yöntemidir. Zira her meselede sadece hükmü zikretmekle yetinmez; o hükmün dayandığı ilkeyi daha önce izah ettiği esaslarla bağ kurarak hatırlatır. “Daha önce geçen birinci asılda belirtildiği gibi”, “ikinci asılda geçtiği üzere” yahut sadece “daha önce geçtiği gibi” ifadeleriyle okuyucuyu yönlendirir. Yapılan taramalarda bu yönteme en az altı kez başvurduğu tespit edilmiştir.

Bu usûl, hem şerh boyunca aynı kaidenin farklı meselelerde nasıl işlediğini göstermekte hem de okuyucunun zihninde bu kaideleri tekrar ederek pekiştirmeyi sağlamaktadır. Aynı zamanda müellifin konuları tekrar tekrar izah etmeksizin onları usûlî çerçeveye yerleştirmesi, ilmî iktisar ve telifte ekonomi bakımından da üstün bir metot olduğunu göstermektedir.

Bu yöntem, sadece didaktik bir kolaylık sunmakla kalmaz; aynı zamanda, meseleleri birbiriyle mukayese eden, aralarındaki benzerlik ve farkları gözeterek tasnif edebilen fıkhî melekeye de doğrudan hizmet eder. Nitekim hakikatte fıkıh, benzer meseleleri bir araya getirme ve farklı olanları birbirinden ayırt etme ilmidir. Bu metodun talebe açısından faydaları şunlardır:

- Cüz’î meselelerin dayandığı küllî kaidelerle irtibatı güçlenir.
- Öğrenci, meseleyi sathi değil, sistematik biçimde kavrar.
- Aynı asıldan neşet eden başka meseleleri de hatırlayarak fıkhî istidlal ve inşa kabiliyeti kazanır.
- Metinde tekrarların azaltılmasıyla ilmî disiplin korunur.

Bu yöntem, müellifin şu ifadelerinde açıkça gözlemlenmektedir:

a. “Şayet kan, namaz içinde kesilirse yahut abdestin tamamlanmasıyla kanama dururs a, namazın iadesi gerekmez. Ancak kan, vaktin sonuna doğru tekrar akarsa—örneğin ikindi vaktinde—bu durumda özür hâli hâlâ devam ediyor kabul edilir. Çünkü

[68] Bk. *Tez Metni*, s. 100.

‘özrün zail olması’, daha önce açıklanan *birinci asılda* geçtiği üzere, hükmün değişmesine sebeptir.”[69]

b. “İbadet babında daha fazlasını yapmak daha ihtiyatlıdır iddiası, ‘az olanı kayda bağlamakla’ reddedilmiş olur. Zira, önceki açıklamada geçtiği üzere, kişi üzerine vacip olmayan bir şeyi yapmak, vacip olanı terk etmekten daha öncelikli değildir. Çünkü bu durum, bid‘atin artmasına yol açar ve sanki ibadetin katlanmış bir biçimi gibi olur. Halbuki onu terk etmek kesindir ve bu kesinliğe zıt bir başka kesinlik yoktur. Bu da *üçüncü asılda* geçtiği üzere sabittir.”[70]

c. “İhramlı kişinin ‘Lebbeyk’ demesi, Hz. İbrâhim aleyhisselâm’ın çağrısına cevaptır; bu, bilindiği üzere, bilinçli yapılan hades (abdest bozan eylem) nasıl ki namazın hürmetini zedelerse ve secde yerine geçerse, ihramda da o şekilde *tekbirin yerine geçen* bir eylem olur. Çünkü şartlar olmazsa meşrûluk da ortadan kalkar. Fakat hadesin irâde dışı gelişmesi durumunda, hadisle sabit olduğu üzere namazı bozmaz; bu da ihramda onun hükmünü bozmaz. Bu farkın temeli, *yedinci asılda* geçtiği üzere, ‘inşânın sıhhati’ zemininde kurulur.”[71]

8

Bu şerhin dikkat çekici özelliklerinden biri de, müellifin delillendirme yöntemiyle ortaya koyduğu ilmî temellendirme kuvvetidir. Zira o, meseleleri açıklarken Kur’ân âyetleri, sahih hadisler, icmâ (ki bu lafızla eserde yirmi bir kez geçmiştir), kıyas ve diğer muteber ya da tartışmalı delil türlerinden istidlallerde bulunmaktadır. Kur’ân âyetlerini doğrudan şerhin bağlamında nakletmekte ve delil olarak kullanmaktadır.

a. Âyetlerden delil getirdiği yerler:

Müellif, tekrarlanan yerler hariç tutulduğunda, Kur’ân âyetlerinden yahut onların bir bölümünden elli sekiz ayrı yerde istidlalde bulunmuştur.

- “Onlar ki, iman etmişler ve takvâya ermişlerdir, işte onlara hem bu dünya hayatında hem de âhirette müjdeler olsun! Allah’ın sözlerinde değişme olmaz; (öyleyse) en büyük kazanç budur.” (Yûnus, 63-64)

Müellif bu âyeti, fıkhın kullar için sağlam ve sarsılmaz bir bağ olduğuna dair yaptığı açıklamayı desteklemek üzere istidlal olarak kullanmıştır. Zira Kur’ân ile amel

[69] Bk. *Tez Metni*, s. 100.
[70] Bk. *Tez Metni*, s. 272.
[71] Bk. *Tez Metni*, s. 286.

etmek ve onun fıkıh üzerinden fer‘î olarak teşekkül eden hükümleriyle yaşamak, her iki dünya için de kurtuluş yoludur. Bu yönüyle müellif, fıkhın dünya ve âhiret saadetini temin ettiğine; dolayısıyla onun dinî ve ilmî mevkisinin yüksekliğine işaret etmiştir.[72]

- “Göklerde bulunanlar da yerde bulunanlar da Allah’ı tesbih ediyor. Egemenlik O’nundur ve hamd O’na mahsustur. O’nun her şeye gücü yeter.” (Tegâbün, 1)

Müellif, bu âyeti hamdele ve besmele lafızlarının tertibini açıklarken zikretmiştir. Âyette geçen "mülk" ile "hamd" kelimelerinin sıralanışı üzerinden lafız tertibinin manadaki öncelik ve belâgat yönünü izah etmiş; bazı durumlarda hakikatte son gelmesi gereken kelimenin öne alınmasının belâgî bir değer taşıdığını belirtmiştir. Bu delillendirme, istihlâl makamında yapılmış olup onun şer‘î anlam ile belâgî yapı arasında kurduğu irtibatı açık biçimde göstermektedir.[73]

- “…din konusunda hiçbir güçlük yüklemedi..” (Hac, 78)

Müellif, bu âyetle, son derece önemli bir usûlî kaideyi temellendirmiştir: Teklîfî hükümlerde harac (güçlük ve sıkıntı) bulunmaz. Bu kaideyi, tilâvet secdesinin tekrar edilip edilmeyeceği meselesi çerçevesinde gündeme getirmiştir. Zira bir kimse aynı âyeti birden fazla kez okuduğunda, secdeyi her defasında tekrarlamasının vacip olup olmayacağı tartışmasında, bu görüşün meşakkat doğuracağına dikkat çekmiş; bu tür bir meşakkatin ise, zikredilen âyet gereği, şer‘an geçerli olmayacağını belirtmiştir. Burada, kıyasla karşılaştırıldığında, istihsanı tercih etmiştir. Böylece müellif, Kur’ân âyetlerini yalnızca delil olarak değil; aynı zamanda usûlî tercihlerde de belirleyici unsur olarak kullanmaktadır. Yine aynı âyetle, tahâret (temizlik) bahsinde de istidlal etmiştir. Şöyle demiştir: Zaruret durumları, aslî şer‘î kaidelerin ve kıyasın gerektirdiği hükümlerden istisna teşkil eder. Çünkü bu istisna, haracın giderilmesi esasına dayanır.[74]

b. Hadîs-i şeriflerden delil getirdiği yerler:

- “Kadınları Allah’ın geri bıraktığı yerde siz de geri bırakın.”

Müellif bu hadîsi, cemaatle namazda bir kadının bir erkekle aynı hizada durması (muhâzât) hâlinde, namazının bozulacağına dair Hanefî mezhebine ait hükmün istinadı olarak kullanmıştır. Zira hadîste geçen “ḥays” lafzı, Arap dilinde mekân zarfı olup kadının erkekten mekân itibariyle geride durmasının gerekli olduğunu ifade eder. Bu

[72] Bk. *Tez Metni*, s. 98.
[73] Bk. *Tez Metni*, s. 93.
[74] Bk. *Tez Metni*, s. 213-226.

bağlamda, kadının öne geçmesinin değil, tam hizaya gelmesinin bile namazı fasit kılacağı vurgulanır. Dolayısıyla bu, kadınların erkeklerle aynı safta durmasının hükmüne dair fıkhî bir kaideyi doğrudan destekleyen nassî bir delil olarak değerlendirilmiştir. Müellif bu istidlalle, Şâfiî mezhebine muhalefet ederek Hanefîlerin görüşünü temellendirmiştir. Bu yönüyle, söz konusu hadîs, bir meselede dilsel, lafzî ve fıkhî bir yaklaşımla yapılan isabetli bir istidlalin örneğidir.[75]

- "İmamlar mesul, müezzinler emindir."

Bu hadîs, Hanefî mezhebine ait köklü bir fıkhî esası temellendirmek için delil olarak kullanılmıştır. O da şudur: Farz namaz kılan kişi (mufteriz), nafile kılan (müteneffil) bir imama uyamaz. Zira Hanefîlere göre, imamın namazı, muktedînin namazını hem sahih hem fasit oluş bakımından şer'an içine alır. Bu hüküm iki yönlü bir delillendirmeye dayanır:

- Birinci delil: Resûlullah'ın (aleyhi's-salâtü ve's-selâm) "el-eimmetu ḍumanâ'" kavlidir. Bu, imamın, cemaatin namazındaki sahihlik ve fesatla ilgili sorumluluğu üzerine aldığını ifade eder. Bu şer'î zimmet, imamı muktedîye karşı "taḥammül" makamına koyar.
- İkinci delil: İmam sehiv ettiğinde, muktedînin de onunla birlikte sehiv secdesi yapması vâcip olur. Bu da, imamın namazındaki eksikliğin, muktedîye de sirayet ettiğini ve ona da hüküm doğurduğunu gösterir.

Bu bağlamda, nafile kılan bir imamın, farz kılan bir cemaatin namazını sahih şekilde taşıması mümkün değildir. Çünkü farz namaz, hükmen daha güçlüdür; nafile ise ona kıyasla zayıf kabul edilir. Bu da Hanefî mezhebinin tercihidir ve Şâfiîlere muhaliftir.

Müellifin bu hadîsi zikretme biçimi, yalnızca rivayeti aktarmak değil; onu mezhebî kaideler çerçevesinde derinlemesine şerh etmek ve hadîsin lafzını, fıkhî bir kavram olan "ḍamân" ile irtibatlandırmak suretiyle ilmî bir temel üzerine bina etmektir. Hadîste geçen "ḍamân" lafzı, burada imamın muktedîye karşı şer'î sorumluluğu taşıması anlamında olup namazın sıhhatini taşıma (tahammül) bağlamında yorumlanmıştır. Bu yaklaşım, müellifin hadisleri yalnızca nakletmekle kalmayıp onları

[75] Bk. *Tez Metni*, s. 143.

fıkhî ve usûlî terimlerle irtibatlı bir şekilde tahlil ederek ilmî bir çerçeveye yerleştirdiğini açık biçimde ortaya koymaktadır.[76]

c. İcmâdan delil getirdiği yerler:

1. "Buna göre, bir kimse hem hac farîzasını hem de nafileyi birlikte niyet ederek ihrama girse, yaptığı hac –icmâen– İslâm'ın farz haccı yerine geçer. İmam Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a göre bu, farzın daha güçlü olması sebebiyledir; İmam Muhammed'e göre ise iki niyetin birbirini hükümsüz kılması, aslî niyetin kalmasını sağlar ve bu niyet, farz hac için yeterli olduğundan, yapılan hac farz yerine geçer."[77]

Bu ifadeyle müellif, bir ibadette iki farklı niyet birleştiğinde, hangisinin geçerli olacağına dair meselede icmâı esas alarak hüküm vermiştir. Delilin dayanağı, farzın nafileye göre daha kuvvetli ve öncelikli olması hasebiyle, niyetlerde tereddüt veya birleşme söz konusu olduğunda farzın tercih edilmesi gerektiği hususunda ulemanın görüş birliği içinde olmasıdır. Ardından, mezhep içi görüş ayrımına yer vererek, iki imamın farzı kuvvetinden dolayı tercih ettiğini, İmam Muhammed'in ise niyetlerin çarpışmasından geriye kalan temel niyetin farz için yeterli olduğunu düşündüğünü ifade etmiştir. Böylece hem icmâ deliline dayanmış hem de mezhep içi ihtilafı dikkatle kaydetmiştir.[78]

2. "Vacibin kaldırılması, câizin de kaldırılmasını gerektirir – nesh meselesinde üstatlarımızın görüşü budur – Şâfiî'nin görüşü ise buna muhaliftir. Bu görüş, üç imamın birinci görüşte birleşmesini gerektirir. Ancak şöyle bir açıklama yapılabilir: Vacibin neshi hâlinde câizin de neshedileceğine dair ittifak, yalnızca câizin devam ettiğine dair başka bir delilin bulunmadığı durumlara mahsustur. Fakat câizin devamına dair ayrı bir delil mevcutsa –mesela, Âşûrâ orucunda beş gün dışında oruç tutmanın câiz olduğuna dair icmâ gibi– bu durumda câizlik bâkî kalır ve neshedilmez."[79]

Müellif burada, vacip olan bir hükmün neshedilmesiyle onun câizliğinin de sona ereceğini savunan çoğunluk görüşünü aktarır; fakat bunun her durumda geçerli olmadığını belirtir. Eğer hükmün câizliğini sürdüren bağımsız bir delil varsa – ki burada icmâ örneği verilir – o takdirde câizlik kaldırılmaz. Nitekim Âşûrâ günü orucunun vücûbu neshedilmişse de, bu orucun câizliği icmâ yoluyla sabit olduğu için neshedilmemiştir. Böylece müellif, nesih teorisinde istisnâî durumlara dair ince bir

[76] Bk. *Tez Metni*, s. 153.
[77] Bk. *Tez Metni*, s. 326.
[78] Bk. *Tez Metni*, s. 227.
[79] Bk. *Tez Metni*, s. 322.

uygulama ortaya koymuştur ve icmânın hükmün devamı için müstakil bir delil olabileceğini vurgulamıştır.

3. "Bir kadın, 'Perşembe günü oruç tutmak üzerime vacip olsun' ya da 'Yarın oruç tutmak üzerime olsun' deyip, o gün hayız görse, bu adak sahihtir – Züfer dışında. Aynı şekilde, 'Falan kişi geldiğinde oruç tutacağım' deyip o gün hayız görse, icmâen adak sahihtir. Buna karşılık, 'Hayız günümde oruç tutacağım' ya da 'Yeme günümde oruç tutacağım' dese, bu icmâen sahih değildir."[80]

Müellif, burada nazarî açıdan iki farklı nezir türünü birbirinden ayırarak her iki durumda da icmâ ile hükmü temellendirmiştir:

- Birinci tür: Aslen meşru olan bir ibadeti (örneğin oruç) belirli bir günde nezir etmek, o gün fiilen hayız hâliyle çakışsa dahi, geçerli bir nezirdir. Çünkü bu türden bir ibadet kendi zâtında şer'an meşrudur.

- İkinci tür: Oruç gibi bir ibadetin, şer'an meşrû kabul edilmediği bir vakit üzerine (örneğin hayız hâli veya yemek vakti) nezir edilmesi ise, geçerli değildir. Zira bu durumda kişi, kendisine yasaklanmış bir anda ibadet etmeyi nezir etmiş olur ve bu, ibadet değil, şer'an geçersiz bir eylem olur. Bu türden nezirlerin geçersizliği icmâ ile sabittir.

Müellifin bu iki örnekte de icmâya dayalı olarak hükmü ispatlaması, ilgili meseleleri bireysel içtihattan çıkarıp umumî mezhebî bağlamda tahkîm ettiğini göstermektedir. Bu da hükmün ilmî kıymetini artırmakta ve onu fıkıh sistematiği içinde bağlayıcı bir temele oturtmaktadır.

ç. Kıyastan delil getirdiği yerler:

1. "İmam Ebû Yûsuf radıyallahu anh, uzuv üzerine su dökülmesini şart koşmuştur. Ancak bu şartı – başlangıç olarak – esas almak ve ona hüküm bina etmek reddedilmiştir. Onun bu şartı koşması, daha önce geçtiği üzere, her temizlikte kıyasın bunu gerektirdiği esasına dayanmaktadır. O, bu şartı hem uzuv hem de elbise hakkında ileri sürmüştür."[81]

Bu ifadede müellif, Ebû Yûsuf'un kıyasa dayalı yaklaşımını aktarmaktadır. Ebû Yûsuf'a göre, gerek vücut uzvu gerekse elbise gibi bir yerin necasetten temizlenmesinde, kıyasî olarak suyun doğrudan necaset mahalline dökülmesi şarttır.

[80] Bk. *Tez Metni*, s. 280.
[81] Bk. *Tez Metni*, s. 280.

Çünkü kıyasa göre, taharetin gerçekleşebilmesi için suyun necasetle doğrudan teması gerekir. Bu nedenle, sadece daldırmak yahut su serpmek gibi dolaylı yolların yeterli görülmesini kabul etmemiştir. Böylece onun yaklaşımı, istihsan değil kıyas esasına dayalı bir değerlendirmeye dayanır.

2. "Vacip olan tekbirlerin yerini gözetmek gerekir. Zira kıyas, birinci rek'atta bunların, istiftâḥ gibi, kıraatten önce gelmesini gerektirir. Hatta bu tekbirlerin, ilk rek'attaki ihram tekbiriyle birlikte alınması daha evlâdır; çünkü bu tekbir daha kuvvetlidir. İkinci rek'atta ise, rükû tekbiri daha kuvvetli olduğu için tekbirlerin ona eklenmesi uygun görülür."[82]

Bu meselede müellif, bayram namazlarındaki fazla tekbirlerin yerinin kıyas yoluyla nasıl belirlenmesi gerektiğini tartışmaktadır. Kıyasa göre, bu tekbirler birinci rek'atta kıraatten önce alınmalıdır; tıpkı istiftâḥ duasının kıraatten önce oluşu gibi. Zira bu tekbirler de mahiyet itibarıyla iftitâḥ kısmına dâhildir. Hatta kıyasa göre, bu fazla tekbirlerin doğrudan tekbîretü'l-iḥrâm ile birleştirilmesi daha uygun olur; çünkü bu tekbir, namaza girişin temel şartı olup, en güçlü olanıdır. İkinci rek'atta ise, bu fazla tekbirlerin rükû tekbiriyle birleştirilmesi, onun vücûbiyeti sebebiyle kıyas açısından daha kuvvetli görülmüştür.

d. İstihsândan delil getirdiği yerler:

1. "Cinsel arzuyu tahrik etmeyen kadın ya namaz ehli değildir ya da cemaat ehli değildir. Zira kendisine cemaatle namaz ne teşviken ne de zorla emredilmiştir. Arzulanabilir olan (müştehât) kadın hakkındaki kıyas da böyledir; çünkü ona da cemaatle namaz sürekli ve alışılmış şekilde önerilmiş olsa bile bu teklif yükümlülük şeklinde değildir. Hattâ eğer başörtüsüz namaz kılmış olsa, yine de namazı geçerlidir. İstihsânın gerekçesi şudur: Bu, şer'an geçerli bir namazdır; nitekim bülûğa eren bir kız çocuğu abdestsiz veya çıplak olarak namaz kılmış olsa da bu durum onu tekrar etmekle yükümlü kılar."[83]

Bu ifadede müellif, henüz cinsel yönü itibarıyla arzulanmayan bir kadının namazının geçerliliği meselesinde istihsânın kıyasa tercih edildiğini açıklamaktadır. Kıyasa göre, bir kadının başörtüsüz kıldığı namaz geçersizdir; zira örtünme namazın şartlarındandır. Ancak burada kadın, aslında namazla doğrudan yükümlü olmadığından, onun bu halde kıldığı namaz geçerli sayılır. Çünkü bu, şer'an tanınmış ve muteber bir

[82] Bk. *Tez Metni*, s. 243.
[83] Bk. *Tez Metni*, s. 160.

fiildir. Bu da şer‘î kolaylık, makāsıd ve zaruretler çerçevesinde kıyasın terk edilerek istihsâna başvurulmasını gerektirmiştir. Bu örnek, istihsânın şer‘î bir tür yumuşatma ve kolaylaştırma mekanizması olarak devreye girdiğini göstermektedir.

2. “el-Muḥîṭ’te geçtiğine göre namazda bir erkeğin namazının bozulup kadınınkinin bozulmaması yönündeki görüşümüz, her iki tarafı da iptal eden kıyasa muhalif olan bir istihsândır. Buradan, İmam eş-Şâfiî’nin delilinin iki kıyasa dayandığı anlaşılır. Daha önce istihsânın gerekçesi geçmişti: Gecikme emri erkeğe yöneliktir; emredilen erkek, kadın değildir. Şâfiî’nin bu meselede kadına yapılan kıyası hakkında cevap: Bu, kendisine farz olan bir yükümlülüğü terk eden kişidir; kadın ise bu konuda yükümlü değildir. Aynen cemaatte imamdan öne geçen muktedînin namazı bozulur, fakat imamınki bozulmaz. Yine aynı kıyas hakkında: Görüşümüzün istihsân olduğunu ve bu istihsânın da kıyasa galip gelen hadise dayandığını söylemek yeterlidir.”[84]

Bu pasajda müellif, namazda erkekle kadının aynı hizada durması meselesine dair Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilafı zikretmektedir. İmam Şâfiî, sebep birliği (illette iştirak) gerekçesiyle hem erkeğin hem kadının namazının bozulacağını söylerken, Hanefîler yalnızca erkeğin namazının bozulacağını söylemiş ve bunu istihsân ile temellendirmiştir. Zira hadiste, kadınların geride durmaları gerektiği emredilmiş, ancak bu emir erkeklere yöneltilmiştir: *“أخرّوهنّ من حيث أخرّهنّ الله”* (Kadınları Allah’ın geri bıraktığı yerde siz de geri bırakın). Bu emir erkeklere hitap etmekte, kadınlara yönelmemektedir. Dolayısıyla, erkek öne geçme yükümlülüğünü ihlâl ettiği için namazı fasit olur; kadın ise bu yükümlülüğe muhatap olmadığından namazı geçerli sayılır.

Bu örnekte müellif, kıyasa açıkça muhalif olan bir hükmün nasıl hadîs ve istihsân ile desteklendiğini, dolayısıyla istihsânın muhakkikîn arasında geçerli ve tercih edilebilir bir usûlî delil olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda, kadınların cemaatle namaza yükümlü tutulmayışı sebebiyle fıkhî tasarrufların farklılaştığını ve bu farkın nass temelli istihsân ile temellendirildiğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, müellifin istihsânı delil olarak kullanmadaki maharetini ve içtihat sistematiğine hâkimiyetini açıkça göstermektedir.

9

Müellifi diğerlerinden ayıran bir diğer özellik de fıkhî kaidelerin beyanında son derece ince bir te’sîl (temellendirme) metodu takip etmesidir. Ona göre bu kaideler,

[84] Bk. *Tez Metni*, s. 164.

şer‘î naslardan doğrudan veya dolaylı biçimde istinbat edilebilir. Bu istinbat yolları, usûl ilminde bilinen dört mertebe üzerinden gerçekleşmektedir:

1. Nasların ibâresiyle istinbat: Bu, lafzın doğrudan hükmü ifade etmesidir. Yani lafız bizzat bu hüküm için sevk edilmiş ve onun açıklanması asıl maksat olmuştur. Burada delâlet açık, doğrudan ve sarih olur.

2. İşâretü’n-nas ile istinbat: Bu, lafzın doğrudan değil, dolaylı biçimde bir başka hükme delâlet etmesidir. Yani lafız asıl olarak başka bir hüküm için sevk edilmiş olsa da, onun yapısındaki işaret, dolaylı bir fıkhî kaideye ulaşmayı mümkün kılar. Örneğin, bir âyetin lafzı nesebin babaya nisbetini açıkça belirtmese bile, lafzın içerisindeki yönlendirme bu anlamı işaret eder.

3. Delâletü’n-nas ile istinbat: Bu, lafzın siyak ve sibakından (bağlam ve öncesi-sonrası) hareketle elde edilen manadır. Bu anlam, lafzın zahirinden değil, mana bütünlüğünden çıkarılır. Nitekim müellifin daha önce zikrettiği *müstehâza* hadîsinde olduğu gibi, “mazeret sahibi kimsenin her namaz vakti için abdest alması gerektiği” hükmü, hadîsin lafzından değil, genel bağlamından anlaşılmıştır.

4. İktizâü’n-nas ile istinbat: Bu, lafzın mantıki gereğinden doğan hükümdür. Yani bir lafızdan maksud olan mananın anlaşılabilmesi için, lafzın mantıken gerektirdiği ama açıkça zikredilmeyen bir hükmün varlığına ulaşılır. Örneğin: “Azâd etmek” fiilinden, ancak sahip olunan bir kölenin azad edilebileceği anlaşılır; zira malik olmadığı bir kimseyi azad etmek mümkün değildir. Bu, metnin anlamının tamamlanabilmesi için zorunlu olan bir hükme delâlettir.

Bu çerçevede müellif, nasları yorumlarken sadece lafzî anlamla yetinmemekte; usûl-i fıkıh ilminde belirlenmiş olan tüm delâlet türlerini dikkate almakta ve bu yöntemle fıkhî kaideleri sağlam temeller üzerine inşa etmektedir. Bu da onun, istinbat usullerine vukufunu ve naslardan hüküm çıkarma metodolojisine derinlemesine hâkimiyetini açıkça göstermektedir.

10

Müellifin öne çıkan özelliklerinden biri de ihtilaflı meselelere temas etmesi, bu ihtilafları aktarması ve ardından bir tercihte bulunmasıdır. Bu tercihler, gerek sahâbe

arasında meydana gelen ihtilaflara dair olsun, gerekse sonraki dönemlerde Hanefî, Şâfiî ve diğer mezhep imamları arasında meydana gelen görüş ayrılıklarına dair olsun, metinde açık biçimde yer almaktadır. Bu ihtilaflı meselelerden bazıları şunlardır:

a. Bayram namazındaki tekbirlerin sayısı meselesi: Müellif, bu konuda sahâbe arasında meşhur olan ihtilafı zikretmiştir. İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve Ali (radıyallahu anhum) gibi sahâbîlerin tekbirlerin sayısındaki farklı uygulamalarını aktarmış; ardından Hz. Âişe'den (r.anha) rivayet edilen hadisi tercih etmiştir. Bu rivayete göre, birinci rek'atta yedi, ikinci rek'atta ise beş tekbir alınır ki bu görüş fukahanın cumhurunun tercihidir. Bu tercih, müellifin hadisi esas alarak, sabit nas bulunduğunda onu ihtilaflı görüşlere tercih ettiğini, rivayet ile amel etmeye gösterdiği hassasiyeti ve haberle etkili kıyas arasında denge kurma yaklaşımını açıkça ortaya koymaktadır.

"...Sahâbe sözlerini zikretmiştir... Ebû Bekir ve Ömer radıyallahu anhuma üç asıl tekbire ilaveten artırmışlardır... Müellif yalnızca ihtilafın vuku bulduğu artırılmış tekbirleri zikretmiştir... Şâfiî radıyallahu anh bu görüş üzeredir... Bir görüşe göre birinci rek'atta dokuz, ikinci rek'atta yedi tekbir alınır... Başka bir rivayette ise, İbn Abbas her rek'atta kıraatten önce beş tekbir artırmıştır. Üçüncü bir rivayete göre, birinci rek'atta beş, ikinci rek'atta dört tekbir artırmıştır... Ali radıyallahu anh her rek'atta kıraatten sonra dört tekbir artırmıştır... İbn Mes'ûd radıyallahu anh ise, her rek'atta üç tekbir artırmıştır; birinci rek'atta kıraatten önce, ikinci rek'atta ise sonra..."[85]

b. Zekât ve diğer Allah hakkı olan malî yükümlülüklerde ayn yerine kıymet vermek: Müellif, zekât, öşür, haraç, kefaret, fitre ve nezr gibi Allah Teâlâ için vacip olan malî hakların ödenmesinde, ayn (malın kendisi) yerine kıymetin verilmesi hususunda Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki ihtilafa yer vermiştir. Hanefîler bunu câiz görmüş ve bu görüşlerini kıyas ve mâkuliyet (aklen anlaşılabilirlik) esasına dayandırmışlardır. Onların gerekçesi şudur: Fakirlerin ihtiyacını gidermek asıldır ve bu ihtiyaç bazen ayn ile değil, doğrudan kıymetle daha etkili şekilde karşılanabilir. Ayrıca, bir cinayet işleyen kölenin fidyesinin kıymetle ödenebilmesi de bunun bir delilidir. Müellif bu görüşü benimsediğini şu ifadeyle belirtmiştir: "Tefsîr edilen bu genişlik burada daha evlâdır; zira bu Allah Teâlâ'ya ait bir haktır." Bu ifade, Allah hakkının kolaylaştırmaya açık olduğunu gösterir. Ayrıca müellif, bu anlayışı "ma'kûlu'l-ma'nâ" (anlamı aklen idrak edilebilen) şeklinde nitelemiştir. Yani hüküm, saf bir ibadet olmayıp, illet ve hikmet temelli olarak açıklanabilir. Bu da onun kıyasa ve maslahat

[85] Bk. *Tez Metni*, s. 248.

esasına dayalı hükümler arasında ayrım yapma kudretini ve derin fıkhî idrakini ortaya koymaktadır.

Bu da göstermektedir ki ibadetlerde yer alan bazı hükümler, sırf taabbudî olup kıyas ve içtihada kapalı iken, malî haklarla ilgili olanlar mâkûl anlamlıdır ve istidlale, kıyasa ve maslahatlara dayanarak hüküm bina edilebilir.[86]

11

Müellif, eserinde önceki ulemânın sözlerini kaynak göstererek aktarmaya büyük bir titizlikle riayet etmektedir. Bu yaklaşım, hem ilmî sadâkatin bir gereği hem de "fazilet ve hayrı ehline nisbet etme" prensibinin bir tezahürüdür. Aynı zamanda, bu tavır müellifin, selef-i sâlihîn ulemasına duyduğu derin saygı ve tazimi de açık biçimde yansıtmaktadır.

Müellifin en çok atıfta bulunduğu kaynaklar arasında, Belbânî'nin *Tuḥfetü'l-Ḥarîṣ* adlı eseri ile Süleymânî'nin şerhi öne çıkmaktadır. Bu iki kaynak, onun istidlal ve tahkik sürecinde en sık başvurduğu metinlerdir. Bununla birlikte, el-Ḥaşîrî'ye ait olan *et-Taḥrîr* ve onun muhtasarı *el-Vecîz*, Bâbertî'nin *Şerḥu'l-Ekmelî*, Teftâzânî, Hâşimî, el-Baḥru'l-Muḥîṭ gibi pek çok mühim kaynak da müellifin istifade ettiği eserler arasında yer almaktadır.[87]

12

Bu eserin ayırt edici yönlerinden biri de metninin zorluğu ve ifadesinin giriftliğidir. Nitekim Katip Çelebi de *Keşfü'ẓ-Ẓunûn* adlı eserinde bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: *"Bu, sağlam yapılı ve anlatımı karmaşık bir metindir."* Dolayısıyla eserin üslubu kolay ve sade olmayıp yüksek derecede güçlük arz etmektedir.

Ancak hakkaniyetli bir değerlendirme gereği, bu vasfın – yani "metnin zor ve ifadesinin karmaşık oluşunun" – hem bir övgü hem de bir tenkit olarak değerlendirilebileceği söylenebilir. Şayet müellif, bu zorluğu ilim ve tahsile ehil olmayanları metinden uzak tutmak, ilim talebinde sabırlı olmayanların yahut din ve ulemâya muhalif olanların ona diledikleri şekilde ulaşıp tahrif etmemelerini sağlamak amacıyla tercih etmişse, bu durumda söz konusu özellik, eserin meziyetlerinden sayılabilir. Zira bu, ilmin ve ulemânın, art niyetli kimselerden ve istihzacı mütecasirlerden korunmasına hizmet eder.

[86] Bk. *Tez Metni*, s. 343.
[87] Bk. *Tez Metni*, s. 343.

Ancak şayet durum böyle değilse, bu yönüyle eser bir eleştiri konusu da olabilir. Çünkü bu hâliyle eser, istifadeye erişimi zorlaştıran bir nitelik kazanmış olur. Hâlbuki Allah Teâlâ'nın kelâmı olan ve şüphesiz sözlerin en yücesi olan Kur'ân-ı Kerîm hakkında Cenâb-ı Hak (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ)(el-Kamer, 17) buyurur. Bu âyet-i kerîme dört kez tekrar edilmiştir.

İmam Taberî, bu âyetin tefsirinde şöyle demiştir: *"Allah Teâlâ, hatırlayıp öğüt almak isteyen kimseler için Kur'ân'ı kolaylaştırmış ve onunla öğüt almayı kolay ve hafif kılmıştır."* Hâfız İbn Kesîr ise şu açıklamayı nakletmiştir: *"es-Süddî demiştir ki: Allah Teâlâ onun okunmasını diller üzerinde kolaylaştırmıştır."* ed-Dahhâk'tan naklen İbn Abbas (radıyallahu anhuma) şöyle demiştir: *"Eğer Allah Teâlâ Kur'ân'ı insanoğlunun dili üzere kolaylaştırmamış olsaydı, mahlûkât arasında hiç kimse Allah'ın kelâmını konuşamazdı."* Ben derim ki: Allah Teâlâ'nın Kur'ân'ı insanlara kolaylaştırması, Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'den rivayet edilen hususlarla da sabittir. Öyleyse, Allah kelâmı olmayan herhangi bir sözün, kolaylaştırılması hususunda Kur'ân'dan daha öncelikli olduğu açıktır.

1.4.3.2. Tercihe Delâlet Eden Lafızlar

1) "Râcih" (tercih edilen/güçlü olan)

Bu kelimenin geçtiği bir yerde müellif şöyle demiştir: *"Bu kadına kıyas yapılmasına dair cevaba gelince; farzla yükümlü olan erkektir, kadın ise değildir. Tıpkı cemaatte imamın önüne geçen muktedînin namazının bozulması gibi; imamınki bozulmaz. Kendisinin kıyasına gelince, bizim görüşümüz istihsandır ve bu, kıyasa galip gelen râciḥ hadisle desteklenmiştir."*

Burada geçen *"el-ḥadîsü'r-râciḥ"* ifadesi, deliller arasında bir hiyerarşi kurarak, istidlal edilen hadisin kıyastan daha güçlü ve daha öncelikli olduğunu ifade etmektedir. Müellif, burada istihsanı, lafzı sarih ve ümmet tarafından makbul sayılan bir hadise dayandırmakta ve böylelikle kıyasa tercih etmektedir. Bu da, "râciḥ" lafzının tercih bildiren en açık ifâdelerden biri olduğunu göstermektedir.

2) "Esah" (en sahih görüş):

Bu terim, müellifin tercihlerini ifade ederken en sık başvurduğu lafızlardandır. Eserde bu ifade yaklaşık yirmi sekiz yerde kullanılmıştır. Örnek olarak:

a. *"Hz. Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem onunla (yani Âişe ile) cima'da bulunmuştur. En sahih görüşe göre ise, bu hususta belli bir yaş sınırı konulmaz; zira*

insanların tabiatları ve bünyeleri farklılık gösterir. Ölçüt, cinsel ilişkiye tahammül gücüdür."

Buradaki *esah* lafzı, müellifin çeşitli görüşler arasında tercihte bulunduğunu gösteren açık bir ifadedir. Bu tercihle, yaş sınırına dayalı takdiri değil, kişisel dayanıklılık esasına dayanan yorumu esas almıştır. Bu da, onun fıkhî hükümlerde soyut ölçütlerden ziyade reel bedenî farklılıkları dikkate alan realist bir fıkıh yaklaşımına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

b. *"Şayet bir kişi, zengin birine zekât niyetiyle – haminin dolmasından sonra – borcunu hibe eder yahut onu borcundan ibra ederse, zekât miktarını ödemekle yükümlü olur (esah görüşe göre). en-Nevâdir'deki bir rivayete göre ise zimmetine bir şey gerekmez; çünkü eda yükümlülüğü kabza bina edilmiştir."*

Bu örnekte müellif, *esah* ifadesiyle, zekâtın zimmetten düşmeyeceğini savunan görüşü tercih etmiş ve *en-Nevâdir*'de zikredilen "zimmet gerekmez" görüşünü ikinci derecede (mercûḥ) saymıştır. Bu kullanım, "esah" lafzının fukahânın tercih terminolojisinde teknik bir değere sahip olduğunu ve tartışmalı rivayetler arasında hangisinin esas alınması gerektiğini belirlemek üzere kullanıldığını açıkça göstermektedir.

3) "es-Saḥîḥ" (sahih görüş):

Örnek metin: *"Bu, namazda olmayan birinden tilavet ayetini duymaları hâlinden farklıdır; zira bu durumda namazda olmadıkları için bu duyuş, onlar açısından namaz içindeki dinlemeye karşılık gelmez. Bu sebeple, tilavet ayeti okunduğunda secde etmeleri gerekmez; ancak namazlarını tamamladıktan sonra secde etmeleri gerekir. Çünkü kendileri açısından secde sebebi, sadece dinlemedir ve bu fiil namazın rükünlerinden değildir. Eğer namaz esnasında secde etselerdi, bu secde onun yerine geçmezdi. Ancak—es-saḥîḥ görüşe göre—namazları da bozulmazdı; zira secde, namaz fiillerindendir."*

Müellif, burada "es-saḥîḥ" ifadesiyle, tartışmalı bir meselede tercih edilen görüşü belirtmiştir. Buna göre, namaz esnasında, namaz dışındaki biri tarafından okunan secde ayeti sebebiyle yapılan secde, hükmen geçerli olmasa da namazı bozmaz. Çünkü bu secde, namazla çelişen bir fiil değildir; namazın yapısına aykırı düşmez ve bir rek'at miktarına ulaşmayan küçük bir ziyadelik olarak görülür. Bu da fıkıh usûlünde

"mağfûr ziyade" (affedilen fazlalık, ilave) kapsamında değerlendirilir. Dolayısıyla *"es-saḥîḥ"* lafzı burada, delillerin mukayesesine dayalı bir tercih beyanıdır.[88]

4) "el-Aẓhar" (en zahir/güçlü görüş):

Bu ifade, müellifin tercihte bulunduğu yerlerde sıkça kullandığı terimlerden biridir. Tesbit edilebildiği kadarıyla eserde on yerde bu terime yer verilmiştir. Örnek olarak şu pasaj dikkat çekicidir:

"Şayet kişi, secde ayetini tekrar okuduktan sonra (ilkini okuduktan sonra) namaza başlamışsa, birinci tilavet ayeti için yapılacak secde namaz içindeki secde yerine geçer; ancak bu, iki tilavet arasında yeni bir meclis sayılmasına sebep olacak bir fiil gerçekleştirilmemesi halinde geçerlidir. Aẓhar görüşe göre eğer kişi birinci için secde etmişse, ikinci için de secde gerekir. Çünkü namaz dışındaki ilk tilavet secdesi zaman bakımından önce gelse de namazla irtibat bakımından zayıftır; bu sebeple onun namaz içindeki secdeyi takiben yeni bir secde gerektirmeyeceği söylenemez, aẓhar rivayete göre."

Müellif burada "el-aẓhar" ifadesiyle, iki tilavet arasında yeni bir meclis oluşmaması durumda dahi, dışarıda yapılan secdenin zayıf sayılacağını ve bu sebeple namaz içinde ek bir secdenin gerektiğini belirtmiştir. Bu tercihin dayanağı, dış secdenin zaman bakımından önce olsa da namazla olan bağının zayıf olmasıdır. Bu da gösteriyor ki, *"el-aẓhar"* ifadesiyle, delil yönüyle daha kuvvetli, içtihat yönüyle daha net olan görüş kast edilmektedir. Bu kullanım, müellifin fıkhî tercih yöntemindeki inceliği ve deliller arasındaki farkları gözlemleyerek hüküm bina etmedeki dikkatini yansıtmaktadır.[89]

5) Güç vasfına dayalı tercih (et-tercîḥ bi'l-ḳuvve):

Molla Fenari, bu tür tercihe eserinde altı yerde yer vermiştir.

"Ebû Süleymân'ın en-Nevâdir'inde şöyle denilmiştir: Birinci secde ikinci secdeyi takiben geçerli olur; çünkü zaman bakımından önde gelmiştir. Müellif bunu şu ifadeyle reddetmiştir: Asıl vacip olan, namaz içindeki secdedir; çünkü onun gücü daha fazladır. Zira farz olan kıraatin edası bu secdeyle gerçekleşmiştir… Güce dayalı tercih, zaman sırasına dayalı tercihten daha evlâdır. Zira güç, zâtîdir; öne geçme ise geçici, zamana bağlı bir durumdur."

[88] Bk. *Tez Metni*, s. 128.
[89] Bk. *Tez Metni*, s. 126.

Müellif burada, biri namaz içinde, diğeri dışında gerçekleşmiş iki tilavet secdesi arasında hangisinin esas alınacağına dair meseleyi ele almaktadır. Ebû Süleymân, en-Nevâdir'de zaman bakımından önce gelen secdenin muteber olduğu kanaatindedir; bu görüş, tercihini sadece zaman önceliğine dayandırır. Ancak müellif, bu görüşe muhalefetle, namaz içindeki secdenin tercih edilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü bu secde daha güçlüdür: Farz kıraat onunla yerine gelmiş, abdestin hükmü onunla taşınmış ve ibadetin asli bağlamı içinde gerçekleşmiştir.

Dolayısıyla müellife göre, tercih kıstası olarak "güç" (kuvve) esas alınmalıdır; zira bu, ibadet bağlamında şer‘î ve manevi bir kıymet ifade eder. Buna karşılık zaman önceliği (sebk), lafzî bir tertipten ibaret olup her zaman fazilet anlamı taşımaz. Bu nedenle güç vasfı, tercih için daha sahih ve daha kapsayıcı bir temeldir.

Bu bağlamda, tercih edilen secdenin güç yönü şu unsurları içermektedir:

- Secdenin doğrudan namazla irtibatlı olması (bağlam içi oluş),
- Sahih abdest üzerine bina edilmiş bulunması,
- Kıraat gibi vacip bir rüknün edasıyla birleşmiş olması.

Buna karşılık, zaman bakımından önde gelmiş secde, bu sıfatların hiçbirini taşımadığı için tercih bakımından zayıf kalmaktadır.

6) “el-Muḫtâr” (tercih edilen görüş):

Şarih, bu ifadeye eserinde beş yerde yer vermiştir. Bunlardan biri aşağıda yer alan pasajdır:

“Derim ki: Bu iki tevcihten (yorumdan) her biri zayıf kalmaktadır; zira zahir olan, Câmiʿin cevabının İmam Muhammed radıyallahu anh nezdinde el-muḫtâr olduğudur. Çünkü bu görüş, onun son teliflerinden biri olan el-Câmi’u’l-Kebîr’dedir. Zekât kitabında zikredilen delil ise tercih ifade etmemektedir. Zira et-Taḥrîr’de sabit olan rivayete göre: On deveye sahip olup da bu mülkiyetin üzerinden iki yıl geçen kişi, birinci yıl için iki, ikinci yıl için ise bir koyun vermekle yükümlüdür.”

Bu ifadeden anlaşıldığı üzere, müellif burada İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin görüşlerinden birini “el-muḫtâr” olarak nitelemiş ve bu tercihi son telifine dayanmasıyla gerekçelendirmiştir. Bahsi geçen mesele, bir kişinin mülkiyetinde iki yıl boyunca kalan on deveye dair zekât yükümlülüğüdür. İlk yıl için mükellefiyet, on deveye karşılık olarak iki koyun verilmesidir. İkinci yılın başında ise kişi bu iki koyunu

henüz vermemiştir ve bu koyunlar artık zimmetinde borç olarak bulunmaktadır. Bu borç, mevcut on develik nisabın üzerinde bir eksiltme meydana getirdiğinden, artık tam nisap korunmamıştır. Dolayısıyla ikinci yıl için mükellefiyet bir koyunla sınırlı kalır. Çünkü bu durumda malın tamamı nisap sayılmaz, bir kısmı geçmiş borca mebni olarak düşmüştür. Bu da, ikinci yılın zekâtının bir koyunla sınırlandırılmasını gerektirir.

Burada "el-muḫtâr" ifadesiyle müellif, sadece bir görüşü değil, aynı zamanda usûlî ve istidlâlî yönden daha sahih, daha dakik ve muhkem olanı tercih ettiğini vurgulamaktadır. Zira bu görüş, önceki borcun nisap üzerinde etkili olduğu ilkesine dayanmakta ve dolayısıyla sadece yüzeysel mülkiyete değil, mükellefiyetin içeriğine ve zimmetle ilişkisine de bakmaktadır. Bu yönüyle "el-muḫtâr" kavramı, müellifin içtihatlar arasında yaptığı tercihin yalnızca naklî değil, aynı zamanda derin bir usûlî muhakemeye dayandığını göstermektedir.[90]

7) "es-Saḥîḥ" (sahih olan görüş):

Müellif bu terimi, eserde yaklaşık on beş yerde kullanmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

a.*"Bu şekilde, eğer kişi zekâta tabi olan bin dirhemi başkasına hibe eder ve bu malı tüketirse, zekât miktarı kadar tazminle yükümlü olur. Ancak eğer onu borç olarak vermiş ve mal helâk olmuşsa yahut ödünç vermişse ve mal zâtıyla yok olmuşsa durum farklıdır… Bu, malın iade edilip tekrar kabzedildiği takdirdedir. Ancak iade edildikten sonra henüz kabzolunmadan önce helâk olursa, es-saḥîḥ görüşe göre tazmin gerekmez. Çünkü burada helâke sebep olan, geriye dönüşün etkisiyle yeniden kazanılmış olan mülkiyettir; yani, hibenin geri alınması, eski mülkiyeti iade anlamına gelir."*

Müellif burada, bir kimsenin hibe ettiği malı geri almasının ardından henüz onu fiilen kabzetmeden önce helâk olması durumunda, tazmin yükümlülüğü doğmayacağı yönündeki görüşü "es-saḥîḥ" lafzıyla tercih ettiğini beyan etmektedir. Bu tercih, hibenin iptalinin zâhirdeki mülkiyet tasarrufunu yeniden tesis etmesine rağmen, malın kabzedilmemiş olması sebebiyle fiilen tüketilmiş sayılmamasına dayanmaktadır. Dolayısıyla burada, mülkiyetin yeniden kazanılması, tüketimin tam anlamıyla gerçekleştiğini göstermez. Müellifin bu yorumu, malın zımnî sorumluluğunun ancak kabz ile sabit olacağına dair bir usûl anlayışına dayanmaktadır.

[90] Bk. *Tez Metni*, s. 380.

b. *"Âlimlerimiz teşrîk tekbîri hakkında ihtilaf etmişlerdir. el-Muḥîṭ ve el-Kifâye'de bunun sünnet olduğu zikredilmiştir. el-Câmiʿu'ṣ-Ṣaġīr'in el-Murtâşî nüshasında ise bunun vacip olduğu belirtilmiştir. Bazıları yine de sünnet olduğunu söylemiştir. es-saḥîḥ olan ise, bunun vacip oluşudur. Bu görüş, İsbîcâbî, Râzî ve Pezdevî tarafından açıkça beyan edilmiştir."*

Bu metinde müellif, Hanefî mezhebi içindeki farklı görüşleri aktardıktan sonra teşrîk tekbîrinin vacip olduğu yönündeki görüşü tercih etmiş ve bu tercihini "es-saḥîḥ" ifadesiyle açıklamıştır. Bu, onun rivayetler arasında sadece nakil yapmadığını, aynı zamanda delil yönünden daha kuvvetli gördüğü görüşe açıkça yöneldiğini göstermektedir. Bu tercihin İsbîcâbî, Râzî ve Pezdevî gibi muteber usûlcülerin beyanlarına dayanması, hükmün sadece fıkhî değil aynı zamanda usûlî temellere dayalı bir tercih olduğunu da ortaya koymaktadır.

Bu örnekler, müellifin "es-saḥîḥ" terimini yalnızca teknik bir sıfat olarak değil, tercih edilen, delilce daha güçlü ve mezhepte makbul sayılan görüşü beyan eden bir istilah olarak kullandığını göstermektedir. Bu kullanım, onun fıkhî meselelerde derinlikli analiz ve ölçülü istidlal usulünü benimsediğine delildir.

8) "es-Savâb" (isabetli/doğru görüş):

Molla Fenari, bu terimi eserinde iki yerde kullanmıştır. Bunlardan biri aşağıdaki pasajdır:

"İbadet maksadı sabit olduğunda kullanım da sabit olur. Cevaben denir ki: es-Savâb olan, hayırdır; çünkü söz konusu hafifletme mertebeleri – bir yahut iki yıkamayla yetinilmesi gibi – sadece gözle görülebilir necasetin elbise veya bedenden giderilmesinde söz konusu olabilir. Buna mukabil, hükmî hadesin giderilmesinde (yani abdest veya gusül gibi) bu mertebeler arasında bir fark yoktur; hepsi aynı hükme tâbidir."

Müellif burada, ibadetlerde hafifletici uygulamaların kapsamı ile ilgili bir meseleyi ele almakta ve kendi tercih ettiği görüşü *"es-savâb"* ifadesiyle beyan etmektedir. Bu tercih, necaset-i ayniyyenin giderilmesinde hafifletme (bir veya iki defa yıkamakla yetinme) söz konusu olabileceği hâlde, hükmî hadesin (abdest veya gusül gerektiren manevi kirlilik) giderilmesinde böyle bir ayrımın yapılamayacağı esasına dayanmaktadır. Müellife göre, hadesi kaldıran yıkamalar arasında (birinci, ikinci, üçüncü vb.) hüküm bakımından bir fark bulunmaz; hepsi eşit derecede şer'î işlev taşır.

Dolayısıyla müellifin *"es-savâb"* ifadesiyle işaret ettiği şey, taharetin hükmî yönüyle ilgili sabit bir ilkedir: Abdest veya gusülde, her bir yıkama şer'an eşit hükme sahiptir; bu yönüyle, fiziki necasetin izalesinden farklı olarak, birden fazla yıkama arasında hüküm bakımından bir tasnif yapılamaz.

9) "el-Enseb" (en uygun olan):

Müellif, bu ifadeyi eserinde dört yerde kullanmıştır. Bunlardan biri şu ifadedir:

"Yahut da asıl olan, kazânın edâya kıyasla aynı şekilde olmasıdır; bu durumda, kazâda esas alınacak şey, vaktin çıkışındaki hâl olur. Bu görüş, Muḫtaṣarü'l-Ḥaṣîrî'nin esasına dayalıdır. İkinci görüş üzerine hüküm bina etmek ise, kitabımızın seyri itibariyle daha uygundur; zira bu eser, sıhhat veya hastalık hâlinde kaçırılan farz namazların kazâsında muhtemel itirazlara cevap vermeyi hedeflemektedir."

Bu alıntıda müellif, fıkıh usûlünde tartışmalı olan bir prensibi değerlendirmektedir: İbadetlerin kazâsında esas alınan durum nedir? Yani, kazâ, edâ zamanındaki fiilî durum üzerine mi, yoksa vaktin çıkış anındaki hâl üzerine mi inşa edilir? Burada İki görüş mevcuttur:

1. Edaya göre kazâ: Kişi, namazı kılmadığı vakitte hasta olsa dahi, kazâ esnasında sağlıklıysa, o namazı ayakta kılması gerekir. Çünkü mevcut hâli esas alınır.
2. Fevte göre kazâ: Kazâ, vaktin çıktığı andaki duruma göre şekillenir. Bu görüşe göre, kişi o vakitte hasta olduğundan dolayı namazı kılamamışsa, daha sonra iyileşse dahi, kazâyı oturarak eda edebilir. Bu görüş, *Muḫtaṣarü'l-Ḥaṣîrî* adlı eserde esas alınan yaklaşımdır.

Müellif, iki görüşü zikrettikten sonra ikinci görüşü tercih ettiğini belirtmiş ve bunu *"el-enseb"* (daha uygun) ifadesiyle açıklamıştır. Buradaki "uygunluk", eserin genel metodolojisine, yani meseleleri savunma tarzına, karşılaştırmalı anlatım yapısına ve itiraza cevap üretme yönelimine en iyi şekilde uyması itibariyledir. Böylece müellif, görüş tercihinde sadece nass veya kıyas değil, aynı zamanda bağlamsal bütünlüğü ve kitabın maksadını da dikkate almıştır. Bu, onun hem metodolojik tutarlılığına hem de telif üslubundaki derinliğe işaret eder.[91]

[91] Bk. *Tez Metni*, s. 195.

10) “el-Mu‘temed” (itimada şayan görüş):

Müellifin bu ifadeyi kullandığına yalnızca bir yerde rastlanmaktadır.

“Bu, itimad edilen (mu‘temed) görüştür; zira Velîd b. Ukbe, birtakım sahâbîlere (radıyallahu anhum) gelmiş ve kendilerine, ‘Bu bayram günü nasıl hareket etmemi emredersiniz?’ diye sormuştur. Onlar da Abdullah b. Mes‘ûd’a (radıyallahu anh), ‘Ona öğret!’ demişler; o da bayram namazının nasıl kılınacağını tarif etmiş, diğer sahâbîler de onunla ittifak etmiştir. Bu da onun mu‘temed görüş olduğunu ortaya koymaktadır.”

Bu pasajda ele alınan konu, bayram namazının kılınma şekline dairdir. Velîd b. Ukbe (radıyallahu anh), bayram gününde bir grup sahâbîye (radıyallahu anhum) gelerek, söz konusu ibadetle ilgili ne yapması gerektiğini sormuştur. Bunun üzerine sahâbîler, Hz. Abdullah b. Mes‘ûd’a (radıyallahu anh) hitaben, “Ona öğret!” demişler; o da bayram namazının tarifini yapmıştır. Dahası, diğer sahâbîlerin bu tarif üzerine herhangi bir ihtilaf belirtmeksizin icmâ’ yoluyla ona muvafakat etmeleri, bu uygulamanın güvenilir, tercih edilen (mu‘temed) bir yöntem olduğunu göstermektedir.

11) "et-Taḥḳīḳ"

Bu lafız kitapta beş farklı yerde geçmektedir. Bunlardan biri şu şekildedir:

"et-Taḥḳīḳ: Bununla kastedilenin, lafzın asıl kullanımının bütünlüğü ifade etmek olduğu açıktır. Bu sebeple onu cem‘ lafzına benzetmiştir. Gerçi tesniye ve cem‘ lafızlarında da kapsamlılık mevcuttur. Nitekim 'كلمتكما' (ikinizle konuştum) veya 'كلمتكن' (sizlerle konuştum) ifadelerinde bu görülür. Bu iki örnekle, lafzın aslında şümulü nefyetmeye değil, kapsamlılığa delalet ettiği sabit olur. Zira lafzın aslı, delil olmadıkça değişmeyen şeydir. Eğer benzeri lafızla şümullü nefyin kastedildiği sabit olursa, o zaman delil var demektir. Nitekim Allah Teâlâ, 'Şüphesiz Allah, her kendini beğenmiş, böbürlenen kimseyi sevmez' (Hadîd, 23) buyurmuştur."

Müellif burada “et-taḥḳīḳ” ifadesini kullanarak, umum ifade eden lafızların manası hususunda iki görüş arasında tercihte bulunmuştur. “كل” gibi lafızların, lügat itibarıyla cem‘ anlamına değil, tam kapsayıcılık ve küllî şümul anlamına geldiğini tercih etmiş ve bu görüşünü, tesniye ve cem‘ sigalarının da benzer şekilde muhatapların tümünü içine almasıyla desteklemiştir. Bu lafızların asli anlamı, delil bulunmadıkça değişmeyeceğinden; lafzın şümul anlamında kullanılmadığı iddia edilirse, bunun mutlaka delile dayanması gerektiğini belirtmiştir. Bu görüşü desteklemek için de Hadîd

sûresinin 23. âyetine işaret etmiş; burada "كل مختال فخور" ifadesinin, bu sıfatlara sahip olanların tümünün ilahî sevgiden mahrum bırakıldığını gösterdiğini ifade etmiştir. Böylece "et-taḥḳīḳ" ifadesiyle bu anlamın tercih edildiği açıkça ortaya konulmuştur.[92]

1.4.3.3. Eleştiri ve İtiraz Bildiren İfadeler ve Bunlara Dair Kısa Açıklamaları

Molla Fenârî, doğrudan kendisine ait olsun ya da başkalarından nakledilmiş olsun, eleştiri ve itirazı ifade eden birçok lafzı zikretmiştir. Bu ifadeler, eleştirel bir bakış açısının yansıması olarak, aynı düzeyde değerlendirilemeyecek niteliktedir.

1) "Ta'n" (eleştiri/yergi) lafzı

Buna örnek olarak, Ali b. Hasan er-Râzî'nin bir görüşüne yönelttiği eleştiriden söz eder. Burada kastedilen, "Cassâs" lakabıyla bilinen Ebû Bekir er-Râzî değil, başka bir Râzî'dir. Mesele, kadınla ilgili boşama lafızları hakkındadır. Görüşe göre, boşamaya dair her bir lafız iki boşamayı gerektirir. İmam Râzî ise bu görüşe itiraz eder. Fenârî, Râzî'nin bu tutumunu basit bir reddiyeden ibaret görmez; tam aksine, söz konusu görüşü geçersiz kılmakla kalmayıp ona karşı alternatif bir mezhep ortaya koyacak kadar güçlü bir eleştiri olarak değerlendirir.[93]

Fenârî, burada dikkat çekici bir tespitte bulunur: "Her eleştiri yalnızca bir görüşü çürütmekle sınırlı kalmaz; bazı eleştiriler, doğrudan karşıt bir görüşü tesis edecek güçte olur." Bu bağlamda, İmam Râzî'nin söz konusu eleştirisi ikinci türdendir; yani yalnızca mevcut görüşü reddetmekle kalmamış, ona alternatif bir içtihadı da beraberinde getirmiştir.

İlgili fıkhî mesele ise şudur: Kadının boşanmasına dair iki lafız zikredilmiştir ve görüşe göre her biri iki boşamayı gerektirir. Bu durumda toplam dört talak meydana gelir. Râzî bu hükme itiraz eder ve her bir lafzın yalnızca iki boşamayı doğuracağını ileri sürer. İmam Fenârî de bu itirazın, basit bir tashih değil, yerleşik görüşe karşı yeni bir mezhep kuracak güçte bir tenkit olduğunu belirtir. Dolayısıyla, eleştirilerin her biri aynı etkiye sahip değildir. Kimi eleştiriler yalnızca reddiye mahiyetindeyken, kimileri yeni bir yaklaşımın temellerini atar. Fenârî'ye göre, Râzî'nin bu eleştirisi, ikinci türdendir; yani hem mevcut görüşü geçersiz kılmakta hem de onun yerine geçecek yeni bir içtihad önermektedir.

[92] Bk. *Tez Metni*, s. 393.
[93] Bk. *Tez Metni*, s. 400.

2) "Zeʿame" Lafzı

İmam Fenârî, eleştiri ve itirazı ifade eden kelimeler arasında "zeʿame" (iddia etti, ileri sürdü) lafzını da zikretmiş ve bu kelimeyi eserinde on üç yerde kullanmıştır. Bunlardan biri de kadınla erkeğin namazda yan yana durması hâlinde oluşan "muhâzât" (yan yana gelme) meselesiyle ilgilidir. Fenârî burada, Bilebânî'nin kadınla erkeğin namazda aynı hizada durmasının namaza etkisi konusunda öne sürdüğü bir görüşe itiraz eder. Bilebânî'ye göre, imam ile cemaat arasındaki ortaklık (şirket) farklı sebeplere dayanabilir. Bunlardan biri, namazın başlangıcındaki tekbîretü'l-ihrâm (başlangıç tekbiri) esnasındaki birliktir. Diğeri ise, namazın rükûnlarını birlikte eda etmektir. Bilebânî bu iki durumu ayrı ayrı "şirket sebebi" olarak kabul eder.

Fenârî bu görüşe karşı şu soruyu yöneltir: Eğer bu iki kişilik "şirket" sadece tekbîretü'l-ihrâmda vuku bulmuşsa ve kadın daha sonra ayrılmışsa, bu birlik hükmen namazın sonuna kadar devam eder mi? Ve bu durumda, erkek namazına devam ederken hâlâ onunla aynı hizada sayılır mı? Bu görüş kabul edilirse, tekbîretü'l-ihrâm esnasında kadınla aynı hizada olan bir erkeğin, kadın daha sonra ayrılsa bile, tüm namazı geçersiz sayılmalıdır. Oysa nakledilen sahih rivayetler, bu gibi bir durumda namazın geçersiz olmadığını belirtir.

Bu bağlamda İmam Fenârî, Hanefî mezhebinin yaklaşımına uygun biçimde meseleyi temellendirir: Tekbîretü'l-ihrâm, namazın rükûnlarından biri değil, bir şartıdır. Hanefîler, namazın şartlarında meydana gelen geçici bir muhâzâtın (kadınla aynı hizada durmanın) namazı bozmayacağı kanaatindedir. Tıpkı abdest gibi diğer şartlarda olduğu gibi, bu geçici durum namaza zarar vermez. Ancak bu muhâzât namazın fiilî rükûnları esnasında, yani rükû, secde, kıyam veya kaʿde gibi eylemlerde devam ederse, işte o zaman namaz bozulur.

Sonuç olarak Fenârî, Bilebânî'nin görüşünü eleştirerek "zeʿame" (iddia etti) ifadesiyle buna itiraz eder. Çünkü söz konusu durumda sadece tekbîretü'l-ihrâm esnasında gerçekleşen muhâzâtın, tüm namaz boyunca geçerli sayılarak namazı bozduğunu iddia etmek doğru değildir. Bu bağlamda Fenârî'nin tenkidi, hem mezhebî görüşe hem de sahih rivayetlere dayanan güçlü bir itirazdır.

3) İʿtirâz

"İʿtirâz" ve "muʿâraza" (karşı çıkma) gibi kelimeler, eleştirel anlamlar taşıyan lafızlardandır. Bu bağlamda örnek olarak, İmam Fenârî'nin, "el-Vikâye" şerhinde geçen

bir ifadeye yönelik değerlendirmesi dikkat çekicidir. Fenârî burada, Şemsü'l-e'imme es-Serahsî'nin talebesi olan ve "Sadrüşşerîʿa" lakabıyla tanınan Ubeydullah b. Mesʿûd'un, "el-Vikâye" şerhinde cumhurun görüşüne yönelttiği bir itiraza karşı çıkar.

Bahsi geçen mesele, kadının namazda bir erkekle aynı hizada durması durumunda, bu hâlin erkeğin namazını bozup bozmayacağıyla ilgilidir. Cumhur âlimleri, bu durumda namazın bozulabilmesi için bazı şartların bulunması gerektiğini ifade eder. Bu şartlardan biri de, "şirket-i fi'l-edâ" (namazı birlikte eda etme durumu) olarak bilinir. Yani kadınla aynı hizada olan erkeğin o sırada imamla birlikte cemaatle namaz kılıyor olması gerekir.

Burada ise şu sorun gündeme gelir: Eğer kadın, doğrudan imamın kendisiyle aynı hizada duruyorsa ve onunla birlikte namaz kılıyorsa, imamın zaten bir imama uymadığı göz önüne alındığında, acaba bu durumda "şirket-i fi'l-edâ" gerçekleşmiş olur mu? Zira cumhurun ifadesi, "kadınla aynı hizada olan kişinin bir imama uyması" şartına bağlıdır. O hâlde, imamın kendisiyle yan yana duran bir kadının bu fiili, namazı bozar mı?

Sadrüşşerîʿa burada cumhura itiraz ederek, "şirketin" ancak kadının bir "mü'temm" (yani imama uyan bir erkek) ile yan yana olması hâlinde gerçekleşeceğini söyler. Çünkü imam, bizzat kendisi herhangi bir imama tabi olmadığı için, onunla aynı hizada durmak, "imamı olan bir erkekle aynı hizada durmak" sayılmaz.

İmam Fenârî ise bu itirazı geçerli görmez. "Bu, Sadrüşşerîʿa'nın cumhura yönelttiği bir itirazdır, ancak yerinde değildir." der. Çünkü cumhurun "kadının yanında bulunan kimsenin imama uyması gerekir" şeklindeki ifadesi, yalnızca imam dışında bir kimseyi kastetmez; bu ifade, genel bir lafızdır ve imamın bizzat kendisi de bu kapsamda düşünülebilir.

Bu bağlamda Fenârî, halk arasında kullanılan şu ifadeyi örnek gösterir: "Topluluğun bir imamı ve bir müezzini vardır." denir, fakat bu imam ve müezzin de o topluluğun içindendir, dışarıdan biri değildir. Demek ki, imamın kendisi de topluluğun bir ferdi sayıldığı hâlde ona "onların imamı" denilebilmektedir. Buradan hareketle Fenârî, "muhâzât"ın (yan yana durmanın) namazı bozması için gerekli olan "şirket-i fi'l-edâ" şartının, sadece imamın dışındaki biriyle gerçekleşmesi gerektiği şeklindeki itirazı reddeder. Çünkü lafzen ve örfen, "onların imamı" ifadesi, grubun kendi içinden biri için de kullanılabilmektedir. Bu durumda imamın kendisiyle olan yan yana duruş da, cumhurun koyduğu şarta dâhil olur.

Kısacası, Fenârî'ye göre Sadrüşşerîʿa'nın bu itirazı, cumhurun görüşünü geçersiz kılacak düzeyde bir karşı çıkış değildir. Çünkü imamın "başkasından farklı" olması için "zatça farklı" olması gerekmez; "vazifesel ayrılık" bile bu yeterliliği sağlar. Dolayısıyla "onun imamı olması" ifadesi, kadınla aynı hizada duran kişinin bizzat imam olması durumunu da kapsar.[94]

4) "Lâ nüsellim / Lâ yüsellem" (Kabul etmiyoruz / Kabul edilmez)

"Lâ nüsellim" veya "lâ yüsellem" gibi ifadeler, özellikle cedel ve fıkıh metinlerinde çokça kullanılan, karşı tarafın ileri sürdüğü bir delili reddetmek ve onu geçersiz kılmak amacıyla başvurulan terimlerdendir. Bu ifadeler, yalnızca bir muhalefeti değil; aynı zamanda itiraz edilen görüşün gerekçesini zayıflatmayı ve iptal etmeyi de içerir.[95]

Bu bağlamda İmam Fenârî, bir önceki tartışmanın devamı mahiyetinde olan bir meselede, şu itiraza cevap verir: "Eğer namazın başındaki tekbîretü'l-ihrâmda kurulan 'şirket' (yani imamla birlikte namaza başlama hali) namazın sonuna kadar hükmen devam ederse, o hâlde tekbîr anında bir kadınla aynı hizada duran bir erkeğin namazı, kadın hemen ayrılsa bile, bozulmalıdır." Bu görüşe göre, "şirket"in devam etmesi, muhâzâtın da hükmen sürdüğü anlamına gelir.

Fenârî bu iddiaya karşı çıkar ve "lâ nüsellim" ifadesini kullanarak bu sonucu kabul etmediğini açıkça ortaya koyar. Der ki: "Kabul etmiyoruz ki, tekbîretü'l-ihrâmda başlayan şirket, muhâzâtın hükmen devam etmesini gerektirsin. Yine kabul etmiyoruz ki, bu tarz bir muhâzât namazı bozmak için yeterli olsun."

Ardından, bu reddiyesini temellendirerek şöyle devam eder: Şirket kavramı, muhâzâttan daha genel bir yapıdır. Yani imamla birlikte aynı anda namaza durmak (şirket), illa ki fiziksel olarak aynı hizada durmak anlamına gelmez. O hâlde, yalnızca tekbîr anındaki muhâzâtla yetinerek namazın bozulacağı sonucuna varmak doğru değildir.

Daha da önemlisi, Hanefî mezhebine göre tekbîretü'l-ihrâm, namazın rükünlerinden değil, şartlarındandır. Şartlar esnasında meydana gelen muhâzât ise namazı bozmaz. Çünkü namazın bozulmasına sebep olan muhâzât, yalnızca fiilî rükûnler sırasında (örneğin rükû, secde, kıyam gibi) gerçekleşen muhâzâttır.

[94] Bk. *Tez Metni*, s. 157.
[95] Bu ifadenin geçtiği yerler için bk. *Tez Metni*, s. 323, 222, 191, 189, 184, 164.

Dolayısıyla, tekbîr gibi bir şartta meydana gelen geçici bir muhâzât üzerinden "namaz fesâdı"na hükmetmek mümkün değildir.[96]

5) "Bâtıl" Lafzı

"Bâtıl" kelimesi, eleştiri ve itiraz anlamı taşıyan lafızlardan biridir ve bu anlamıyla eserde yalnızca bir yerde geçmektedir. Bu yer, nikâh bahsinde geçen özel bir fıkhî meseleye ilişkindir.

İmam Fenârî burada, bir erkeğin aynı anda hem hür bir kadınla hem de câriye ile evli olması meselesini ele alır. Tartışma konusu şudur: Bir erkek, zaten evli olduğu hür bir kadının üzerine bir câriye ile nikâh akdi yaparsa, bu nikâh geçerli olur mu?

Fakihler bu meselede ihtilaf etmiştir. Bir görüşe göre, bu durumdaki nikâh bâtıldır; yani câriye ile yapılan nikâh geçersiz sayılır. Ancak bu geçersizlik, akdin rükünlerinde ya da şartlarında bir eksiklikten kaynaklanmaz. Aksine, söz konusu görüş bu hükmü, hür kadınla evli olma durumunun câriye ile evlenmeyi yasaklayıcı bir durum teşkil ettiği gerekçesine dayandırır.

Öte yandan bazı âlimler, bu nikâhın geçerli olduğunu savunur; yani câriye ile yapılan nikâh, hür kadınla evli olunsa bile sahihtir. İmam Fenârî, bâtıl diyen fakihlerin bu tercihini eleştirerek, onların bu hükme ulaşırken "haramlık yönünü" ağır bastırdıklarını belirtir. Yani onlar, akdin yapısı itibariyle değil, hür kadınla birlikte olma durumunun câriye ile nikâhı hoş karşılanmaması sebebiyle bâtıl hükmü vermişlerdir. Bu ise, akdin aslî yapısına değil, içinde bulunulan duruma dayalı bir tercihtir.

Fenârî bu yaklaşımı, farz ve nâfile namazlar arasındaki niyet farkıyla açıklayarak kıyas yapar: Farz namazlar belirli bir tayine muhtaçtır (örneğin "öğle namazı" diye niyet edilir); nâfilelerde ise genel bir namaz niyeti yeterlidir. Aynı şekilde, câriye ile evlilik meselesinde de belirli bir durumda (hür kadının varlığıyla birlikte) özel bir niyete veya hükme ihtiyaç duyulması, akdin esasını geçersiz kılmaz; sadece özel bir tercihin mevcudiyetini gösterir. Dolayısıyla, Fenârî'nin "bâtıl" lafzını kullanması, doğrudan açık bir reddiyeden çok, eleştirel ve sorgulayıcı bir tutumun ifadesidir. Bu ifade, bâtıl diyen görüşün zayıf ve tartışmalı olduğunu ima eder. Çünkü hemen ardından bu görüşe karşı çıkan fakihlerin kanaatlerini de zikretmiş ve nikâhın sahih olduğunu

[96] Bk. *Tez Metni*, s. 146.

belirten yaklaşıma açık bir kapı bırakmıştır. Böylece, bâtıllık hükmünün katʿî bir delile değil, temkinli ve tercihe dayalı bir kıyasa istinat ettiğini ortaya koymuştur.[97]

6) "Fâsid" (Geçersiz) ve "Fesâd" (Geçersizlik) Kavramları: Eleştiri ve İtiraz Bildiren Terimler

"Fâsid" ve "fesâd", usûl ve fıkıh ilminde sıkça kullanılan ve bir görüşü eleştirme, reddetme veya onun delil ve temellendirme bakımından geçersiz olduğunu ifade etme amacıyla başvurulan terimlerdendir. Bu ifadelerle kast edilen, ileri sürülen görüşün muteber sayılmaması; ya delilinin zayıflığı, ya usûl ilkelerine aykırılığı, ya da lügat ve akıl ilkeleriyle çelişmesi sebebiyledir.

a. Birinci Kullanım Yeri: İmam Fenârî, bu kavramı ilk olarak, Ebû Bekir el-Cassâs'ın "Şerhu'l-Câmiʿ" adlı eserinde, İmam Züfer'in görüşüne yönelttiği eleştiriyi aktarırken zikreder. Tartışma, şarta bağlı boşama (ṭalâk-ı muʿallaḳ) meselesine dairdir. İmam Züfer'e göre, "Her ne zaman seninle konuşursam boşsun." şeklindeki bir ifadede her tekrar eden söz, müstakil bir boşama doğurur. Yani adam kadınla her konuştuğunda ayrı bir boşama meydana gelir.

Cassâs ise bu yorumu reddeder ve "fesâd"la niteler. Ona göre, şart ve cezanın bir arada yer aldığı bu yapı, dil açısından tek bir cümle olarak değerlendirilmelidir; bağımsız iki cümle gibi anlaşılması hatalıdır. Burada geçen "Ve illâ nüzzile isnân", yani "aksi hâlde iki (boşama) gitmiş olur", ifadesiyle Cassâs, her tekrarda iki ayrı boşamanın meydana geleceği sonucunun dil ve mantık açısından geçersizliğini ortaya koyar. Çünkü bu durumda şart değişmediği hâlde aynı şarttan iki ayrı sonuç çıkarılmış olur. Bu ise dilin bağlayıcılığına ve anlamın tutarlılığına aykırıdır.

Cassâs'ın bu eleştirisi, yalnızca nakle değil; dilin yapısına ve bağlamın anlam dünyasına dayanır. Zira "Her konuşmamda boşsun" ifadesi, her seferinde yeni bir boşama iradesi doğurmaz; bu ifade, tek bir şartla bağlantılı olarak tek bir sonuç doğurur. Dolayısıyla Züfer'in yorumu, metne yüklenemeyecek bir anlamı varsaymakta ve lafzın sınırlarını aşmaktadır. Cassâs'ın "fesâd" nitelemesi bu gerekçeye dayanmaktadır ve bu niteleme, sadece bir görüş reddi değil; derinlikli bir dilsel ve usûlî eleştiridir.

Bu örnek, Hanefî metodolojisinde görüşler arası tercih yaparken yalnızca rivayete değil, dilsel yapı, anlam bütünlüğü ve mantıksal geçerliliğe de büyük önem verildiğini göstermektedir.[98]

---

[97] Bk. *Tez Metni*, s. 344.

b. İkinci Kullanım Yeri: İkinci olarak "fesâd" kavramı, namazda "bina" meselesiyle ilgili bir tartışmada kullanılır. Mesele şudur: Namaz sırasında abdesti bozulan bir kimse, abdest alıp kaldığı yerden devam edebilir mi?

Bu soruya bazı fakihler olumlu yaklaşmış ve özellikle özürlü hâller için istisnalar getirmiştir. Fakat burada İmam Fenârî, bu görüşe güçlü bir eleştiri yöneltir. "El-mebnî ʿale'l-fâsid fâsid" (Geçersiz olan üzerine bina edilen şey de geçersizdir) kaidesine dayanarak, abdestin geçersiz olduğu bir andan itibaren namazın tamamının geçersiz olduğunu söyler. Buna göre, bir kimsenin namazının ilk kısmı abdest olmaksızın kılınmışsa, sonraki kısmı abdestli olsa bile namazın bütünü geçersizdir. Çünkü tek bir hüküm (namazın sıhhati), parçalı olarak geçerli kabul edilemez. Yani bir kısmı geçersiz, diğer kısmı geçerli olan bir ibadet tasavvur edilemez.

Fenârî, bu yaklaşımıyla hem kavramsal bütünlüğü hem de şer'î tutarlılığı savunur. "Fesâd" burada sadece teknik bir sıhhat problemi değil, aynı zamanda hükmün çelişkisizliğini korumaya yönelik bir reddiyedir. Bu tavır, özellikle usûlde "tek hüküm – tek sonuç" ilkesinin korunması bakımından son derece önemlidir. Zira bir ibadetin geçerli olup olmadığına dair hüküm, bölünemez bir bütündür. Bu sebeple, "el-mebnî ʿale'l-fâsid fâsid" ifadesi, yalnızca bir fıkhî kaide değil; aynı zamanda başka görüşlere karşı ileri sürülen eleştirel bir hüküm cümlesidir. Bu yönüyle "fesâd" lafzı, hem itiraz hem de tercih beyanı olarak işlev görür.[99]

7) "Lâ vech" (Hiçbir Dayanağı Yoktur):

"Lâ vech" ifadesi, fıkıh ve cedel literatüründe "hiçbir geçerli gerekçesi, delili ya da meşru dayanağı yoktur" anlamında kullanılır. Bu ifade, bir görüşün ilmî açıdan geçersiz sayıldığını ve kabul edilemeyeceğini belirtmek için kullanılan güçlü bir eleştiri terimidir.

Molla Fenârî, bu ifadeyi "mehir" konusuyla ilgili bir tartışmada kullanır. Tartışılan mesele, evlilikte kadına verilen mehrin bazı durumlarda ikiye bölünüp bölünemeyeceğidir. Bilindiği üzere, mehrin yarıya inmesi bazı özel şartlara bağlıdır. Bu şartlardan biri de mehrin aslî kısmı ile sonradan eklenen fazlalığın birbirinden açık biçimde ayrılabilir olmasıdır.

Fenârî burada, Süleymânî'nin şerhinden naklen, "tanşîf"in (yarıya indirme) ancak mehirdeki fazlalığın aslından ayrılabilir olduğu durumda geçerli olacağını belirtir.

---

[98] Bk. *Tez Metni*, s. 396.
[99] Bk. *Tez Metni*, s. 205.

Çünkü fazlalık, aslî mehrin bir uzantısıdır; onunla bağlantılıdır, onun içinden doğmuştur ve onunla anlam kazanır. Dolayısıyla bu bağlantı kesilemezse, mehrin bölünmesi de mümkün değildir. Bu bağlamda geçen "Lâ vech ilâ tanşîfi'l-mehr bidûnihâ" (Fazlalık ayrıştırılamadan mehrin yarıya indirilmesi için hiçbir gerekçe yoktur) ifadesi, açık bir eleştiri ve itiraz cümlesidir. Bu ifadeyle Fenârî, bazı fakihlerin ilgili durumda mehrin bölünebileceğini söyleyen görüşünü geçersiz sayar. Çünkü ortada, hükmü taşıyacak bir illete, ayırıcı bir kıstasa veya fıkhî temele dayalı bir gerekçe yoktur.

Ardından Fenârî, kendi metninde yer alan "tanşîf mümkün değildir" hükmünün, özellikle "zifaftan önce boşama" (ṭalâk qabl ad-duhûl) meselesinde daha isabetli bir gerekçelendirme olabileceğini söyler. Çünkü bu durumda mehrin tümü doğrudan boşamayla irtibatlıdır. Buna karşılık, "redd-i bi'l-maḥramiyya" (mahremiyet yoluyla evliliğin reddi) veya "redd-i bi'l-istisnâ" (önceden yapılmış bir kayıtla reddetme) gibi farklı gerekçelere dayalı nikâh fesihlerinde durum farklıdır. Zira burada fesih, cinsel temasın olup olmamasına bağlı değildir; akdi geçersiz kılan başka bir sebep mevcuttur.

Son olarak Fenârî, mehrin bölünemeyeceği durumu şöyle sınırlar: Bu, sadece mehirdeki fazla kısmın aslî mehirle birleşik olduğu hâlde geçerlidir. Çünkü bu tür durumlarda ayrım yapılamaz ve ayrım yapılamayan yerlerde hakkın taksimi de mümkün değildir. Buna karşılık, mehir ile fazlalık kısmı birbirinden bağımsızsa –örneğin ayrı zamanlarda veya ayrı akitlerle verilmişse– bu durumda ayırım mümkündür ve bölünme de caiz olur. Zaten bu gibi durumlarda, ödenmiş olan meblağın iadesi konusunda da görüş birliği vardır.

İşte bu nedenle, "lâ vech" ifadesiyle dile getirilen itiraz, sadece bir karşı çıkış değil; aynı zamanda meselenin illetini ve bağlayıcılığını temellendiren ilmî bir red hükmüdür. Bu ifade, delilden yoksun her görüşe karşı kullanılan güçlü bir eleştirel argümandır.

8) "Leyse bi-şey'in" (Hiçbir Değeri Yoktur):

"Leyse bi-şey'in" ifadesi, fıkıh ve cedel literatüründe kullanılan açık ve kesin bir red cümlesidir. Bu ifade, değerlendirilen görüşün ya da ileri sürülen cevabın hiçbir ilmî değeri olmadığını, esasen kabul edilmeye layık bulunmadığını belirtmek için kullanılır.[100]

[100] Bk. *Tez Metni,* s. 395.

İmam Fenârî, bu ifadeyi, kadınların namazda imamın veya cemaatin önünde bulunmaları hâlinde namazlarının sahih olup olmayacağı konusundaki tartışmada kullanır. Tartışılan mesele şudur: Kadınlar, cemaatle namaz kılarken imamdan veya erkek cemaatten önde dururlarsa, bu durum namazı bozar mı?

Bu konuda Süleymânî, kadınlara verilen "geride durmaları" emrinin zımnî (örtük) bir emir olduğunu belirtmiş ve bu nedenle bu tür bir ihlâlin namazı geçersiz kılmayacağını savunmuştur. Yani ona göre kadınlar, açıkça değil, dolaylı biçimde geride durmaya memurdurlar; bu da, öne geçtiklerinde namazlarının fasit sayılmasını gerektirmez. İmam Fenârî ise bu cevabı kesin bir şekilde reddeder ve "Leyse bi-şey'in" (Bu sözün hiçbir kıymeti yoktur) ifadesini kullanır. Bu, yalnızca bir görüşe karşı çıkmak değil; aynı zamanda o görüşün dayandığı tüm mantıksal zemini geçersiz saymak anlamına gelir. Fenârî burada, meselenin yalnızca lafzî değil, usûlî düzeyde de temellendirilmesi gerektiğini savunur.

Reddi şu argümana dayandırır: Fıkhî hükümler açısından, bir emrin zımnî (dolaylı) ya da sarîh (açık) oluşu, ihlâlin hükmünü ortadan kaldırmaz. Başka bir ifadeyle, bir yükümlülüğün "zımnen" sabit olması, ona muhalefeti etkisiz kılmaz. Dolayısıyla kadınların geride durmaları gerektiği emri, ister açıkça ister örtülü biçimde sabit olsun, bu emre aykırı hareket ettiklerinde hükmün doğması engellenemez.

Fenârî'nin yaklaşımı, yalnızca dilsel bir değerlendirme değildir; aynı zamanda usûlî derinliğe dayanır. "el-İşâra kel-ʿibâra illâ fî muʿâraza" (İma, açık ifade gibidir; ancak güçlü delille çatışma durumu hariç) kaidesini hatırlatır. Yani bir hükmün zımnî yollarla sabit olması, o hükmün fıkhî geçerliliğini düşürmez; ancak başka güçlü bir delil ile çelişirse o zaman bu ayrım gündeme gelir. Buradaysa böyle bir çelişki söz konusu değildir.

Sonuç itibariyle, Fenârî, Süleymânî'nin görüşünü yalnızca zayıf bulmakla kalmaz; onu "delilsiz ve geçersiz" sayarak açık biçimde reddeder. Bu da Hanefî metodolojisinde, sadece lafzî veya dilsel mantığa değil; usûlî bütünlüğe ve hükmün illetine dayalı bir düşünce sisteminin nasıl işlediğini gösterir.[101]

[101] Bk. *Tez Metni*, s. 179.

9) "Yurad ʿaleyh / yuraddu ʿaleyh" (Bu Görüşe İtiraz Edilir / Bu Görüş Reddedilir):

"Yurad ʿaleyh" ya da "yeridu ʿaleyh" gibi ifadeler, fıkıh ve usûl literatüründe bir görüşün deliline veya istidlal tarzına yönelik eleştiri ya da iptal anlamında kullanılır. Bu ifadeler, ileri sürülen görüşe doğrudan itiraz edildiğini ve onun ilmî bakımdan yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.[102]

Molla Fenârî burada, "el-kaḍâʾ ʿalâ vefki'l-edâʾ" (namazın kaza edilmesi, edaya uygunluk üzere olur) kaidesine yönelik bir eleştiri üzerinden tartışmayı yürütür.[103] Bu kaide, Hanefî mezhebinde genel kabul görmüş esaslardan biridir ve buna göre, bir namaz hangi şartlar altında edâ edilmişse, kaza da aynı şartlara uygun olarak yerine getirilmelidir. Ancak Fenârî, bu kaidenin bazı durumlarda geçerli olmayabileceğini gündeme getirir. Özellikle şu durumu ele alır: Kişi, namazı sıhhatli bir hâlde iken kaçırmış, fakat onu hasta iken kazaya bırakmışsa ya da bunun tam tersi olmuşsa – yani namazı hasta iken kaçırmış, sonra sağlıklı iken kaza ediyorsa – bu durumda kaidenin mutlak olarak işletilmesi zorluk doğurur.

İşte burada "yurad ʿaleyh" (bu görüşe itiraz edilir) ifadesiyle, kaidenin mutlak geçerliliği sorgulanır. Çünkü bu gibi hâllerde, edâ ve kazâ arasında birebir bir uygunluk kurmak zordur. Bu nedenle görüşün dayandığı delilin – yani "مَا فَاتَكُمْ فَاقْضُوهُ" (Ne kaçırdıysanız onu kaza edin) hadisinin – mecazî anlamda kullanıldığı ve zahiri bir temsilden ibaret olduğu belirtilir.

Fenârî, bu durumu şöyle değerlendirir: Hadisin kapsamı, kaza ile edâ arasında mutlak bir ayniyet kurmaz; aksine, hadiste esas alınan unsur "gücü yettiği kadar edâ etmek"tir. Dolayısıyla kişi hastayken namazı kaçırmışsa ve sağlığına kavuştuktan sonra onu ayakta kaza edebiliyorsa, bunu yapmakla yükümlüdür. Burada önemli olan, edâ şekli değil, kişinin an itibarıyla neyi yerine getirebildiğidir.

Bu bağlamda, "yurad ʿaleyh" ifadesiyle sadece bir görüş eleştirilmiyor; aynı zamanda bu görüşün mutlak biçimde delile dayanmadığı, hatta bazı durumlarda fiilî olarak hükümden sapmalara yol açabileceği vurgulanıyor. Fenârî daha sonra bu itiraza karşı geliştirilen cevabı da aktarır: "Fecevâbuhu menʿu't-teḫalluf" (Bu sapmanın varlığı reddedilir). Yani, edâ ve kazâ arasında mutlak ayniyetin zorunlu olduğu görüşünü savunanlar, bu ayrımın aslında gerçek bir sapma doğurmadığını ileri sürerler. Çünkü

[102] Bk. *Tez Metni,* s. 247, 246, 146.
[103] Bk. Aynî, *el-Bidâye*, 2/297.

kazâyı gerektiren sebep, belirli bir şekli değil, mutlak olarak edâ kabiliyetini dikkate alır.

Bu açıklama, fıkhî düşüncede delile nasıl itiraz edildiğini, hükmün hangi yönleriyle tartışmaya açılabileceğini ve hangi esaslarla savunulabileceğini göstermesi bakımından örnek niteliğindedir. Fenârî'nin yaklaşımı, yalnızca görüş nakletmekle yetinmeyip, onun geçerliliğini akıl, dil ve usûl ölçütleriyle tartarak ortaya koyan derinlikli bir muhakeme örneğidir.

10) "Merdûd" (Reddedilmiştir):

"Merdûd" kelimesi, fıkıh ve usûl literatüründe kullanılan açık ve kesin bir eleştiri terimidir. Bu ifade, ileri sürülen bir görüşün ilmî açıdan muteber olmadığını, ya delilinin zayıf ya da istidlâl yönteminin kusurlu olduğunu ifade eder. Anlam bakımından "bâtıl", "fâsid" veya "itibar edilmez" ifadeleriyle aynı düzeydedir ve çoğunlukla güçlü bir reddiyeye delâlet eder.

İmam Fenârî bu terimi, abdest ve gusül gibi temizlik ibadetlerinde geçen bir tartışma bağlamında kullanır. Mesele şudur: Suyu doğrudan uzuv üzerine dökmek (ṣabb) bir şart mıdır? Yani uzvun yıkanmış sayılması için suyun illa doğrudan o uzuv üzerine dökülmesi mi gerekir?

Bazı fakihler, suyun uzuv üzerine dökülmesini – yani bizzat uzva yönelen bir akışı – şart koşmuşlardır. Onlara göre, uzuvların yıkanması bu "ṣabb" şartına bağlıdır. Bu görüşü savunanlar, böylece beden ile elbise arasında bir kıyas yaparak her iki durumda da meşakkat (ḥarac) sebebiyle kıyası terk ettiklerini söylemişlerdir. Ancak burada da beden üzerinde ṣabb zorunluluğu savunulmuş, bu da yıkamanın doğrudan uzuv üzerinde gerçekleşmesini şart koşmuştur.

Fenârî ise bu görüşü açıkça reddeder ve "merdûd" (reddedilmiştir) ifadesiyle bu şartın ilmî geçerliliğini ortadan kaldırır. Zira ona göre, bu şart hem delil yönünden hem de uygulama açısından kabul edilebilir değildir. Fenârî'nin reddinin temel gerekçesi şudur: Bedenin bazı kısımlarına suyu doğrudan dökmek fiilen mümkün değildir. Meselâ, ağız ve burun gibi uzuvların iç kısmına doğrudan su dökülmesi imkânsız ya da oldukça güçtür. Buna rağmen, bu uzuvların yıkanması mecburidir (mâlum olduğu üzere abdestte ağız çalkalama (mazmaza) ve burun temizleme (istinşâk) farzdır). Bu durum, suyun illa dökülerek değil, herhangi bir yolla ulaştırılmasının yeterli

olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla doğrudan "ṣabb" şartı aramak, şeriatın kolaylaştırma ilkesine aykırı düşer.

Fenârî ayrıca, "ṣabb" şartını savunanların delil olarak ileri sürdükleri "ḥarac" (meşakkat) ilkesinin, sadece elbiseye değil; bedenin kendisine de şamil olduğunu hatırlatır. Hatta bedende, elbiseye kıyasla su dökmenin daha fazla zorluk arz ettiği yerler vardır. Bu da gösteriyor ki, "ṣabb" şartı ne beden için ne de elbise için zorunlu addedilemez.

İmam Fenârî "ṣabb" şartını reddederken, yalnızca bir uygulamayı değil; aynı zamanda onun ardındaki kıyas, illet ve istidlâl yapısını da geçersiz sayar. "Merdûd" kelimesiyle bu şartı açıkça reddeder; çünkü bu şart, fiilen mümkün olmayan bir yükümlülük doğurur.

1.4.3.4. Kitapta Geçen Terimler

1) "Ashâbunâ"[104] (Bizim Âlimlerimiz):

Fıkıh metinlerinde sıkça geçen "ashâbunâ" ifadesiyle, Hanefî mezhebine mensup müctehid imamlar ve fakihler kastedilir. Bu terim, mezhebin içtihat birliğini ve kendi geleneğine dayanma vurgusunu taşır. Örnekler;

a. "Bizim ashabımız bu hadisi çok sayıda hasmın mevcudiyetine delil olarak sıkça kullanmışlardır; bu kullanım, herhangi bir inkârla karşılanmamıştır. Bu da delilin meşhur olduğunu gösterir."

b. "Zira bu görüş, geç dönem ashabımız arasında fetvaya esas alınmıştır… Çünkü bu görüş, meşakkati giderici ve hükmü daha kuşatıcı bir kolaylık içermektedir."[105]

2) "el-Ezhar" ve "el-Evceh" (En Açık / En Kuvvetli Görüş):

Bu iki terim, fıkıh usûlünde birbirine yakın anlamda kullanılır. "Ezhar" (en açık) olan görüş, delili en kuvvetli, usûl kurallarıyla en uyumlu olan görüştür. Yani delil açısından bakıldığında anlamı daha belirgin ve tercihe daha layık olandır. Müftü, delilleri inceledikten sonra hangisi kendisine daha açık ve güçlü görünüyorsa, o görüş "ezhar" ve "evceh" olarak adlandırılır. *Kullanım Örneği:* "Bu durumda söz konusu fiil onun namaz sünnetlerinden sayılır. Oysa namazın sünnetleri, namaz vakti dışında kazâ

[104] Bk. *Tez Metni,* s. 272.
[105] Bk. *Tez Metni,* s. 74.

edilmez. Buradaki ‘el-ezhar’ ifadesi, el-Cûzcânî’nin ‘Nevâdir’ adlı eserindeki farklı görüşten ayrışmak amacıyla kullanılmıştır.”[106]

3) “es-Sahîh” ve “el-Esah” (Doğru / En Doğru Görüş):

Bu iki terim, fıkhî meselelerdeki görüşler arasında tercih bildirmek için kullanılır. “Sahîh”, diğer görüşlere göre daha sağlam kabul edilen görüş anlamına gelirken, “Esah”, birden fazla sahîh görüş arasında delil bakımından en güçlü olanı ifade eder. Özellikle geç dönem Hanefî fakihleri, fetva verirken genellikle “esah” olan görüşü esas almışlardır. *Örneği:* “Ancak ‘sahîh’ olan görüşe göre, bu fiil onların namazlarını bozmaz. Çünkü secde, namazın fiilî rükünlerindendir; bir rek‘attan az olan fazlalıklar ise namazı bozmaz.”[107]

4) “ʿİndeh” (Ona Göre):

Bu terim, Hanefî mezhebi kaynaklarında çoğunlukla İmam Ebû Hanîfe’nin şahsî görüşünü belirtmek için kullanılır. Eğer daha önce bir isim zikredilmemişse, “ʿindeh” ifadesi doğrudan Ebû Hanîfe’ye atfedilir. Bu, mezhep içi ihtilaflarda onun görüşünü tanımlayan teknik bir işarettir.[108] Örnek: el-Nahrü’l-Fâik adlı kaynakta şöyle açıklanır: “ʿindeh’ ifadesiyle, mezhep âlimlerinin teamülü gereği İmam Ebû Hanîfe kastedilir.”

5) “ʿİndehumâ / Lehumâ / Kavluhumâ / Kâlâ” (İkisine Göre / Onların Görüşü):

Bu zamirler, Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe’nin iki önde gelen talebesi olan Kâdî Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’ye aittir. Metinlerde “ʿindehumâ” veya “kavluhumâ” gibi ifadeler geçtiğinde, bu iki imama atıf yapılır ve çoğunlukla Ebû Hanîfe’nin görüşüyle karşılaştırma yapılır. Örneği*:* “İmam’a göre kıymet, borcun vâcip olduğu gündeki değerdir. İkisine göre ise kıymet, ödemenin yapıldığı gün esas alınır.”[109]

6) “es-Sâhiban”:

Bu terim, doğrudan Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan’ı kasteder. Bu iki büyük fakih, Hanefî mezhebinin gelişmesinde Ebû Hanîfe’den sonra temel rol oynamışlardır. “es-Sâhiban” ifadesi, metinlerde mezhep içi farklılıkları göstermek için

[106] Bk. *Tez Metni,* s. 76.
[107] Bk. *Tez Metni,* s. 370.
[108] Bk. *Tez Metni,* s. 550.
[109] Bk. *Tez Metni,* s. 226.

teknik bir etiket olarak kullanılır. Örneği*:* "Sâhiban, ticaret mallarını otlayan hayvanlarla aynı hükme dâhil ederek, kıymetin ödeme günü esas alınmasını kabul etmişlerdir."[110]

7) Şemsü'l-e'imme:

Bu unvan, Hanefî mezhebinde birden çok âlime verilmekle birlikte, mutlak olarak kullanıldığında genellikle "el-Mebsût" adlı eserin müellifi olan Şemsü'l-e'imme es-Serahsî (ö. 483/1090) kastedilir. Diğer âlimlere nispetle bu lakap kullanıldığında ise isim veya künyeleriyle birlikte ayrıca belirtilir.[111] *Kullanım örneği:* "Zahîrüddîn Hasan b. Ali el-Mergînânî, Kâdıhân'ın dedesinden, o da Şemsü'l-e'imme es-Serahsî'den rivayet etmiştir."[112]

8) el-Meşâyih:

Bu terim, İmam Ebû Hanîfe'nin dönemini görmemiş, fakat onun mezhebini üçüncü kuşakta temsil etmiş olan Hanefî âlimlerini ifade eder. Bunlar genellikle Ebû Hanîfe'nin iki büyük talebesi olan Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'ın öğrencileri veya onların öğrencileridir. Bu kuşağa mensup isimler arasında Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'î (ö. 204/819), Ahmed b. Ömer el-Hassâf (ö. 261/874) ve Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) gibi önde gelen fakihler yer alır.[113] *Kullanım örneği:* "Bil ki, her bir babın başına o meseleye dair meşâyih tarafından zikredilen usûl esaslarını açıklamayı uygun gördüm."[114]

9) Meşâyihunâ (Hocalarımız):

Bu terimle, özellikle Mâverâünnehir bölgesinde, yani Buhara ve Semerkand havzasında yetişmiş Hanefî âlimleri kastedilir. Bu bölgenin ilim havzasında şekillenen fıkıh anlayışı, sonraki Hanefî literatürüne büyük katkılarda bulunmuştur.[115]

Kullanım örnekleri: "Meşâyihimizin çoğunluğu –Allah hepsine rahmet etsin– bu meselede iki rivayet bulunduğunu belirtmiş, daha sahih olanını tercih etmişlerdir." / "Meşâyihimize göre, vücûbun kalkması, câizliğin de kalkmasını gerektirir; bu da, nesh meselesinde açıkça görülür."[116]

---

[110] Bk. *Tez Metni,* s. 313.
[111] Mergīnânî, *el-Hidâye*, 3/73.
[112] Bk. *Tez Metni,* s. 140.
[113] Kenevi, *el-Fevaidü'l-behiyye*, s. 5.
[114] Bk. *Tez Metni,* s. 164.
[115] Ahmed Nakib, *el-Mezhebü'l-Hanefi*, 1/328.
[116] Bk. *Tez Metni,* s. 262.

10) ʿİnde ʿUlemâʾinâ (Âlimlerimize Göre):

Hanefî kaynaklarında bu ifade kullanıldığında genellikle İmam Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan gibi mezhebin kurucu imamları kastedilir. Ancak bazı kitaplarda bu ifadeyle, daha sonraki dönemde gelen, mezhebi derleyip sistemleştiren âlimler de anlaşılır. Bunlar arasında el-Kerhî, el-Cassâs ve el-Kudûrî gibi isimler vardır.[117]

Kullanım örneği: "Âlimlerimiz teşrîk tekbirinin hükmünde ihtilafa düşmüştür. el-Muḥît'te sünnet olduğu, el-Kifâye'de de aynı şekilde geçtiği belirtilmiştir. Ancak et-Timirtâşî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'inde vacip olduğu, bazı yerlerde ise sadece sünnet olduğu söylenmiştir. Sahih olan görüş, vacip oluşudur."[118]

11) Meşâyihu Buhârâ (Buhara Fukahası):

Bu özel terim, Buhara ekolünü temsil eden üç önemli Hanefî fakihi için kullanılır: Muhammed b. Hasan b. Mansûr en-Nesefî, Muhammed b. Abdullah b. Fâʿil es-Serahsaktî ve Muhammed b. Ali el-Ḥalvânî. Bu üç isim, Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî fıkhının yayılmasında ve yerleşmesinde etkili olmuş, aynı zamanda mezhebin usûlî mirasını sistemli biçimde taşımışlardır.[119]

12) Meşâyihu Belh (Belh Fukahası):

Bu terim, günümüzde Afganistan sınırları içinde yer alan Belh şehrinde yetişmiş Hanefî fakihlerini ifade eder.[120] Belh hocaları arasında öne çıkan isimler arasında, "el-Kalâsî" nisbesiyle tanınan Ebû Abdullah el-Belhî (ö. 314/926) –ki bu nisbe, gemi halatına (kalas) atfen verilmiştir ve kendisinin mezhep içinde müstakil tercihleri mevcuttur–, ayrıca Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İskâf el-Belhî (ö. 333/944) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Seleme (ö. 278/891) gibi isimler yer alır.[121]

Kullanım örneği: "Belh ulemâsı bu rivayeti benimsemiş olmakla birlikte, ticaret niyetiyle yapılan tasarrufların ticarî sayılacağı hususunda görüş birliğine varmışlardır. Ancak hulʿ bedeli için bu geçerli değildir; zira niyet edilse bile onunla geçerli olmaz."[122]

---

[117] Bk. *Tez Metni*, s. 29.
[118] Buhari, Keşfü'l-Esrar, 1/270.
[119] İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Raik*, 1/18.
[120] Şirazi, Tabakatü'l-Fukaha, s. 132.
[121] Ayni, el-Bidâye, 12/338.
[122] Bk. *Tez Metni*, s. 368.

13) el-Muḫtâr (Tercih Edilen Görüş):

Hanefî mezhebinde "muḫtâr" terimi, çeşitli görüşler arasında delil yönüyle en kuvvetli veya fetvada esas alınan görüş anlamına gelir.[123] Bu tercih, çoğunlukla mezhep imamlarından birine veya bir sonraki kuşak fakihlerine nispetle yapılır.

Kullanım örneği: "Bana göre, her iki tevcih de zayıftır; açık olan şudur ki, el-Câmiʿ'deki cevap, İmam Muhammed'e göre muḫtâr olandır. Zira bu görüş, onun son dönem eserlerinde yer almaktadır."[124]

14) el-Muteʾahhirûn (Geç Dönem Âlimleri):

Hanefî literatüründe "muteʾahhirûn" terimi, Ebû Hanîfe ve iki büyük öğrencisi olan Ebû Yûsuf ile Muhammed b. Hasan'dan sonraki dönemde yaşayan fakihleri ifade eder. "Mütekaddimûn" ise bu üç imamla aynı dönemde yaşamış veya doğrudan onları görmüş olan âlimlerdir. Bazı kaynaklara göre üçüncü hicrî yüzyılın başı, bu iki dönemi ayıran sınır kabul edilmiştir.[125]

Kullanım örneği: "Secdeye bağlı konulardan biri de, Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm anıldığında getirilen salavattır. Aynı mecliste onun ismi tekrar tekrar geçtiğinde, mütekaddimûne göre bir kez salavat getirmek yeterlidir; çünkü bu hüküm, meşakkati giderme ilkesine dayanmaktadır. Ancak muteʾahhirûne göre her defasında salavat vaciptir."[126]

15) Şeyḫu'l-İslâm:

Bu unvan, fetva makamında bulunan ve halkın sorularına, fıkhî meselelerine cevap veren yüksek dereceli bir âlimi ifade eder. Mezhepte bu unvanla anılan birçok âlim bulunmakla birlikte, "Şeyḫu'l-İslâm" mutlak olarak kullanıldığında, genellikle Şeyḫu'l-İslâm el-İsbîcâbî (ö. 435/1044) kastedilir. Bu zat, Hanefî fıkhının teşekkül sürecinde otorite kabul edilen bir fakih olup fetva geleneğinde de geniş tesir sahibi olmuştur.[127]

---

[123] İbn Abidin, Reddü'l-Muhtar, 1/73.
[124] Bk. *Tez Metni,* s. 111.
[125] Ahmed Nakib, *el-Mezhebü'l-Hanefi*, 1/327.
[126] Bk. *Tez Metni,* s. 183.
[127] Kenevi, Kevaşifü'l-Celiyye, 43.

1.4.4. Eserin Tenkitli Neşrinde Takip Edilen Yöntem

Bu bölümde, araştırmacının *Şerhu Telhîsi'l-Câmiʿi'l-Kebîr* adlı eserin tahkik sürecinde uyguladığı yönteme ve izlediği ilkelere yer verilmektedir. Aynı zamanda çalışmada esas alınan yazma nüshaların örnekleriyle birlikte sunumu da yapılmıştır.

1.4.4.1. Tahkik Yöntemi ve Uygulama Aşamaları

1. Yazma nüshaların toplanması ve karşılaştırılması:

Eserin mevcut yazma nüshaları tespit edilerek temin edilmiş; tahkikte dört yazma nüsha esas alınmıştır. Nüshalar titizlikle karşılaştırılmış, aralarındaki farklar dikkatle tesbit edilmiştir. Metne hangi lafzın tercih edileceği belirlenirken ilmî kurallar, bağlamın anlam bütünlüğü ve fıkhî-usûlî esaslar dikkate alınmıştır. Uygun görülen ifadeler metne geçirilmiş; diğer nüshalardaki ilave veya eksiklikler ise dipnotlarda açıklanmıştır.

2. Âyetlerin tahrici:

Kur'ân-ı Kerîm'den yapılan alıntılar sûre adı ve âyet numarasıyla birlikte tahric edilmiştir. Bu âyetler, metin içinde diğer ifadelerden ayırt edilecek şekilde süslü köşeli parantez içinde { } verilmiştir.

3. Metin biçimlendirme ve yazı tipi:

Metinde açık ve akademik yayınlara uygun olduğu için Times New Roman yazı tipi tercih edilmiştir. Yazı boyutları şu şekilde düzenlenmiştir:

- Ana başlıklar: 14 punto
- Metin (şerh): 12 punto
- Dipnotlar ve açıklamalar: 10 punto

4. Nakil ve alıntıların kaynaklandırılması:

İmam Fenârî'nin, başka âlimlerden doğrudan veya dolaylı olarak aktardığı görüşler, ilgili kaynaklara dayandırılarak tahkik edilmiştir.

- Aktarım doğrudan ve lafzen yapılmışsa, metin içinde tırnak kullanılmaksızın kaynağı dipnotta açıkça belirtilmiştir.
- Aktarım anlamca yapılmışsa veya serbest bir ifade biçimindeyse, "ينظر / bkz." ifadesiyle yönlendirme yapılmıştır.

5. Belirteçlerin ve Atıf İşaretlerinin Düzenlenmesi

Metinde geçen farklı kaynak türlerini birbirinden ayırt edebilmek için özel ayraçlar kullanılmıştır:

- Kur'ân âyetleri için: **{ }**
- Hadîs-i şerîfler için: **“ ”**
- Sahabe ve tâbiî rivayetleri için: **( )**

Bu şekilde metin içindeki kaynak türleri açıkça ayrılmış ve her bir metin, kaynağına dayandırılarak tahkik edilmiştir.

6. İmlâ ve Dil Bakımından Metnin Düzenlenmesi

Metin, çağdaş imlâ kurallarına göre düzenlenmiş ve anlamın açık, dilin akıcı olmasına özen gösterilmiştir. Bazı eski ya da sembolik kelimeler, bugünkü karşılıklarıyla değiştirilmiştir. Örnek olarak:

- “مسلة” yerine “مسألة”
- “قايل” yerine “قائل”
- “ح” yerine “حينئذ”
- “المص” yerine “المصنف” yazılmıştır.

Bu düzeltmeler, doğrudan müellife aitmiş gibi sunulmamış; fakat doğru şekli metne geçirilmiştir. Bazı örnekler dipnotlarda belirtilmiştir. Ayrıca “sallallahu aleyhi ve sellem”, “radıyallahu anh”, “rahimehullâh” gibi dua ifadeleri, imam Fenârî zikretmese dahi, edep gereği yerlerine eklenmiştir.

7. Nüshalar Arasındaki Farkların Değerlendirilmesi

Eğer nüshalar arasında tek kelimelik fark varsa, bu fark yalnızca dipnotta belirtilmiş; metin içinde herhangi bir işaretle gösterilmemiştir. Ancak farklılık iki kelimeyi aşan ölçüdeyse, bu tür pasajlar metin içinde köşeli parantez [ ] ile belirtilerek açıklanmıştır.

8. İlmi Meselelerin Açıklanması

Metinde geçen fıkhî, usûlî, nahiv veya belâgatla ilgili meseleler kısa ve öz şekilde açıklanmıştır.

9. Garîb Lafızların ve Bilinmeyen Terimlerin Açıklanması

Anlamı kapalı ya da teknik olan kelimeler açıklanmış; bu yapılırken Lisânü'l-ʿArab, el-Ḳāmûsü'l-Muḥîṭ gibi muteber lügat kaynaklarından faydalanılmıştır.

10. Şahsiyet Tanıtımları

İmam Fenârî'nin zikrettiği çok sayıda ilim adamı ve fakih tanıtılmış, çoğu hakkında kısa biyografik bilgi verilmiştir. Ancak, metni ve dipnotları gereksiz yere uzatmamak adına bazı şahsiyetler hakkında bilgi verilmemiştir.

11. Anlaşılması Güç İfadelerin Açıklanması

Anlam bakımından karmaşık veya muğlak olabilecek bazı ifadelere açıklayıcı notlar düşülmüş, bu ifadelerin ne anlama geldiği yorumlanarak açıklanmıştır.

12. Yazma Nüshadaki Başlıkların Gösterilmesi

Yazma eserde yer alan özgün başlıkları aynen korunarak her bölümün üstüne yerleştirilmiş; bu başlıklarda herhangi bir değişiklik veya düzeltme yapılmamıştır.

13. Kaynakların Dipnotlarda Belirtilme Usulü

Eğer bir kaynak ilk defa kullanılıyorsa, şu sırayla verilmiştir:

- Kitabın adı,
- Müellifin adı,
- Vefat tarihi,
- Müellif bilgisi (varsa),
- Tahkik eden kişinin adı,
- Baskı numarası,
- Baskı yılı,
- Cilt ve sayfa numarası.

Kaynak daha sonra tekrar geçtiğinde sadece eser adı ile cilt ve sayfa bilgisi verilmiştir.

14. Hadîslerin ve Rivayetlerin Tahrîci (Kaynağını Belirleme Yöntemi)

1. Hadîs Sahîhayn'da (Buhârî ve Müslim) yer alıyorsa, yalnızca onlara atıf yapılmış; ayrıca sahihliğine dair bir açıklamaya gerek duyulmamıştır.

2. Sahîhayn'da bulunmuyorsa, sırasıyla şu kaynaklarda araştırılmıştır:

- Ebû Dâvûd
- Tirmizî
- Nesâî
- İbn Mâce

1. Ancak hadîs lafzen ya da mânen daha yakın bir kaynakta bulunuyorsa, bu sıra bozulmuş ve o kaynağa öncelik verilmiştir.

2. Hadîs bu dört temel kaynakta yer almıyorsa, diğer hadis külliyatlarında araştırılmış; bu esnada muhaddislerin hadis hakkındaki hükümleri de belirtilmiştir.

3. İmam Nevevî, İbn Hacer, Irakî gibi muhaddislerin hadis hakkındaki değerlendirmeleri varsa, bu görüşlere de yer verilmiş; kaynaklarıyla birlikte belirtilmiştir.

15. Ayrıntılı İlmi Fihristlerin Hazırlanması

Çalışmanın sonunda şu fihristler hazırlanmıştır:

1. Kur'ân âyetleri fihristi
2. Hadîs-i şerîfler fihristi
3. Tanıtımı yapılan şahıslar fihristi
4. Garip ve açıklanmış kelimeler fihristi
5. Bahsi geçen kitapların tanıtım kartları (müellif ve içerik bilgileriyle birlikte)

1.5. MÜELLİF VE ESERİ ELEŞTİREL DEĞERLENDİRMESİ

Burada yapılan eleştiri, ne eseri küçümsemek ne de müellifi tahkir etmek amacı taşımaktadır. Aksine, bu tür değerlendirmeler, yazarın kastetmediği, çoğu zaman sehven veya hataen ortaya çıkmış bazı hususlara dikkat çekmekten ibarettir. Âlimler nesilden nesle, ilmî geleneğin bir gereği olarak, hem hatayı ortaya koymayı hem de nasihatle birlikte düzeltmeyi sürdürmüşlerdir.

Bu bağlamda İmam Zehebî, İmam Mâlik hakkında şunları söylemiştir: "Bu önder imam –ki o, yol gösteren bir yıldız gibidir– ne kadar insaflı davranmış ve ne

kadar özlü bir söz söylemiştir. Zira o, Resûlullah aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ı kastederek şöyle demiştir: 'Her insanın sözü alınır da terk edilir de, bu kabrin sahibi hariç.'"[128]

Dolayısıyla bu tür değerlendirmeler, bazılarına göre birer eleştiri olarak görülebilirken, bazılarına göre eleştiri sayılmayabilir. Nihayetinde bunlar birer ilmî kanaat beyanıdır.

Aşağıda bunlardan bazılarına yer verilmiştir:

Bu şerhle ilgili en dikkat çekici eleştirilerden birincisi, metninin son derece yoğun ve oldukça girift oluşudur. İfade tarzı karmaşık, dili ağırdır; zira iki zorlayıcı özelliği bir araya getirmiştir: Aşırı derecede özlü anlatım ve derinlemesine terim kullanımı. Bu nedenle metni okuyan kimse, kendisini kısa fakat çok katmanlı cümlelerin karşısında bulur; anlam ise ancak uzun ve dikkatli bir teemmülden sonra ortaya çıkar. Bu durum şerhin genelinde açıkça hissedilmektedir. Bu sebeple Hâcî Halîfe şöyle demiştir: "Bu, metni güçlü fakat ifadesi karmaşık bir eserdir."

Şüphesiz, bu husus –yani metnin zorluğu ve yoğunluğu– kimi zaman bir övgü olarak değerlendirilebilirken, kimi zaman da bir tenkit konusu olabilir. Bu durum, metne bakan ilim talibinin seviyesine ve değerlendirme biçimine bağlıdır. Bu yönüyle ben de söz konusu zorluğu, şerhin olumlu yönlerinden biri olarak değerlendirdiğim kısımda ele almış, "Metni sadece ehil olanlar anlayabilsin diye bu derece derin yazılmıştır; böylece ilim, hafife alanların ve istihza edenlerin ellerinden korunmuş olur" demiştim. Bu durumda, 'evet, doğrudur' denir.

Ancak buna karşı çıkanlar da vardır. Onlara göre ise metnin dili fazlasıyla ağır ve incedir; sadece fıkıh ilminde tam donanıma sahip olanlar ve klasik üsluba hâkim kimseler bu metni anlayabilir. Hatta metni kavramak için azımsanmayacak derecede ilmî bir arka plana ihtiyaç vardır.

Bu noktada şöyle bir soru gündeme gelebilir: Madem ki Kur'ân-ı Kerîm –ki o Allah Teâlâ'nın kelâmıdır ve yaratılmışların sözlerinden en yücesidir–, onun hakkında Allah Teâlâ, "Andolsun ki biz Kur'ân'ı öğüt almak için kolaylaştırdık. Hâlâ düşünen yok mu?" (el-Kamer, 17) buyurmuştur. Üstelik bu ayet dört kez tekrarlanmıştır. Nitekim Taberî –Allah ona rahmet etsin– bu ayetin tefsirinde şöyle der: "Yani Allah Teâlâ buyurur ki: Biz, Kur'ân'ı öğüt almak ve ibret edinmek isteyenler için kolaylaştırdık ve onu anlaşılır kıldık."

[128] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ*, 8/93.

O hâlde, Allah kelâmı olan Kur'ân kolaylaştırılmışken, insanlar tarafından kaleme alınan ilmî metinlerin çok daha fazla kolaylaştırılması ve sadeleştirilmesi evleviyetle gerekir. Allah en doğrusunu bilir.

İkincisi, lafızlardaki aşırı yoğunluk ve yüksek düzeyde fıkhî arka plan gerektirmesidir. Bu eleştiri, birinci maddeyle doğrudan bağlantılıdır. Zira bu şerhin en bariz özelliklerinden biri de, müellifin ifadeyi aşırı ölçüde kısaltmış olmasıdır. Açıklamaya, ayrıntıya yahut örneklendirmeye neredeyse hiç yer verilmemiştir. Cümleler son derece kısa tutulmuş; fakat bu kısa cümlelerin altında, yalnızca Hanefî fıkhında derinleşmiş olanların anlayabileceği kapsamlı meseleler saklıdır. Bu yönüyle eserin üslubu, klasik şerhlerden ziyade fıkıh metinlerine benzemektedir.

Okuyucu, çoğu zaman birkaç kelimeyle özetlenmiş fıkhî ifadelerle karşılaşır. Ancak bu kısa ibareler, gerçekte çok katmanlı, istisna ve kayıtlarla dolu detaylı hükümleri barındırır. Dolayısıyla, bu tür cümleler ancak Hanefî mezhebine ait çok sayıda muhtasar metni önceden görmüş, fer'î meselelerde belli bir yeterliliğe ulaşmış okuyucular tarafından tam anlamıyla kavranabilir.

Bu tarz, her ne kadar yazarın ilmî derinliğini ve kavrama gücünü yansıtsa da, ilim talebeleri için ciddi bir zorluk doğurur. Çünkü metnin anlaşılabilmesi, birtakım ilmî ön kabullere sahip olmayı gerektirir ve bu seviyeye herkes sahip değildir. Dolayısıyla, bu derece aşırı bir özetleme, yalnızca uzmanlara hitap eden bir üslûp doğurur. Hâlbuki, daha tafsilatlı bir anlatım ve okuyucuya yaklaşan bir açıklama tarzı tercih edilmiş olsaydı, eser daha kuşatıcı olurdu.

Örnek; "Müellif şöyle der: 'Eğer bir adam, henüz cinsel ilişki gerçekleşmemiş bir hanımına "Sen bir boşamayla ve bir diğeriyle boşsun." dese, bu ifade, ilavesiz biçimde tek başına anlaşılmaz; dolayısıyla, 'iki talaktır' ifadesine benzer, 'bir ve bir' tarzında tekrar edilmiş ifadeye benzemez.' Bu üç örneğin her ne kadar ortak noktası, ikinci bir yeminle yalnızca bir talâkın meydana gelmesidir; ancak ilkinde boşama belirli olan kadına yöneliktir, diğer ikisinde ise diğerine. Daha sonra, 'Eğer adam iki defa, "Her ne zaman sizden birini boşamaya yemin edersem, ikiniz de boşsunuz." derse, bu ikinci ifadesiyle her biri iki talakla boş olur. Çünkü burada hem şart (boşamaya yemin) hem de ceza (iki kadının birden boşanması) tekrar etmiş olur. Şartın tekrarıyla cezanın da tekrarı sabit olur; çünkü "biriniz" ifadesi umumu kapsar.'"

Bu örnek, yalnızca birkaç cümleyle ifade edilen bir fıkhî durumun ne derece teknik ve çok katmanlı olduğunu göstermekte; bunun da ancak oldukça donanımlı bir okuyucu tarafından çözümlenebileceğini ortaya koymaktadır.

Üçüncü husus; bu şerhte dikkat çeken bir diğer yön, müellifin görüş ayrılığına karşı zaman zaman oldukça sert ifadeler kullanmasıdır. Eleştirilerini yönelttiği kimseler, ister başka mezhep âlimleri olsun ister aynı metni şerh eden diğer fakihler, bazı meselelerde ihtilaf doğduğunda ifadelerinde belirgin bir sertlik hissedilir. Oysa kimi yerlerde kullanılan bu tür tenkit cümleleri, daha yumuşak, daha zarif ifadelerle dile getirilseydi, ilmî açıdan daha kuşatıcı bir üslup teşekkül ederdi.

Kullanım örnekleri:

1. "Bu görüşte bir problem vardır; zira bu söz yeni bir mânâ taşımıyor olsaydı, üç talâk boşanmanın çözülmesiyle meydana gelmezdi, sadece bir tane meydana gelirdi. Bu, İmam Ebû Hanîfe'nin hatasına dayanan bir ifadedir."

2. "Şâfiî'nin –Allah ondan razı olsun– hayreti muciptir: Zira Kurban Bayramı sabahından Teşrîk günlerinin son sabahına kadar tekbir getirmiştir; bu, İbn Ömer'in rivayetine dayanır. Ancak ne bidʿat eleştirisine kulak asmıştır ne de sünnetin çoğaltılmasına dikkat etmiştir."

3. "Bu nedenle, rükûda imama uyan kişinin kıraati telâfi etmemesi gerekir; çünkü o andan itibaren geçen zaman parçaları tek bir sebep olarak değerlendirilir. Bu, kıraatın düşmesini gerekçelendiren doğru görüştür. Bilebânî'nin 'bunlar farklı sebeplerdir' şeklindeki kanaati ise geçerli değildir."

4. "Bu beyan, el-Taḥrîr'in bakış açısına uygundur; Bilebânî'nin hatasına benzemez."

5. "Burada örf baskındır. Eksik veya müfred lafız zikredildiğinde, kastın ne olduğu açıktır. Ancak 'ekonomi' sadece şartla sınırlı bırakıldığında veya bırakılmadığında farklı hüküm doğar; Bilebânî'nin zannettiği gibi, sebebin sadece engelle sınırlanması ya da engelin kalkmasının illetin yarısı sayılması gibi bir gerekçeyle değil."

6. "Hâşimî'nin, Şeyh Abdülvâhid eş-Şeybânî'den nakline göre iki niyet de muteberdir ve bu durumda köle azat etmede dağıtım gerekir; kölenin bir parçası yetmez. Bense derim ki: Metnin yorumu ikinci görüşe daha uygundur; şerh yazarlarının birinci görüşü savunmalarına rağmen."

7. “Şart, suyun organ üzerine dökülmesidir. Bu görüş reddedilmiştir. Zira suyun dökülmesini gerekli kılacak bir harac (meşakkat) sadece organla sınırlı değildir; elbise ve beden arasında da aynı zorluk mevcuttur. Ayrıca dökme fiili fiilen uygulanabilir olmayabilir.”

Bu tarz eleştiriler, her ne kadar bazı klasik âlimler nezdinde alışılmış olsa da, üslup açısından zaman zaman sertliğe varan ifadeler içerebilir. Bu tür cümleler, açıklama ve yönlendirmeden çok reddiye havası taşır. Hâlbuki âlim için en güzeli, hakkı ortaya koyarken kararlı olmakla birlikte, üslubunda şefkat ve hikmeti elden bırakmamasıdır. Çünkü ilmin amacı, doğruyu göstermek ve beyan etmektir; kişisel yergi ya da çatışma değildir.

Bununla birlikte, burada önemli bir hususu da açıklığa kavuşturmak gerekir: İmam Fenârî’nin bu sert üslubu, şerhin tamamına hâkim değildir. Aksine, bazı özel meselelerde sınırlı kalmıştır. Metnin genelinde ise, Hanefî olsun ya da olmasın, zikredilen tüm ulemâ hakkında rahmet ve rızâ temennileri yer almakta; başta İmam Şâfiî olmak üzere diğer mezhep imamları hakkında sık sık “radıyallahu anhu” şeklinde tazim ifadeleri kullanılmaktadır. Bu da müellifin ilmî adabını ve ehl-i sünnet çizgisindeki vefasını açıkça ortaya koymaktadır.

Dördüncü husus olarak şerhte dikkat çeken yönlerden biri de özellikle “yeminle boşama” konusunun işlendiği bölümlerde çok sayıda teorik örneğe yer verilmiş olmasıdır. Bunların bir kısmı, fıkhî düşüncenin soyut yapısını göstermek bakımından faydalı olsa da bazıları fiilen vuku bulması imkânsız faraziyelerdir. Bu durum, örneklerin ilmî değerini ve hüküm bina edilebilirliğini zayıflatmaktadır.

Kullanım örneği: “Müellif der ki: ‘Bir kimse hanımına, “Falancayla konuşursam sen boşsun.” der, sonra o kişiyi ölümünden sonra konuşma kastıyla hitap ederse, boşama gerçekleşmez. Çünkü bu hitapta ‘faydalanma’ unsuru ortadan kalkmıştır. Zira örf, yalnızca fayda sağlayan konuşmayı muteber saymıştır.’”

Bu örnek, müellifin “kinayeli boşama lafzında hınsın (yemin bozmanın) gerçekleşmesi için lafzın ‘faydalı’ olması gerekir” ilkesine dayandırdığı bir temsildir. Ancak burada ciddi bir problem doğmaktadır: Çünkü bu yorum, şer’î hükmün gerçekleşmesini “faydalanma” gibi zannî ve yoruma açık bir ölçüte bağlamaktadır. Oysa niyet sabitse ve lafız da şartlı boşamanın gereklerini taşıyorsa, bu durumda sırf “faydalanma yokluğu” gerekçesiyle hükmü düşürmek tartışmalıdır.

Bu yaklaşım, hınsın (yemini bozmanın) gerçekleşmesini sadece lafzın dış görünüşüne değil, onun örfen algılanan işlevine bağlamaktadır. Hâlbuki fıkıhta bilinen usûl şudur: "Ta'lîk (şarta bağlama), lafzın zahiri ve kastın birlikteliğiyle değerlendirilir; aksi bir karine yoksa lafız aslı üzerine yürür." Dolayısıyla burada "örfen faydasız konuşma"ya yapılan vurgu, bu kaideyle örtüşmemektedir.

Ayrıca, konuşma fiilinin bir ölünün ardından gerçekleştirilmesi gibi vuku bulması imkânsız bir senaryonun bu kadar temel bir kaideyi ispat etmekte kullanılması, delilin sağlamlığını zedeler. Çünkü bu, istisnaî ve sınırlı bir hâli genel kurala tahkim etme çabasıdır. Oysa fıkıhta kaideler, genel olan üzerinden bina edilir; nâdir hâller ise prensip belirlemede esas alınmaz.

Sonuç olarak, müellifin burada "faydalanma" unsurunu merkeze alarak yorum yapması, lafzın ve niyetin şer'î değerini zayıflatmakta ve boşama gibi ciddi bir hükmün, örfen göreceli sayılabilecek bir kritere indirgenmesine yol açmaktadır. Bu ise hem delilin hüccet oluşuna zarar verir hem de lafzın hüküm doğurucu gücünü sınırlandırır. Allah en doğrusunu bilir.

Beşinci olarak, şerhte dikkat çeken hususlardan biri de bazı Kur'ân âyetlerinin eksik, anlam aktarımı şeklinde veya hatalı biçimde nakledilmiş olmasıdır. Bu durumun müellife mi, yoksa istinsah eden kâtibe mi ait olduğu kesin şekilde belirlenememekle birlikte, ilmî metinlerde âyetlerin lafzen doğru aktarılması gerektiği açıktır. Zira şer'î delil olarak kullanılan Kur'ân âyetlerinde lafzın aslına sadakat, hem usûl açısından hem de güvenilirlik bakımından vazgeçilmez bir ilkedir.

Bu tür durumlarda hatanın müelliften mi yoksa daha sonraki kâtiplerden mi kaynaklandığı kesin olarak bilinemez. Ancak gerek Kur'ân âyetlerinin lafzî delil olarak kullanılması, gerekse fıkhî hükümlerin üzerine bina edildiği metinlerin sıhhati açısından bu tür aktarım hatalarının dikkatle tespit edilip düzeltilmesi gerekir.

Altıncı olarak, şerhte dikkat çeken yönlerden biri de müellifin bazı yerlerde isnadına veya sıhhat derecesine açıkça işaret edilmeyen hadisleri delil olarak kullanmış olmasıdır. Bazen bu rivayetleri hadis alanında otorite kabul edilen bir âlimin "sahih" değerlendirmesine dayanarak nakletmiş, bazen de hadisi anlamıyla (lafzen değil, mânen) aktarmıştır.

a. Kullanım örneği: "Müellif, İbn Hazm'ın şu sözüne dayanarak bir görüşü temellendirmiştir: 'Hz. Ali'den –radıyallahu anh– sahih olarak rivayet edildiğine göre,

Hz. Peygamber –sallallahu aleyhi ve sellem– şöyle buyurmuştur: "Cuma, teşrîk, fıtır ve kurban namazı, ancak cemaatin toplandığı merkezî şehirde kılınır."' Burada İmam Fenârî, bu hadisin sıhhatini doğrudan İbn Hazm'ın hükmüne dayanarak kabul etmiş ve hüküm bina etmiştir.

b. Kullanım örneği: "Müellif, 'Tilâvet eden kişi, dinleyenin imamı olur.' ilkesini desteklemek için şu hadisi nakleder: 'Hz. Peygamber, Kur'ân okuyan sahâbeye şöyle demiştir: "Sen bizim imamımızsın; secde etseydin biz de secde ederdik."'

c. Kullanım örneği: "Hz. Peygamber'e –sallallahu aleyhi ve sellem– duyulan saygının bir tezahürü olarak, onun vefatından sonra da anıldığında salavat getirilmesinin gerekliliği şu hadise dayandırılır: 'Benden sonra bana yüz çevirmeyin.' Sahâbeden biri, 'Ey Allah'ın Resûlü! Size nasıl yüz çevirilir?' deyince, şu cevabı verir: 'Adım bir yerde anılır da bana salât getirilmezse bu bana yüz çevirmektir.' Ancak bu rivayet, isnadı bakımından zayıf görülmüştür. Bu anlamı taşıyan daha güvenilir hadis ise şu şekildedir: 'Bana anıldığı hâlde bana salavat getirmeyen kimse, gerçek cimridir.' Bu hadis, hasen-sahih ve garîb olarak nitelendirilmiştir."

Sonuç olarak, yukarıda zikredilen örnekler bir kusur değil; ilmî usul açısından dikkat çekilmesi gereken noktalardır. Bu tür kullanımlar, eserin değerinden ya da müellifin ilmî makamından bir şey eksiltmez. Sadece, hadisle istidlâl ederken, sıhhat derecesi daha sağlam olan rivayetlerin tercih edilmesinin, fıkıh usûlü açısından daha ihtiyatlı bir yol olduğu hatırlatılmış olur. Allah hepsine rahmet eylesin.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERḤU TELḪÎŞİ'L-CÂMİʿİ'L-KEBÎR

GİRİŞ

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

Ancak O'ndan yardım dileriz. Rabbimiz! Katından bize rahmet ihsan et ve işimizde bize doğru ve isabetli bir yol göster. Rabbimiz! Nurumuzu tamamla, bizi bağışla; şüphesiz ki Sen her şeye gücü yetensin. Hamd, yalnızca Allah'a mahsustur. Selâm ise O'nun seçkin kıldığı kullarına; bilhassa Efendimiz Muhammed Mustafâ'ya, razı olunan ehl-i beytine, seçilmiş sahâbelerine ve güzelce onlara tâbî olanlara, bugüne değin yaşamış ve bundan sonra da yaşayacak olan ümmetin âlimlerine olsun.

Bilindiği üzere, milletin büyükleri ve ümmetin âlimleri arasında besmeleyi, sözlerinin hazinelerinin anahtarı; hamdeleyi ise burhanlarının derinliklerini aydınlatan bir kandil kılmak şeklinde bir usul yerleşmiştir. Bu tercih ya Kur'ân-ı Kerîm'in Fâtiha suresine ittibâen yahut 'Besmele ile başlamayan her iş, bereketsiz ve sonuçsuzdur'[129] şeklinde başlayan iki hadis-i şeriften ilham alınarak yapılmıştır. Öyle ki, telifin sıhhat şartlarından birinin, hamdin eser muhtevasını kapsayacak şekilde zikredilmesi olduğunu ifade etmişlerdir. Bu da yaygın kabul gören bir şarttır. Veya bağlamın gereği aksi bir durum olmadıkça hamdin terk edilmesi, belâgat ve irfan erbabı nezdinde neredeyse imkânsız görülmüştür. Zira bir esere konusuyla ilgili ifadeler kullanarak güzel bir üslûpla başlamak, yani "Berâat-i istihlâl" adı verilen sanat, metnin tutarlılığı açısından önemli bir unsurdur.

Bu nedenle müellif, bu ulvî kaideyi benimsemiş; sayılamayacak kadar çok nimet arasında, bu fikirlerin açık ve net bir biçimde telif edilmesi nimetini hamd gerektiren bir durum olarak kabul etmiştir. Zira dine dair fıkhî meselelerin incelenmesi gibi yüce bir nimetin varlığı, diğer nimetler arasında mümtaz bir yere sahiptir. Bundan dolayı, hamdin bu makamda dile getirilişi, tüm nimetlerin anılmasını da içkin bir anlam taşır.

Müellif, "Dinde derin anlayış (fıkıh) lütfettiği için Allah'a hamd ederim." demiştir. Bu hamd ifadesinde, ele alınan yeni çalışmaya işaret eden bir üslup seçilmiştir;

[129] Ebu Davud, 4840.

zira bu, içinde bulunulan halin bir gereğidir. Bu hamd, Allah Teâlâ'nın kadîm kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm'in başlangıcındaki hamdele ifadesinden farklıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan fiilin mâzi (geçmiş zaman) kipinde olması, Allah'ın nimetlerinin kesinliği ve sürekliliğine vurgu yapmaktadır. Ancak burada tercih edilen muzâri (şimdiki zaman) kipi, nimetlerin yenilenme ve süreklilik arz etme durumuna işaret etmektedir.

Bununla birlikte, hamd ifadesinde fiilin nesnesinin başa alınmaması da dikkat çekicidir. Bu tercih, İslam'ın zahirî hükümlerine göre insanlara teşekkür etmenin meşruiyetine dair bir inceliği yansıtır. Nitekim aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "İnsanlara teşekkür etmeyen, Allah'a da teşekkür etmiş sayılmaz."[130] buyurmuştur.

Eğer nesneyi fiilden önce getirmiş olsaydı – ki bu, bazı nüshalarda bu şekilde yer almıştır – bu, meselenin hakikatine uygun bir ifade biçimi olurdu. Nitekim Allah Teâlâ'nın şu buyruğu, "Mülk yalnızca O'nundur, hamd da yalnızca O'na aittir' (Tegâbün, 1) buna örnek teşkil eder.

Allah Teâlâ'ya hamd etmek; O'nun büyüklüğünü, azametini ve üstünlüğünü ifade eden sıfatlarıyla, yarattığı düzen ve varlıklar üzerinden görülen eşsiz güzellik ve mükemmellik özellikleriyle, eksiksizliğini, kusursuzluğunu ve mutlak mükemmelliğini ifade eden sıfatlarıyla tanıtmak manası taşır. Bu kavram, Allah'ın azamet dolu isimleriyle yapılan övgüyü; bol ve bereketli nimetleri için sunulan şükrü; övgüye layık hükümleri karşısında gösterilen rızayı ve her biri eşsiz bir güzellik taşıyan fiillerine yönelik methi kuşatan derin ve kapsamlı bir anlam ifade eder. Çünkü kemal sıfatları, zati ve fiili sıfatlarından daha şümullüdür; zira bu şekilde Allah'ı tanımak ve tanıtmak, dil ile yapılan zikir ve tesbihattan; kalpte hissedilen iman ve teslimiyetten davranışlarda ortaya konan itaat, ibadet ve güzel ahlaktan daha kapsamlı ve genel bir nitelik arz eder.

İsm-i Celâl'in (Lafzatullah) hakikati hakkında mütehassıs araştırmacıların tercih ettiği görüşe göre "Allah" lafzı, O'nun zâtını, yüceliğini, aşkınlığını ve tüm sıfatlarını kapsayan mutlak ilahilik vasfını ifade eden, yalnızca O'na özgü bir isimdir. Bu vasıf, Allah'ın tüm esmâ-i hüsnâsını (en güzel isimler), sıfat-ı ulyâsını (en yüce sıfatlar) ve bu isimlerle ilgili tüm üstün anlamları kapsayan bir ilahilik özelliği taşır. Bu isim, yalnızca Allah Teâlâ'nın zâtında vücut bulabilen bu kapsamlı nitelikler nedeniyle, zamanla sadece O'na özgü bir özel isim haline gelmiştir.

[130] Tirmizî, *Birr*, 35.

Bu bağlamda "Allah" lafzı diğer tüm esmâ-i hüsnâyı (Allah'ın güzel isimlerini) kapsar, ancak diğer sıfatlar "Allah" lafzını açıklamak veya sınırlamak için kullanılamaz. Yani diğer isimler "Allah" lafzını tam olarak ifade edemez. Ayrıca, bu isim, tevhid kelimesinin (lâ ilâhe illallah) iman için temel bir alameti olmuştur. Bu bağlamda bu isim, hiçbir dilde başka bir varlık için kullanılmamıştır.

***

Fıkıh kelimesi, lügatte "anlama" veya "kavrama" anlamına gelir.[131] Terim olarak ise 'gizli bir anlamın keşfedilmesi ve kavranması' şeklinde tanımlanır.[132] Bu, bilinen bir bilgiden hareketle bilinmeyen bir bilgiye ulaşmayı ifade eden şu tanıma işaret eder: 'Bilinenden meçhule ulaşma.' Yani, duyum ve hislerin ardından gelen derin bir akıl yürütme ve idraktir.

Zamanla fıkıh terimi, şer'î hükümlere (ahkâm-ı şer'iyye) özgü bir anlam kazanmıştır.[133] Bu hükümler, itikadî (i'tikâdiyyât), ahlâkî (hulkiyyât) ve amelî (fer'iyyât) meselelerin tamamını kapsar. Bu bağlamda İmam-ı Azam Ebû Hanîfe *radıyallahu anh*, fıkhı, "Nefsin lehine ve aleyhine olanları bilmesi." şeklinde tanımlamıştır.[134] Burada kasıt, kişinin kendisine fayda sağlayan ve zarar veren hususları bilmesidir.

Fıkıh kavramı, bu geniş tanımından sonra üçüncü bir aşamada yalnızca fer'iyyât (amelî meseleler) ile sınırlandırılmış ve daha dar bir kapsamda kullanılmaya başlanmıştır.

Fıkıh, terim olarak, "fer'î (amelî) şer'î hükümlerin, tafsîlî delillerine dayanarak bilinmesi" şeklinde tanımlanmıştır.[135] Bu tanımla, kapsam dışında bırakılanlar arasında, akâid alanına giren konular yer alır ki bu alana 'el-fıkhu'l-ekber' (büyük fıkıh) adı verilir ve bu da 'usûlü'd-dîn' (inanç esasları ilmi) olarak bilinir. Yine kapsam dışı kalanlar arasında ahlâkî hükümler bulunmaktadır ki bunlar da 'ilmü'l-ahlâk ve'l-âdâb' (ahlâk ve görgü kuralları ilmi) adıyla anılır.

---

[131] Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehẕîbü'l-luġa,* 5/263; Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, Muhtârü's-sıhâh, s. 242.
[132] Şerif el-Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, s. 168.
[133] Kefevî, *el-Külliyat*, s. 690.
[134] Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali es-Siğnâkī, *el-Kâfî fî şerḥi Uṣûli'l-Pezdevî*, 1/144.
[135] Hısnî, *el-Ḳavâʿid,* 1/186.

Bu noktada iki yorum ortaya konmuştur: Birinci yoruma göre, metinde kastedilen anlam, İmam Ebû Hanîfe'nin tanımından elde edilen daha kapsamlı fıkıh anlayışıdır. Çünkü metinde zikredilen faziletler, bu üç ilim dalının (akaid, ahlak ve amelî fıkıh) tamamının ortak semeresi olarak görülmektedir. Diğer yoruma göre ise, eserde esas alınan anlam, fıkhın üçüncü ve dar anlamıdır ki bu da yalnızca fer'î meselelerle ilgili olan ve klasik fıkıh literatüründe esas kabul edilen tanımdır. Zira hangi anlam kastedilirse edilsin, eserin başındaki istihlâlî (girişsel) uygunluk bu yorum lehine daha güçlüdür. Dolayısıyla bu yorumu esas almak daha yerinde görünmektedir.

Öte yandan, "din" kelimesi lügat bakımından birden çok anlama gelir; bunlar arasında 'itaat', 'karşılık/ceza' ve benzeri anlamlar yer alır.[136] Fakat burada söz konusu kelime ile dinin şer'î (terimsel) anlamı kastedilmiştir. Yani, akıl sahiplerini dünya hayatının düzenini sağlayacak ve âhirette kurtuluşa erdirecek olana sevk eden ilâhî bir nizamdır din.[137] Bu da, ilim ve amelin tamamlayıcı unsurlarını bir araya getirmesi sebebiyledir. Başka bir ifadeyle, din, insan nefsinin hem nazarî (el-kuvve'l-'ilmiyye) hem de amelî (el-kuvve'l-'ameliyye) kuvve veya potansiyellerini tekâmüle ulaştırmayı hedefler. Dolayısıyla, din kavramının anlamında amelin (pratik yönün) esaslı bir yeri olduğu açıktır.

Fıkıh kavramında amelin yer alıp almadığı meselesine gelince; İmam Fahrü'l-İslâm[138] radıyallahu anh ve onun yolundan gidenler, fıkhın kemal mertebesine ulaşabilmesi için amel unsurunu da tanımın bir parçası olarak görmüşlerdir. Bu yaklaşım doğrudur. Zira sadece bilgiye sahip olmak, nifakla bir arada bulunabilir; fakat gerçek fıkıh ile nifak bir arada bulunmaz. Bu bağlamda Hz. Ömer radıyallahu anh, "İlim sahibi münafıktan Allah'a sığınırım."[139] demiştir.

Münafık, 'dili bilen fakat kalbi cahil olan kimse' şeklinde tanımlanmıştır. Tanımın esasına gelince, bu, Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem'in, "İki özellik

[136] Neşvân el-Himyerî, *Şemsü'l-ʿUlûm ve Devâʾü Kelâmi'l-ʿArab mine'l-Külûm ve Saḥîḥu't-Teʾlîf ve'l-Emân mine't-Taḥrîf,* 4/2208; Kürâunneml, *el-Münecced (fi'l-luġa),* 2/202.
[137] İmam el-Kefevî rahimehullah da buna yakın bir şekilde dini şöyle tanımlamıştır: "Din, akıl sahiplerini kendi iradeleriyle ve övgüye layık bir tercihle, zatı itibarıyla hayır olan şeye yönelten ilâhî bir düzenlemedir. Bu hayır ister kalben olsun ister bedenle; ister inanç ve bilgi gibi gönülle ilgili, isterse namaz gibi bedensel bir fiil olsun, hepsini kapsar."
[138] Hanefî fakihi ve Hanefî fıkıh usulü müellifi Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089).
[139] Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Ḳurʾân,* 5/443.

vardır ki münafıkta bir araya gelmez: Güzel ahlak ve dinde fıkıh sahibi olmak."[140] şeklindeki hadisine dayanır.

Şayet denilirse ki: 'Bu iki niteliğin birlikte bulunmaması, fıkhın tek başına münafıkta gerçekleşmesini imkânsız kılmaz mı?' Deriz ki: Bu ifadenin –Allah en iyisini bilir ya– anlamı, her iki niteliğin de münafıklıkla bağdaşmadığıdır. Lafzen ise, Hz. Peygamber'in 've fıkıh da yoktur' buyruğundaki "لا (lâ)" edatının her iki unsur için de tekrar edilmesi, bu yorumu destekler. Bu, 'Bir günahkâra da, bir inkârcıya da itaat etme' sözündeki kullanım gibidir.

Mana bakımından ise, münafığın sağlam bir itikadı bulunmadığından kalbinde gerçek anlamda fıkıh yer etmez; mesele de budur zaten. Yine münafıklığın alametleri arasında hadislerde belirtilen yalan, emanete hıyanet ve benzeri sıfatlar bulunduğundan, bu kişide 'güzel bir ahlak ve hal' de söz konusu olamaz.

Ayrıca hadiste geçen 'في الدين (fıkh fi'd-dîn)' ifadesindeki 'في (fî)' harfi, zannedildiği gibi zarfiyet (yer bildirimi) anlamında değil, bağlantı (taalluk) bildiren bir edattır. Tıpkı Kur'ân-ı Kerîm'de geçen, 'Dinde derinlemesine bilgi sahibi olsunlar ve kavimlerini uyarsınlar' (Tevbe, 122) âyet-i kerimesinde olduğu gibi.

Buradaki "dinde fıkıh sahibi olmak" ifadesiyle, fıkhın hangi anlamda kullanıldığına bağlı olarak yukarıda geçen ilâhî kanunlar (el-vad'u'l-ilâhî) kapsamındaki hükümlerin ya mutlak olarak yahut sadece fer'î hükümlere dair bilgisine sahip olunması kastedilir. Dolayısıyla fıkhın bu anlamlarından birini kastetmek, ancak onun dinle bir ilişki (taalluk) kazanmasından sonra mümkündür; öncesinde değil. Aksi halde bu kullanım lüzumsuz olur. Tıpkı "Allah'ın hitabıyla hükmün tanımlanması" ifadesinde olduğu gibi; burada da 'şer'î' kaydı, tanımın sonradan kazanılan belirleyici bir niteliği olup, lüzumsuz bir tekrar değildir.

Sonrasında müellif, fıkhı on ayrı nitelikle vasıflandırmış; bu niteliklerin her biri, ya fıkhın nihai gayesini ya da onun birey ve toplum için sağladığı faydayı ortaya koymakta, böylece kişinin bütün dikkat ve gayretini bu ilmi öğrenmeye yönlendirmesini teşvik etmektedir.

[140] Tirmizî, "İlim", 19.

İlk olarak, "Fıkıh, Allah ile kulları arasındaki sağlam bir bağdır." demiştir. Burada, fıkıh için kullanılan bu ifade, hadiste Kur'ân hakkında geçen vasfa benzer bir şekilde tasvir edilmiştir. Zira şer'î hükümler Kur'ân'dan müstefaddır; dolayısıyla fıkıh da onun bir yansımasıdır. Buradaki benzetmenin yönü şudur: Nasıl ki kopması mümkün olmayan sağlam bir ipten tutunan kimse, nihai hedefine ulaşma yolunda engel tanımazsa; aynı şekilde, Kur'ân'a uygun şekilde amel eden ve fıkhı esas alan kimse de yüce maksada, yani Allah katında "en yüce dostlarla beraber olma" mertebesine erişir. Bu, hem dünyada müjdelenen saadettir hem de ahiretteki yüce kurtuluşun bir habercisidir. Nitekim Yûnus Sûresi'nde şöyle buyrulmuştur: "İman edip de takvâ sahibi olanlara, dünya hayatında da, âhirette de müjde vardır. Allah'ın sözlerinde asla değişiklik yoktur. İşte bu, en büyük kurtuluştur." (Yûnus, 63–64)

Ardından fıkhın faziletine dikkat çeker: "Fıkıh, şehirde veya çölde yaşayan herkes için üstün bir fazilettir." Bu ifade, Kur'ân'da Davud ve Süleyman peygamberlere verilen ilimle ilgili ayetlerin sonunda geçen, "İşte bu, apaçık bir fazilettir." (Neml, 16) söze matuftur. Buradaki fazilet, "diğer tüm lütufların ötesinde bir ihsan" anlamındadır.[141] Yani fıkıh ilmi, insana bahşedilen diğer tüm ilim ve lütuflara üstün kılınmıştır. Zira bu ilimle amel edilmesi, hem dünya nizamının sağlanmasının hem de ahirette kurtuluşun temel şartıdır. Ayetin mutlak ifade tarzı da bu faziletin kapsamlı ve evrensel olduğunu göstermektedir.

***

Öte yandan "el-Mubîn" (apaçık) kelimesi, içinde bulunduğu bağlam (siyâk) itibarıyla fazlalığı ve üstünlüğü ifade eden açık bir niteliktir.[142] Zira "ebâne" fiili, Arap dilinde hem geçişli hem geçişsiz kullanılabilir; dolayısıyla bu kullanım, dinleyenin zihnini her türlü anlam ihtimaline açık bırakır. Burada "hâdir" ile kastedilen şehirlerde yaşayan yerleşik halktır (ehlu'l-meder), "bâdî" ile ise göçebe veya bedevî hayatı sürenler (ehlu'l-veber) kastedilmektedir. Bu iki grup, yani bütün insanlar kastedilmiş olsa da, daha önce de geçtiği gibi, bu ilimden fiilen yararlananlar, onu öğrenip onunla amel edenlerdir.

Fıkhın bir diğer vasfı da, onun "şanlı peygamberlerin mirası" oluşudur. Nitekim Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz ki

[141] İbn Mâlik et-Tâî, *el-Elfâẓü'l-muḫtelife fi'l-meʿâni'l-müʾtelife,* s. 218.
[142] İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam*, 10/506.

peygamberler ne dinar ne dirhem miras bırakmışlardır; onların bıraktığı miras ilimdir. Kim o ilmi alırsa büyük bir nasip elde etmiş olur."[143] Bu hadiste, ilim, vefat edenin geride bıraktığı maddî mirasa benzetilmiştir; çünkü o da tıpkı mal gibi, sahibi öldükten sonra geride kalır ve başkalarına fayda sağlar.

Ayrıca rivayette "nebi" ve "resûl" kavramlarının bir arada zikredilmesi, bu mirasın değerini yüceltme ve ona azamî bir önem atfetme amacı taşır. "Nebi", Allah'tan haber getiren kimsedir ve bu yönüyle, kendisine bir kitap inen veya önceki bir kitapla davetle görevlendirilen herkesi kapsar. "Resûl" ise, ilk defa gönderilen veya özel bir görevle tebliğe memur kılınan nebidir. Eğer bu gönderme, mücadele ve zorlamayı da içeren bir görevle birlikte olmuşsa — ki bu, "azim sahibi resûller"in (ülü'l-azm) vasfıdır — o zaman bu resûl, en yüksek dereceye ulaşmış olur. İşte bu hususa, muhakkik âlimler açıkça işaret etmiştir.

"el-Emcâd" ise "mâcid" veya "mecîd" kelimesinin çoğuludur; tıpkı "ensâr" kelimesi gibi. "Mecd" ise örfe göre, davranışların yüceliğine işaret eden bir isimdir.[144]

Raşid ve cömert halifelerin şiarı (ayırıcı vasfı) olarak zikredilen ilim, kapsamlı bir giysiye (libâs) benzetilmiştir. Bu benzetmede, ilim onların bedenlerine yakın ve onları çepeçevre kuşatan bir nitelik olarak tasavvur edilmiştir. Zira sahip oldukları ilim o kadar büyüktür ki, adeta bir giysi gibi onları tamamen kuşatmakta, bedenlerine ve hatta kıllarına kadar ulaşmaktadır. Bu yüzden, dış giysi olan "disâr" (örtü, palto) yerine, bedene doğrudan temas eden iç giysi anlamındaki "şiʿâr" ile benzetme yapılmıştır. Çünkü ilim, dıştan ziyade içsel bir meleke, yani ruhun bir niteliği olduğundan, batına (iç dünyaya) daha uygun düşmektedir.

Bununla birlikte, burada geçen "şiar" kelimesiyle yalnızca kıyafet değil, daha genel anlamda "özgün vasıf" da kastedilmiş olabilir. Bu durumda mecaz yoluyla, "bir kişiyi diğerlerinden ayıran ve onun tabiatına nüfuz eden nitelik" anlamı öne çıkar; tıpkı giysinin vücuda tam anlamıyla temas etmesi gibi.

"Hulefâ", ya "halîf" kelimesinin çoğulu olup "sultân" (yetki sahibi yönetici) anlamındadır[145], ya da "halîfe" kelimesinin çoğuludur ki bu da "başkasının yerine

[143] Buhari, İlm, 10; Ebû Davut, İlm, 1; Tirmizi, İlm,19.
[144] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 3/395.
[145] Cevherî, *Tâcü'l-luġa,* 4/1356.

geçen, onu temsil eden kişi" demektir.[146] Anlam bakımından eril olduğu için çoğulu "hulefâ" şeklinde gelmiştir; yoksa şekil bakımından dişil kalıba göre çekimlenip "halâif" (tıpkı "kerâim" gibi) olması beklenirdi.[147]

"Raşid Halifeler" ifadesi mutlak olarak kullanıldığında, genellikle dört büyük halife olan Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali radıyallahu anhum kastedilir. Çünkü onlar, bu ümmetin en hayırlı döneminde yaşamış, ümmetin en hayırlı şahsiyetleridir. Nitekim Hz. Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem, "Benim içinde bulunduğum nesil, en hayırlı nesildir."[148] buyurmuştur.

Eğer, "Bu durum Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın, 'Ümmetimin misali yağmura benzer; evvelinin mi hayırlı yoksa sonunun mu hayırlı olduğu bilinmez'[149] sözleriyle çelişmez mi?" dersen, ben de derim ki: Evet, bu mümkündür; çünkü iki asrın birbirine üstünlüğü, belli bir yönden ele alındığında, bu durum onların bazı fertlerinin aksine bir fazilet taşımasını engellemez. Nitekim erkek cinsinin, Allah'ın onları kadınlar üzerine kıldığı "kavvâm"lık sebebiyle üstünlüğe sahip olması, bazı kadın fertlerinin kimi erkeklerden, hatta çoğundan daha faziletli olmasına engel değildir. Dolayısıyla bir asrın faziletli kılınması, o dönemdeki sahâbenin üstünlüğü bakımından düşünülebilir. Zira Resûlullah aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın, "Onlardan biri bir avuç (infak etse), sizden birinin Uhud Dağı kadar altın infak etmesine denk olmaz"[150] hadisi bunu ortaya koymaktadır.

Buna mukabil tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinin fazileti, sahâbeye olan yakınlıkları sebebiyle değerlendirilmiştir. Bu asırların diğerlerinden üstün kılınması ise, o dönemlerdeki bozguncuların daha azgın olması yahut mutlak anlamda bazı yönlerden üstünlük taşımalarıyla açıklanabilir. Meselâ gayba iman hususunda ya da dinlerinde "kor ateşi elinde tutan kimse" gibi sabırla sebat etmeleri bakımından böyle bir fazilet söz konusudur. Ayrıca, vahyin nüzûlünü bizzat görenlerin bazı günahlarının, sonraki nesillere göre bir tür hasene (iyilik) sayılabilmesi de bu bağlamda zikredilmiştir. Nitekim rivayet edilmiştir ki, "Ebrârın (iyi kulların) haseneleri, mukarrebînin (Allah'a en yakın kulların) nezdinde seyyie sayılır."[151]

---

[146] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 9/89.
[147] Ebü'l-Bekā el-Kefevî, *el-Külliyyât,* s. 427.
[148] Buhârî, "Feżâʾil", 1.
[149] Tirmizi.
[150] Buhari.
[151] Kurtubî, 1/309.

el-Ecvâd: Cömert kimseler demektir;[152] *cûd* kökünden türemiş olup "cömert" anlamına gelen *cevâd* kelimesinin çoğuludur. Bazı dilcilerce, "iyi ve seçkin olan" manasına gelen *ceyyid* kelimesinin çoğulu şeklinde de değerlendirilmiştir.[153]

el-Ḥucce ed-Dâmiga: Sapma ve ilhâd ehline karşı "kesin delil" anlamındadır. Buradaki *ḥucce*, galebeye vesile olan şey demektir ve buradaki niteleme, "damâğa ulaşan şecce" (*şecce dâmiga*) ifadesinden mecazen alınmıştır. *Şecce dâmiga*, kafatasını yararak beyne ulaşan darbe demektir. Buradaki ilişki, bir "teşbîh-i tebeʻî"dir: Delilin karşı tarafı susturup aciz bırakması, ölümcül bir darbeyle beyni parçalamaya benzetilmiştir. Aynı zamanda bu kullanım, mecâz-ı mürsel kabilindendir; zira "damg" (beyni parçalayan darbe), sonuçta doğurduğu "helâk" sebebiyle güçlü bir kahrın ifadesi olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla "ḥucce dâmiga" tabiri, "kahredici ve helâk edici delil" anlamına gelmektedir; bu ise delilin tartışmada en üstün ve nihai hüccet oluşunu pekiştirmek içindir.

ez-Zayğ: Mutlak olarak meyil ve sapma demektir.

el-İlhâd: Haktan yüz çevirmek, eğrilmek anlamına gelir. Burada önce genel olan (zayğ) zikredilmiş, ardından daha özel ve daha şiddetli olan (ilhâd) belirtilmiştir. Bu da ifadenin vurgusunu artırmak içindir. Nitekim "iki ilim, tek bir ilimden daha etkili ve daha çarpıcıdır" denilmiştir.

el-Muhacce ed-Dâʿiye ilâ'l-Ḥakk ve'r-Reşâd: "Hakka ve doğru yola çağıran açık yol" demektir. *Muhacce*, apaçık yol, işlenmiş ve belirgin ana cadde demektir. Bu yolun "cadde" diye anılması, yolcular üzerinde baskın olması ve onları kendine çekmesindendir. Bu sebeple ona *sırât* da denmiştir. Ayrıca "lokma"ya da benzetilmiştir; zira sanki yolcuları içine çeker ve yutar gibidir. Bundan dolayı yol, sahibinin sıfatıyla nitelenerek mecazen "davet eden" diye vasıflandırılmıştır. Allah Teâlâ, "Şüphesiz bu Kur'ân, en doğru yola hidayet eder" (İsrâ, 9) buyurmuştur. Gerçekte davet eden, o yolu ortaya koyan yani *şâriʿ*'dir. Nitekim Allah Teâlâ, "Allah, selâmet yurduna çağırır" (Yûnus, 25) buyurmuştur.

---

[152] Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yaʻkûb el-Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415), el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, Beyrut: Müessesetü'r-Resâle, 8. bs., 1426/2005, s. 275.

[153] İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-Muḥîṭ,* c. 7, s. 528; Ebû Bişr el-Yemân b. Ebî'l-Yemân el-Bandeneccî, *et-Takfiyye fi'l-luġa,* thk. Halîl İbrâhîm el-Atiyye, Bağdat: Cümhûriyyetü'l-Irâk, Vizâretü'l-Evkâf, İhyâʾü't-Türâsi'l-İslâmî, Matbaʿatü'l-ʿÂnî, 1976, s. 330.

el-Ḥakk: Sabit olan, değişmeyen şeydir. *Ḥakka* fiili, "sabit oldu" demektir. Buna göre hak, doğruluk ve sabitliğiyle inkârı caiz olmayan mutlak gerçektir.[154]

er-Reşâd: Hidayete sebatla bağlı kalma, doğru yol üzere kararlılık göstermedir.[155]

"Bâkî olan şeriat, Yevmü't-tenâd'a (çağrışma gününe) kadar devam edecektir." Burada *şeriat*, "açık ve berrak kaynak" mânasındadır[156]; çünkü nasıl ki susuzluktan bitap düşenler pınarın serin suyuna yönelirse, aynı şekilde ilim ve hikmet susuzları da onun hükümlerinden kana kana içmeye yönelir. İşte bu benzetme ve adlandırma bu sebeple yapılmıştır. Onun bâkî oluşu ise, Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın şeriatı olması, yani son peygamberin getirdiği hükümlerin hiçbir şekilde neshe uğramamasıyla açıklanır.

Yevmü't-tenâd kıyamet günüdür; çünkü o gün insanlar birbirine seslenir ve nida ederler. Nitekim Allah Teâlâ, "(Cennetlikler cehennemliklere) seslenir" (A'râf, 44) buyurmuştur. Yine, "O gün çağıran kişi çağıracaktır" (Kāf, 41) buyurmuştur. Bazı âlimler ise kelimeyi *tenâd* şeklinde değil, aslında "te-neddüd"ün (*nedde* kökünden: kaçmak, uzaklaşmak) kalb edilmiş şekli olarak anlamışlardır. Bu durumda mânası, "insanların birbirinden kaçış günü" olur. Nitekim Allah Teâlâ, "O gün kişi kardeşinden kaçar" (Abese, 34) buyurmuştur.

"**el-Ẕerîʿa el-vâḳıya li'l-ervâḥ ve'l-ecsâd**" (ruhları ve bedenleri koruyan vesile) ifadesinde *zerîa*, "vasıta ve vesile" demektir; *vikâye* ise "korumak ve muhafaza etmek"tir. *Rûh* ise, hisseden, hareket eden ve idrak eden latîf cevherdir.[157]

Cesed, bir bakıma ruhun kabuğu ve zarfı gibidir.[158] Onun korunması (vikâyesi) ile kastedilen ise, şeriatın hükümlerine riayet edildiği takdirde, insanların hem dünya hayatlarına dair hem de âhiretlerine dair afet ve tehlikelerin kendilerinden uzak tutulmasıdır.[159]

---

[154] Ebû Hilâl el-Askerî, *Muʿcemü'l-furûḳi'l-luġaviyye,* s. 193; bk. el-Kâhirî); Münavi, *et-Tavḳīf ʿalâ mühimmâti't-taʿârîf,* s. 143.
[155] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-luġa*, thk. Ramzî Munîr Buʿlabkî, Beyrut: Dârü'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 1. bs., 1987, c. 2, s. 629.
[156] Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ*, c. 3, s. 1236; bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, c. 8, s. 175.
[157] Askerî, *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, s. 103.
[158] İbn Fâris, *Muʿcemu Maḳāyîsi'l-Luġa*, c. 3, s. 338.
[159] Ezdî, *Cemheretü'l-luġa*, c. 2, s. 756; bk. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, c. 7, s. 124.

Ṭarîḳatü'l-muṣlâ (en yüce yol), zulüm ve fesattan korunmada sığınılacak yegâne yoldur. *Ṭarîka* kelimesi, "mezhep ve gidişat" mânasında olup burada benzetme veya istiare yoluyla kullanılmıştır.[160] *Muṣlâ,* "emsel"in müennesidir ve "en faziletli, en üstün" demektir.[161] Kur'ân-ı Kerîm'deki, "Onların en doğru yolu benimseyeni" (Tâhâ, 104) ifadesinde olduğu gibi, *ṭarîka* kelimesi bazen "akıl ve rey" anlamında da kullanılmıştır. Burada ise ilk anlam daha uygun düşmektedir; zira hüsn ve kubh (iyi ve kötü) meselesi şer'îdir.[162] Akıl, bunları mutlak manada bilmekte yeterli değildir; şer'î hüküm ise tek başına kâfidir. Çünkü dinin özü, hidayet ve sünnete tabi olmak, heva ve bid'atten uzak durmaktır.[163]

Zira bid'at ve hevâ, insanı iki yöne sevk eder: Bunlardan biri, *bağy* (haddi aşmak), ki bu, gazab kuvvetinin taşkınlığından doğar. Diğeri ise *fesad* (bozulma), ki bu da şehvet kuvvetinin taşkınlığından meydana gelir. Şeriat olmaksızın –ya da ona ulaşmadan önce– bunlardan korunmaya imkân yoktur. Dolayısıyla zulüm ve fesada karşı yegâne sığınak, ancak şeriatın kendisidir.

Bir kimse rızkını ondan daha aşağı bir yerde bulsa da, "Kelâm ilminde belirlenmiş değil midir ki, nakil akılla çatıştığında asıl takip edilmesi gereken akıldır? Zira akıl, naklin kaynağına ulaşmada asıl unsur ve onun doğruluğunu bilmede bir alettir" (ظ/3أ) dersen, şöyle derim: Evet, bu doğrudur; fakat iki şartla. Birincisi, naklin sübût veya delalet bakımından zannî olması gerekir. Aksi halde şeriatla kesinleşmiş

---

[160] Himyerî, *Şemsü'l-ʿUlûm*, c. 6, s. 3368.

[161] Ezherî, *Tehẕîbü'l-Luġa*, c. 15, s. 72.

[162] Veliyyüddîn Ebû Zurʿa Ahmed b. Abdirrahîm el-Irâkî, *el-Gaytsu'l-Hâmiʿ Şerḥu Cemʿi'l-Cevâmiʿ*, thk. Muhammed Tâmir Hicâzî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. bs., 1425/2004, s. 32; bk. Ebû'l-Bekâ Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Alî el-Fütûhî (İbnü'n-Neccâr el-Ḥanbelî), *Şerḥu'l-Kevkebi'l-Munîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî – Nezîh Hammâd, Riyad: Mektebetü'l-ʿUbaykân, 1. bs., 1418/1997, c. 1, s. 300.

[163] Bu görüş, Mu'tezile ve onlara muvafakat edenlerin sözlerinin aksine, hak olan görüştür. Bedreddîn ez-Zerkeşî (rahimehullah) şöyle demiştir: Mu'tezile, "Hüsn ve kubh aklîdir; akıl, fiilin değerini şer'e muhtaç olmaksızın idrak edebilir. Bu ya fiilin zatından, ya hükümlerine dönen bir sıfattan, yahut çeşitli yön ve itibarlar sebebiyle böyledir" demişlerdir. Ehl-i sünnet ise, "Hüsn ve kubh şer'îdir. Yani bir fiile övgü veya yergi yönelmesi, yahut onun için sevap veya azap vaad edilmesi, ancak şer'î delil ile bilinir; aklın buna tek başına hükmetmesi mümkün değildir" demiştir (Zerkeşî, *Teşnîfü'l-Mesâmiʿ bi-Cemʿi'l-Cevâmiʿ*, c. 1, s. 141). Bu hususta Kur'ân âyetleri ve sahih hadisler açık biçimde Allah Teâlâ'ya ve Resûlü aleyhi's-salâtü ve's-selâm'a itaat etmeyi emretmiş; dinin yalnızca Allah'a tahsisini ve Hz. Peygamber'in yolunun titizlikle izlenmesini vurgulamıştır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "De ki: Allah'a itaat edin, Peygamber'e de itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse, ona yüklenen sadece kendi sorumluluğudur; size yüklenen de kendi sorumluluğunuzdur. Ona itaat ederseniz, hidayete erersiniz. Peygamberin üzerine düşen ise ancak apaçık tebliğdir." (Nûr, 54). Yine Allah Teâlâ, "Peygamber size ne verdiyse onu alın, sizi neden men ettiyse ondan sakının" (Haşr, 7) buyurmuştur. Yine şöyle buyurmuştur: "Peygamber'in emrine muhalefet edenler, başlarına bir fitne gelmesinden veya kendilerine elem verici bir azap isabet etmesinden sakınsınlar" (Nûr, 63). Yine buyurmuştur: "Her kim, kendisine hidayet apaçık belli olduktan sonra Peygamber'e muhalefet eder ve müminlerin yolundan başkasına uymaya kalkarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir" (Nisâ, 115). Detaylı açıklamalar için bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*, c. 6, s. 82.

akıl, kendi hükmünü iptal etmiş olur ve buna itibar edilmez; tıpkı aklî delillerin şer'î naslara muhalefet ettiği durumlarda olduğu gibi. İkincisi, meselenin aklın idrak sınırına girebilir nitelikte olması gerekir. Eğer aklın kavrama sahasının dışında ise, akıl anlaşılır (sınırlı) olandır, şeriat ise mutlak surette uyulması ve kabul edilmesi gerekendir.

el-ʿUrvetü'l-vüṣḳā, yani "hiçbir şekilde kopmayacak olan sağlam kulp" kıyamete kadar bakîdir. Nitekim *urvetü'l-kûz*, testinin elde tutulan sapıdır. *Vüṣḳā*, "evsaku" kelimesinin müennesi olup, sağlamlığı ve kopmazlığı ifade eder. *infiṣâm*, ayrılmaksızın kırılmadır. Burada özellikle "fâ" harfiyle zikredilen *infisâm*, sesli (mechûr) ve şiddetli harflerden oluştuğundan, parçalanmanın kopmaya varmayan hâlini belirtmek için kullanılmıştır. Eğer onda bile kırılma söz konusu değilse, ötesinde zaten hiç söz konusu olamaz. Burada da fıkıh buna benzetilmiştir; tıpkı Allah Teâlâ'nın, "Kim tağutu inkâr edip Allah'a iman ederse, muhakkak ki kopması olmayan sağlam kulpa sarılmıştır" (Bakara, 256) ayetinde dini *urvetü'l-vüṣḳā*ya benzetmesi gibi. Buradaki din, aynı ayette geçen "Dinde zorlama yoktur" ifadesindeki dindir; yani neshe uğramayan, baki kalan dindir. Bu sebeple "kopma yoktur" ifadesi "ebedü'l-âbâd" (ebediyetlerin ebedi) şeklinde pekiştirilmiştir. Çünkü "ebed" kelimesi bazen uzun bir süre için de kullanılabilir; bu ihtimali bertaraf etmek için "ebedü'l-âbâd" denilmiş ve böylece mutlak ebediyet kastedilmiştir. Bu, Arap belagatında kullanılan pekiştirme yollarındandır. Nitekim "şi'ru şâʿir" (şairane şiir) veya "cünûnüke mecnûn" (deliliğin delilik) gibi ifadeler de bu türden mübalağa örnekleridir.

Sonunda fıkhın övülmeye layık kılan on vasfı tamamlanmıştır: İlk beşi gayesinin şerefi sebebiyle teşvike yöneliktir; sonraki beşi ise sağladığı faydanın büyüklüğü sebebiyle rağbete yöneliktir. Böylece, bu vasıflar fıkha yönelmeyi teşvik etmede o kadar güçlü bir saik göstermektedir ki, bu teşvikin sınırlarını tayin etmek, ölçmek veya saymak mümkün değildir. Bundan ötürü, fıkhı övmek de ancak, bu övgünün bütün yönleriyle kuşatılamayacağına dair aczi dile getirmek ve tafsilat yerine icmalî bir işaretle yetinmek suretiyle ifade edilebilmiştir.

O halde, "Deniz damlalarının sayısına ve ilk yağmurların çokluğuna denk düşecek bir hamd ile hamdetti" dedi. Buradaki *muʿâddea*, sayıda ve çoklukta tarafların birbirini tüketmesine varıncaya dek süren bir karşılaşma ve yarışma anlamındadır. Bu kelime, ayrıca ağrının belli vakitlerde tekrarlaması için de kullanılır. Nitekim Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "Hayber'de yediğim lokma, sürekli bana dönüp acı vermektedir" buyurmuştur. Buradaki ifade, sanki sahibini iyileşme ve sükûnet

günlerinde tek tek hesaba çekmekte, sayı tamamlandığında ve süre bitince tekrar nüksetmektedir.

el-Ḳiṭār, "ḳaṭra"nın çoğuludur; tıpkı "cimâr"ın "cemre"nin çoğulu olması gibi. *el-Ğızâr*, "ğazîre"nin çoğulu olup, "ṣibâḥ"ın çoğul kalıbında gelir; bol yağmur anlamındadır. *el-ʿİhâd*, "ʿuhde"nin çoğulu olup ilk yağmur veya yağmur üzerine yağan yağmur demektir.

"Ve kum tepelerinin ipleriyle, vadilerin dağlarıyla denk tutulur" ifadesinde geçen *muvâzene*, mecazen karşılaştırma anlamında kullanılmıştır. Burada maksat, miktar veya keyfiyet bakımından eşitliktir; yani büyüklük ve ihtişamdır. *Ḥablü'r-raml*, uzayıp giden kum sırtlarını ifade eder. *el-Vahde*, alçak ve çukur yer anlamına gelir; ayrıca kumların düz arazide yığılmış parçaları için de kullanılır.

Bunun ardından, Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm'dan rivayet edilen, "Herhangi bir hutbe ki içinde şehâdet bulunmaz, o kesik bir el gibidir" hadisi zikredilmiştir (el-Keşfü'l-kebîr'de yer almaktadır).

Ardından hamdini şu sözlerle tamamladı: "Şehâdet ederim ki Allah'tan başka ilâh yoktur; O tektir, ortağı yoktur." Bu şehâdet, "kanların dökületeceği gün ve şahitlerin ayağa kalkacağı mahşer günü, onun feyzinin bolluğu sayesinde Allah'a yaklaşırım" mânasında, yakîn ile söylenmiş bir şehâdettir. Yani, görülüp hissedilen şeyin yakîni gibi, hiçbir ilâhın hakikatte mevcut olmadığını, gerek vücûd âleminde gerekse imkân dairesinde yalnızca bu mevcut olanın, yani "Allah" ismiyle adlandırılanın mabûd olduğunu bilir ve tasdik ederim.

Böylece hem şu takdir doğrudur: "Allah'tan başka ilâh yoktur." Hem de şu takdir: "Allah'tan başka mabûd yoktur." Zira muhalif, mabûdun varlığını zaten kabul etmekte, fakat onun çokluğunu vehmetmektedir. Böylece Fahruddîn er-Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr*'de zikrettiği itiraz ortadan kalkmış olmaktadır.

"Veḥdehû" ifadesi ya masdar olup şehâdet edenin hâline râcidir, yani "birleyici olarak" yahut şehâdet edilene râcidir, yani "tek ve bir olan olarak." "Lâ şerîke leh" kısmı ise önceki ifadenin açıklaması ve pekiştirilmesidir. Tıpkı Allah Teâlâ'nın, "onda şüphe yoktur" (Bakara, 2) buyruğu gibi.

“Ve-ezdelef” (أزدلف), “yaklaştım” mânasındadır; burada şehâdetin vasfıdır. “Fayḍu faḍlihâ” ifadesi, “faziletinin taşkınlığı, değerinin çokluğu” demektir. Zira “fâda’l-mâ᾽” suyun çoğalması ve taşarak akması mânasına gelir.

“ed-Dimâ᾽” (الدِماء) fetha ile, boğazlanan hayvanın içinde kalan son candır. Onun “faydı”, yani “taşması” da ruhun çıkışıdır. Bu yüzden “fâdat nefsuhu” denildiğinde “öldü” anlamına gelir. Bazı âlimler, bu kelimenin bu mânada “ẓâ” ile (*ẓimâ᾽*) kullanıldığını, “ḍâd” ile (*dimâ᾽*) olmadığını da söylemişlerdir.

“Ve yevme yeḳûmu’l-eşhâd” (Gâfir, 51), kıyamet günüdür. *el-Eşhâd*, “şâhid” kelimesinin çoğuludur. Bazıları ise bunun, “şühhâd” kelimesinin çoğulu olduğunu söylemişlerdir; bu da “şâhid” kelimesinin çoğuludur. Yine “eşrâf” kelimesinin “şerîf”ten çoğul yapıldığı gibi, “şehîd”in çoğulu olduğu da söylenmiştir. Burada kastedilenler peygamberler ve müminlerdir. Allah Teâlâ, “Sizi insanlara şahit kılalım, Peygamber de size şahit olsun” (Bakara, 143) buyurmuştur. Başka bir görüşe göre ise, o gün melekler, koruyucular, şehâdetlerini yerine getirmek için ayağa kalkacaklardır.

Böylece yaklaşma (ezdilâf), iki zamana bağlanmıştır: Biri, canın son nefeste çıkış anıdır ki, o sırada imanın çalınması veya şeytanın vesvesesiyle aldatılma ihtimali vardır. Diğeri ise mahşer günüdür ki, orada günahların ağırlığı kişiyi cehenneme sürükleyebilir. Bu iki zor vakitte kurtuluş ancak söz konusu şehâdet sayesinde, Allah’ın tevfîki yardım ederse, mümkün olur.

Ayrıca “Muhammed’in Allah’ın kulu ve elçisi olduğuna şehâdet ederim; öyle bir elçidir ki, övgülerinin tamamını sayıp dökmeye saymanın süresi yetmez” denilmiştir. Tevhid şehâdetinin hemen ardından Hz. Muhammed’in nübüvvetine şehâdetin anılması, imanın ancak bu iki şehâdetle kemâl bulması sebebiyledir; ayrıca dua ve senânın önsözü mahiyetindedir. İslâm âlimlerinin bu hususta titizliği içindir ki hutbe, şükür ifadesini de kapsar: Zira o, Zât-ı Vâcibü’l-Vücûd ve Ğanî ile, O’ndan feyiz talep eden noksan ve muhtaç talipler arasında bir vasıta mesabesindedir; tam yönelişi sayesinde her talibe, kendisiyle olan küllî irtibatı sebebiyle, feyz ulaştırır. Bu mânaya işaret olarak şu rivayet nakledilmiştir: Hz. Peygamber aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm, “Duasında beni anmayanın duasının kabul edilmemesi pek yakındır” buyurmuştur.

“Maḥmad” aslında “övülmeye lâyık nitelikleri çok olan kimse” demektir; bu lafız, Peygamberimizin özel ismi kılınmıştır. “Ḳuṣûr” acziyet ve yetişememe anlamına

gelir; "istiḳsâ" ise bir şeyin nihâî sınırına kadar derinlemesine araştırılıp tüketilmesini ifade eder.

el-Maḥâmid, "muḥmede"nin çoğulu olup hamd mânasındadır; fakat daha çok masdarın neticesiyle elde edilen övgü anlamında kullanılır. *el-Emed,* nihayet ve gaye demektir. *et-Taʿdâd*, çokça saymayı ifade eder; yani, ne kadar sayılsa da Hz. Peygamber'in övgülerinin hakkını tüketip saymaya kâfi gelmez.

"Onun faziletlerini saymaya girişen her dil ve her sayıcı acze düşer" denilmiştir. *el-Ḥaṣr* (iki fetha ile), dil tutulması, yani konuşamama demektir. *el-İḥṣâʾ*, sayıp dökmenin tam ve eksiksiz yapılmasıdır. *el-Faḍâʾil*, meziyetlerdir; "faḍîle"nin çoğulu olup noksanlığın zıddıdır. *el-Ḥaṣr* (sâkin s harfiyle) ise kuşatma ve sınırlamadır.

"Allah'ın salâtı, onun üzerine ve yüksek dağlar gibi yüce, sağlam direkler gibi köklü olan Âl'inin üzerine olsun" denilmiştir. Buradaki salât, onun şânının yüceltilmesini dilemek demektir; ve bu yücelik Allah tarafından ona verilmiştir. Dünya hayatında bu, isminin yüceltilmesi ve şeriatının baki kılınmasıdır. Âhirette ise, ümmeti için şefaatle, sevabının kat kat artırılmasıyla ve derecelerinin yükseltilmesiyle gerçekleşir.

Âl, peygamberlerin izinden gidenlerdir. Bu, "Âlu Mûsâ" ifadesinde olduğu gibi mutabık olarak kullanıldığı gibi, "O senin ehlin değildir" (Hûd, 46) ayetinde olduğu gibi aykırı bağlamlarda da zikredilir. Dolayısıyla, bu kapsamda sahâbîler, tâbiîn ve onun yolunu takip eden diğerleri de "Âl"in içine dâhil olur.

eş-Şumûḫ, "şâmih" kelimesinin çoğulu olup, yüksek dağlar demektir.

et-Ṭûd, dağ demektir. *er-Rusḫ*, "râsiḫ" kelimesinin çoğulu olup sağlam, sabit ve sarsılmaz olan anlamına gelir. Burada onların derecelerinin yüceliği ve vakarlarının kuvveti, yüksek dağlara benzetilmiştir. *el-Evtâd* ise, köklü ve yerleşmiş olan demektir. Burada sıfatın mevsufa izafe edilmesi, belâgatte bilinen bir sırra dayalıdır; yani tafsilatın icmâlden sonra zikredilmesi veya âyet sonlarındaki uyum (fâsıla) gözetilmesi.

Müellif şöyle demektedir: "Ben, Rabbin affını uman, lütuf ve kerem sahibi olan Allah'a sığınan bir kulum. Adım Muhammed b. ʿAbbâd b. Melikdâd'dır. Bu isim Arapça ve Farsçadan mürekkep olup 'hükümdarın bağışı' veya 'hükümdarın adaleti'

anlamına gelir. Bu eser, *el-Câmi'u'l-Kebîr* şerhidir. İçinde şerhlerden derlenmiş meselelerin ve delillerin özünü barındıran, ruhun letafetinden daha latif bir kitaptır."

"Bu kitap, ilim talebelerinin ulaşmak istediği nihai hedef ve fetva arayanların aradığı son mertebedir. *et-Ṭalibe*, talep edilen şeydir; 'terike'nin terk edilmiş anlamına kullanıldığı gibi. Burada 'ṭalebe', ilim talipleri; *el-Murâd* ise fetvayı arayan kimse içindir. *el-Buġye*, kırık elifle masdar olup 'ihtiyaç' demektir; dammeli elifle kullanıldığında ise isim olarak gelir. *el-İrtiyâd*, gayretle arayış ve zahmetle araştırma mânasındadır.

Yani bu eser, hem toplanmış ve işlenmiş bir külliyat olarak talebelerin en yüksek muradına ulaşmış; hem de fıkıh elde etme yolunda yönelmiş olanların en ileri gayesine vâsıl olmuştur. Açıklaması, şerh edilen metne tam olarak mutabıktır; eskilerin görüş ve içtihatlarından elde edilmiş özet araştırmaları ihtiva eder. Zira 'hulâsa', bir şeyden zorunlu kısımlar ayıklandıktan sonra elde kalan özü, yani onun öz cevherini ifade eder."

Bahs, tartışmalı bir konunun hakikatini ortaya koymak amacıyla yürütülen ilmî muhakemedir. Bu, ya delillere dayanarak bir hükmün doğruluğunu yahut yanlışlığını temellendirmekle, ya da muhatabı bu temellendirmeyi yapmaya zorlamakla gerçekleşir. Böylelikle bahsin gayesi, hakikati açığa çıkarmak ve bâtıl olanı geçersiz kılmaktır.

Buradaki *mukaddimûn* (öncekiler) ile kastedilen, re'y ve içtihat ehli, yani Hanefî meşâyihinden müctehidlerdir. Allah, *el-Câmi'*in şerhine yönelen yahut onda gördükleri noksanları gidermeye teşebbüs eden kimselerin benzerlerini çoğaltsın. Bunların ilki sayıca çoktur. Nitekim eserin müellifi de kendisini bu senede dahil etmiştir. Zira denilmiştir ki, o, *el-Câmi'*i hocası Kâdı'l-kudât Ṣadrüddîn Süleyman'dan rivayet etmiştir. O da şeyhi Cemâlüddîn Maḥmûd el-Ḥaṣîrî'den; o, Fakhrüddîn Ḥasan el-maʿrûf bi-Ḳâḍî Ḫân'dan; o, Ẓahîrüddîn Ḥasan b. ʿAlî el-Merġīnânî'den; o da Ḳâḍî Ḫân'ın dedesi Şemsüddîn Maḥmûd'dan; o, Şemsü'l-aʾimme es-Serahsî'den; o, ʿAbdülʿAzîz b. Aḥmed el-Ḥulvânî'den; o, el-İmâm Ebû ʿAlî en-Nesefî'den; o, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Faḍl el-Buḫârî'den; o, ʿAbdullāh b. Ebî Ḥafṣ'tan; o, babası el-İmâm Ebû Ḥafṣ el-Kebîr'den; o ise Rabbânî İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî'den; o da İmâm Ebû Ḥanîfe'den rivayet etmiştir. Allah hepsinden razı olsun.

İkinci gruba gelince; bunlar, esere yönelik tenkit ve değerlendirmelerde bulunanlardır. Bunların arasında ʿÎsâ b. Ebân, ʿAlî er-Râzî, Bağdat kadısı Ebû Ḥâzim, ayrıca *el-Câmiʿ*'de isimleri zikredilen diğer kadılar vardır: Ḳâḍî Ebû Ḥeyṯam, Ḳâḍî Ebû Bekr b. Şâhûye, Ḳâḍî ʿAlî es-Suʿdî, Ḳâḍî ʿAlî el-Ḳummî ve Ḳâḍî Ebû Ṭâhir ed-Dabbâs –Allah onlara rahmet etsin–.

Bu eser, araştırmanın özünü, derin inceleme ve eleştirinin yükünü taşıyan bir "kefîl" (güvence, teminat) gibidir. Çünkü "kefîl", bir şeyi üstlenip garantör olan demektir. "Hulâsa" ise bir şeyin özünde saklı olan cevheridir. "Tahkîḳ", bir konunun hakikatini ortaya koymak ve mahiyetini açık kılmaktır. "Kâhil", iki omuz arasındaki bölgedir. "Tedḳīḳ", bir meseleyi en ince ayrıntılarına kadar çözümleyip gizli yönlerini ayırdetmektir. "İntiḳād" ise sahte olanı ayıklamak, gerçeği sahtesinden ayırmaktır. Müellif, eserdeki tahkîki, tedḳîḳ ve intiḳādın nihai amacı olarak tanımlamış; onun bunlardan doğduğunu ve bunlar sayesinde açığa çıktığını belirtmiştir. Buradaki üslup, "onların omuzlarına binmiş bir yolcu"ya dair bir istiare ile ifade edilmiştir. Böylece omuzlara binmek, hayalî bir karine olarak zikredilmiş; maksat, bu eserdeki mesele ve delillerin, ancak derin inceleme ve titiz eleştiri çabasıyla ortaya çıkan saf bir tahkîk olduğunun altını çizmektir.

Bu eser aynı zamanda, İmam Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî'nin telif ettiği ve İmam-ı Âʿzam'dan rivayetle naklettiği *el-Câmi'u'l-Kebîr*'in sırlarını açığa çıkaran bir anahtar hükmündedir. Zira o, hocasından aldığı meseleleri büyük bir gayretle şerh etmiş ve bunların furuʿunu tafsile kavuşturmuştur.

Bu eser, özetleme ve iktisatla ortaya konmuş bir açıklamadır. Yani, lafızda özet, delillerde ise iktisat gözetilerek kaleme alınmıştır. Zira müellif, zayıf ve güçlü bütün rivayetleri bir araya getirmemiş, bilakis özünü ve ilim pınarının berrak suyunu zikretmiştir. Böyle denilmiştir ki, çelişkiye düşmemek için her iki müteradif kelimeden daima harfleri daha az olanı tercih etmeyi ilke edinmiş, eğer harf sayıları eşit ise hareke bakımından daha az olanı seçmiştir. Ancak bu tercih, daha açık anlatım ve daha titiz bir tashih maksadıyla bazen terk edilmiştir. Görünen odur ki, onun "iktisad"ı "ihtisâr" ile birlikte anmasının sebebi, eksiltici veya bozucu bir kısaltma vehmini bertaraf etmektir. Dolayısıyla kasdedilen, kısaltmada da bir iktisad ölçüsü gözetilmiş olmasıdır.

Bu eser, zor meselelerin çözümünde yeterli bir kaynaktır; öyle ki, keskin zekâlı kimseler bile onun karşısında hayranlıkla boyun eğer. "Kâfî" demek, "yeterli ve

karşılayıcı” demektir. “Muʿḍıl” kelimesi “çözülmesi zor mesele” anlamındadır; burada kastedilen, eserin bu tür zorlukları çözmeye yetecek güce sahip olmasıdır.

el-Vukkad, ateşin tutuşturulmasından türetilmiş mübalağalı bir sıfattır. Burada kastedilen, zekânın dört temel niteliğidir: keskinlik, sürat, incelik ve istikamet. Çünkü zihnin kemali bu dört özellikle tamamlanır.

“***Vâfî bi-hakkı'l-hak min ʿuyûnihî'l-ʿavn ve mutûnihî'l-metîn***” ifadesi, yani “hakkın hakkını, öz meseleleri ve sağlam delilleriyle tam olarak veren eser”, tükenmez bir fazilete sahiptir. *el-Vâfî*, ahdini tam manasıyla yerine getiren demektir; *evfâ* ise, onu eksiksiz kılmak ve hıyanet etmemek anlamındadır. *el-Hak*, bâtılın zıddıdır.

Ona gereken şudur: Önce varlığını kabul etmek, ardından delilleri ve rivayetleriyle ispatlamak, sonra da tahkik ederek hakikatini açığa çıkarmak. Bunun için gizli yönlerini ortaya koymak ve muhaliflerin ileri sürdüğü şüpheleri bertaraf etmek gerekir.

Metinde geçen “min” edatı, hakkın iki yönüne işaret etmektedir: Biri meselelerdir, ki onlar *ʿuyûnuhû'l-ʿavn* (özlü meseleler); diğeri delillerdir, ki onlar *mutûnuhû'l-metîn* (sağlam metinler)dir. Meselelerin “ʿuyûn” (gözler, pınarlar) olarak adlandırılması, onların öz ve seçkin görüşler oluşundandır. Zira “ʿayn”, bir şeyin bizzat kendisini veya en seçkin kısmını ifade eder. Bu sebeple onlara *ʿavn* (yardım, destek) vasfı verilmiştir. Buradaki *ʿavn*, aslında *ʿavân* kelimesinin çoğulu olup, yaş bakımından ne çok genç ne de çok yaşlı olan, yani orta yaşlı kadın için kullanılan bir tabirdir. Burada mecazî olarak “orta ve mutedil görüşler” anlamında kullanılmıştır.

Her şeyin *vasatı* (ortası), aynı zamanda onun en seçkin ve en değerli kısmı için de kullanılır. Nitekim Allah Teâlâ, “Sizi vasat bir ümmet kıldık” (Bakara, 143) buyurmuş; burada *vasat*, “seçkin ve hayırlı” anlamında kullanılmıştır. İşte bu yüzden bazı yeni görüşler “fikirlerin bakiresi” olarak nitelenmiş, bazıları ise “ʿavn” yani vasat olan, mutedil fikirler diye adlandırılmıştır. Çünkü onlar rivayetlere dayalıdır; bu sebeple bütünüyle “ilk ve orijinal” değillerdir. Fakat aynı zamanda seçilmiş ve sağlam rivayetler oldukları için vasat mertebesinde kabul edilmişlerdir.

Bazı âlimler, vasat oluşunu şöyle açıklamışlardır: Bu görüşler ne kalplerin kabullenemeyeceği derecede zor ve çetin, ne de zihnin ilk bakışta kolayca kavrayabileceği derecede yüzeysel ve basittir. Aksine, onların anlaşılması yeniden

düşünmeyi ve dikkatle bakmayı gerektirir. Bu anlam, "el-ḥarb el-ʿavân" (iki defa yapılmış savaş) tabirinden alınmıştır. Bu yoruma gitmek, lafzı yanlış okuyarak "ʿavn" yerine "ʿayn" kabul etmekten daha isabetlidir. Zira "ʿayn" kelimesi "aʿyun"un çoğulu olup, "gözler" mânasındadır; böylece meselelerin "beğenilen gözlere" benzetildiği söylenmiştir.

Deliller ise "metin" olarak isimlendirilmiştir; çünkü metin, bir şeyin dayanak teşkil eden arka yüzüdür, üzerine yaslanılan ve güvenilen sağlam kısmıdır. Buna göre delillerin meselelerle ilişkisi, metnin özle olan ilişkisi gibidir. Bu sebeple deliller "metin" diye adlandırılmış, "sağlam" sıfatıyla vasıflandırılmıştır. Bu kullanım, "Allah'ın rahmeti muhsinlere yakındır" (Aʿrâf, 56) ayetinde olduğu gibi müennes yerine müzekker kullanım türündendir. Yahut "her bir metnin" müzekker olarak düşünüldüğünden böyle gelmiştir.

"Onun faziletinin faziletinde tükeniş yoktur" ifadesi ise, hakkın kendisine yapılan bir sıfattır; yani hak, nihayeti bulunmayan bir kemal ve değer taşır.

el-Faḍl kelimesi, noktalı "ض" (muʿceme) ile kullanıldığında "fazilet, üstünlük" yani özel bir meziyet; ayrıca "artakalan, fazla" (fazla miktar) yahut "ihsan ve bağış" anlamına gelir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"Bu, Allah'ın bir lütfudur; onu dilediğine verir"* (Mâide, 54).

Noktasız "s" (muhmele) ile kullanıldığında ise "temyiz, açıklama, iki şey arasını ayırma" yahut "ayrı bir kısım olarak söylenen söz parçası" mânasına gelir. Bu anlam ayrımı dikkate alındığında, şârih bunları şöyle açıklamıştır: İlki noktalı, ikincisi noktasızdır.

Metindeki ifade, şu mânayı taşır: "Onun faziletinin fazlalığında bile bir nihayet yoktur; esasında hiç yokken." Ancak bu ifadede bir tenkit yöneltilmiştir. Çünkü asılların sonsuz olması gerekmez; zira asıllardan türeyen şeyler ferʿdir. Dolayısıyla ferʿlerin sonu gelmemesi, asılların da sonsuz olduğunu gerektirmez. Burada "fazlan ʿan aṣlihî" (aslından da öte) ifadesiyle fazlalık kastedilmiş olabilir. Yani, onun bölümlerinin diğer kitapların bölümlerinden daha üstün olmasına yahut her bölümünün ayrı bir bağış ve kazanç değerinde olmasına işaret vardır. Aynı şekilde, her bir farkın (furûʿun) ayrı bir ihsan olması anlamı da kast edilmiş olabilir.

Bazı haşiye yazarları ise bunun tersini savunmuştur: Yani, yalnızca birinci kelimenin noktasız olduğunu söylemişlerdir. Buna göre anlam şöyle olur: "Onun diğer kitaplara nazaran sahip olduğu meziyetlerin yahut ihsanlarının hiçbir sonu yoktur." İhtimal olarak, her iki kelimeyi de noktalı okumak da mümkündür; bu durumda mânâ: "onun üstünlüklerinde yahut bağışlarında bir son yoktur" şeklinde olur. Yine her ikisini de noktasız okumak da mümkündür; bu takdirde, "onun bölümlerinin açıklamalarında yahut bu bölümlerden elde edilen farklarda bir nihayet yoktur" anlamına gelir.

Devamında gelen "*bi-taḳrīrin fīhi celāʾu'ş-şekk mine'l-fuʾād*" (onda kalpteki şüpheyi gideren bir açıklama vardır) ifadesinde geçen *bâ* sebebiyet içindir ve "vâfî" kelimesine bağlıdır. *Takrīr*, bir meselenin sabit kılınması ve yerine oturtulmasıdır. *Celâʾ*, kök itibarıyla "yurdu terk edip çıkmak" anlamına gelir; buradaki mecazî kullanımı ise şüphenin kalpten uzaklaştırılmasıdır.

Şekk (şüphe), zihnin bir hüküm hakkında kurduğu nisbetin, gerçekleşme ve gerçekleşmeme ihtimalleri bakımından eşit olmasıdır.

el-Fuʾâd, kalp demektir.

Metindeki *taḥrîr*, "taḳrîr" üzerine atfedilmiştir. Burada *taḥrîr* ya bir meseleyi gereksiz fazlalıklardan arındırarak özlü hale getirme, yahut metni yazma ve kaleme alma, yahut da onu düzeltip tashih etme anlamına gelir.

el-Celâʾ (kesra ile), "parlatma" demektir. *Celâʾu'l-baṣîra* ise, basiretin körlüğünün giderilmesi, onun aydınlatılmasıdır.

el-Baṣîra, kalbin nurudur; akledilir şeyler bu nur ile idrak edilir. Nasıl ki *el-Baṣar* (görme) gözün nuru olup duyular onunla algılanırsa, aynı şekilde basiret de kalbin ışığıdır.

es-Sâdî, "eksik nûnlu" bir kelime olup "susamış" demektir. Buradaki kullanım, hazf edilmiş bir izafetle "susamış kalp" anlamına gelir. Yani, bu eserde ilim pınarının serin suyuna susamış her gönül için fayda vardır. Bu da "onu saman ve soğuk su ile besledim" ifadesindeki gibi, iki unsurun aynı anda zikriyle yapılan bir kullanımdır.

Şârih, "*sâdî*" kelimesine verilen anlamı geçersiz görmüş ve bunun yerine kelimenin aslının "*malıyyin*" olup hemzeli lâm ile geldiğini, kökeninin de "paslanmak"

anlamındaki *ṣadiʾe'l-ḥadîd* (demirin veya kılıcın paslanması) fiiline dayandığını belirtmiştir. Bu fiil, "*berie*" veznindedir. Her ne kadar bu yorum morfolojik açıdan birtakım zorlama açıklamalar içerse de, "parlatma" ve "cilalama" manalarıyla ilişkilendirilmesi bakımından daha uygun görülmüştür.

Devamında gelen "*ve cezâletü lafẓin*" ifadesi ise, "taḳrîr" kelimesine mecrûr olarak atfedilmiş yahut "celâʾ" üzerine merfûʿ olarak okunmuştur.

Cezâle, bir lafız için kullanıldığında, onun sağlam ve güçlü oluşunu; zıddı olan "*rukâke*" ise, zayıf ve gevşek yapıyı ifade eder. Nitekim *rukku* zayıf yağmur için de kullanılır. Lafız dışındaki şeyler için kullanıldığında ise "çokluk ve bolluk" anlamına gelir. Mesela, "cömert bağış" anlamında "*ʿatâʾun jazlun*" denilir. Dolayısıyla bir sözün cezâleti, onun sağlam bir terkibe sahip olmasındadır. Fakat bu sağlam terkibin anlamını kavramak, ancak keskin bir zihnin işidir; her zihin bu kudrete sahip değildir. Zayıf ve ince bir terkibin anlaşılması ile güçlü ve derin bir terkibin kavranması aynı değildir.

İrtiyâd, "atı terbiye etmek, onun hırçınlığını gidermek" fiilinden gelir; yani başıboşluğu dizginlemek, onu binicisine boyun eğdirip itaate alıştırmak demektir. *el-Âbî*, inat eden, boyun eğmeyen kimseye denir. *İktâdehû* ise "onu yönlendirdi, peşinden sürükledi" demektir.

Buradaki ifade, "*cezâletin*" öyle bir kuvvet taşıdığını anlatır ki, o sayede inatçı ve dizginlenmez lafızlar bile terbiye edilip kolayca yönlendirilebilir. Bu yönlendirme, "***şebü'l-ğurâb***" (karganın ak olması gibi imkânsız) yahut "şevkü'l-ketâd" (katran dikeninin dikenlerini toplamak gibi güç) bir şey değildir. Çünkü cezâlet, anlamın *celâleti*ne (azamet ve yüceliğine) delildir. Lafız, anlamın taşıyıcısıdır; anlamın celâleti ise onun hakikate açıkça delalet etmesi, kapsamlılığı ve zenginliğiyle ortaya çıkar.

Neyl, ulaşmak ve elde etmektir.

"***Şeybü'l-ğurâb***" (karganın beyazı), karganın tüylerindeki beyazlık demektir. "Ketâd" ise büyük dikenleri olan bir ağaçtır. Arapların darb-ı mesellerinde, ulaşılması imkânsız yahut son derece güç şeyleri ifade etmek için "ona ulaşmak, karganın aklaşmasından daha zordur" ve "ona ulaşmak, ketâd dikenini soyup ayıklamaktan daha zordur" denilir. Çünkü karganın aklaşması, onların kanaatine göre imkânsızdır (her ne kadar bazı tıbbî yöntemlerle bunun mümkün olduğu söylense de), imkânı imkânsıza

bağlı kılmak da imkânsızdır. Buradaki "dûna" (önünde, altında) kelimesi "bir şeyin öncesinde, ondan daha aşağı bir konumda" demektir. "Min dûnihî" ise, "ondan önceki aşama" manasında olup, ketâdın dikenini yolmak gibi çok zor bir işe işaret eder.

Bütün bunlarla anlatılmak istenen şudur: Bu eser, rivayetleri arasından seçilmiş meselelerin sağlam bir biçimde temellendirilmesini, delillerin ise tahkik edilerek sıralanmasını içermektedir. Onları, maksada ulaştıracak bir *takrîr* (yerine oturtma) ve ilim talibine fayda sağlayacak bir *taḥrîr* (arıtma, netleştirme) ile ele almıştır. Bunu da, hem lafız hem de anlam bakımından kolayca idrak edilemeyecek yahut tamamen kavranması güç meseleleri, beliğ ve güçlü ifadelerle açıklığa kavuşturarak gerçekleştirmiştir.

Müellif, eserini şu ifadeyle takdim etmektedir: "Onu, ilim tahsilinde bana kardeş olanlara —ki bu kardeşlik doğrudan soy bağından daha kuvvetlidir— ve araştırmada ailem kabilinden olanlara —ki bu da atalar ve dedeler soyundan gelen bağdan daha kuvvetli ve daha ileri derecede bir yakınlıktır— yazdım." Burada *tasnîf,* bir şeyi türlerine ayırmak, sınıflandırmak demektir; dolayısıyla "tasnîf"in gayesi, konuların açıklıkla birbirinden ayrılmasıdır. Bu nedenle kelime, "tebeyyün" (açığa çıkarma, netleştirme) anlamında da kullanılmıştır.

Metinde geçen "kardeşlik" (uḫuvve) ile kast edilen, ilim tahsilinde birbirine yardımcı ve ortak olan kimselerdir; yani müellifin öğrencileri olmalıdır. Onlara hitapta "kardeşlik" ifadesini kullanması, onlara olan şefkat ve inceliğini göstermektedir. Nitekim ardından "aile" (usra) kelimesini zikretmesi, "yakın çevrem, cemaatim" manasında olup, kişinin kan bağıyla olan akrabalarına işaret eden "rahim bağı" (raḥm) benzetmesiyle açıklanmıştır.

Dolayısıyla "ems" (daha yakın, daha kuvvetli bağ) ifadesi, doğrudan soy bağından daha güçlü bir ilim ve tahsil kardeşliğini; "emet" (daha ileri derecede yakınlık) ifadesi ise, babalardan ve dedelerden gelen nesep bağından daha kuvvetli bir araştırma ve tahkik bağını ifade etmektedir.

"***Nesebü'l-vilâd***" ifadesindeki *neseb,* fetha ile (ne-se-b) "soy bağı" anlamına gelir; *nisabü'l-âbâ* ise kesra ile (ni-se-be) "nisbet"in çoğulu olup, babalara ait bağ ve aidiyetleri ifade eder. Burada bunların zikredilişi, "ilim kardeşliği" ve "tahkik ailesi" tabirlerine açıklık getirmek içindir.

Himmet, "hedefe yönelten içsel arzu ve irade" demektir; köken olarak "kastetmek, yönelmek" anlamındaki *hemm*den gelir. *Ulûvvü'l-himme* (yüksek himmet) ise, bir şeyi talep ederken az ile yetinmemek, daha üstünü ve daha mükemmeli arzulamak anlamına gelir.

"***Fıkhî kaideler***"den maksat, muhtemelen fer'î hükümlerin küllî esaslarıdır. Bunlar, altında pek çok cüz'î meseleyi toplayan genel kurallardır. Bu kaideler farklı yollarla istinbat edilebilir:

- **Nassın açık ibaresinden**: Meselâ, "orucu bozan şey içeri girendir" kaidesi, doğrudan lafızdan anlaşılır.
- **Nassın işaretinden**: Meselâ, babalara nisbetin sabitliği, "Velilere (babaya) düşen" (Bakara, 233) ayetinin işaretiyle istidlal edilmiştir.
- **Nassın delâletinden**: Meselâ, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "İstihâza sahibi her namaz için yahut her namaz vaktinde abdest alsın" hadisi, özrü olan kimselerin her namaz vaktinde abdest tazelemesi gerektiğine delâlet eder.
- **Nassın iktizâsından**: Meselâ, "Bir mümin köleyi azat etmek" (Nisâ, 92) ifadesinden, "İnsanoğlunun malik olmadığı bir şeyde azat söz konusu olmaz" hükmü çıkarılır. Çünkü nassın geçerli olması, azat edilen kölenin gerçekten mülk olması şartına bağlıdır.

Müellifin "*ki üzerine dayanılmaktadır*" ifadesi, hem kendi mezhebini tercih ettiğine hem de zikredilen rivayetlerin neden özellikle öne çıkarıldığına işaret etmektedir.

Ardından "*aṣâletü'l-arûme*" (soyun asliyeti) gereği, şer'î esasların bağlayıcı noktalarını korumaya yöneldiğini belirtmiştir. Buradaki *arûme*, aslında kök ve asıl anlamındadır; müellif, bunu kendi ilmî ve itikadî asaletine mecaz yoluyla nispet etmektedir. *el-Meʿâḳidü'ş-şerʿiyye* ise, naklî ve aklî- kıyâsî deliller ile bunlara dayalı küllî usûl kaidelerinden ibarettir.

Bu delillerin muhafazası "*îkân*" (yakîn, kesinlik) üzere, yani şüphenin izâlesiyle; ve "*seddâd*" (isabet), yani söz ve amelde doğruluk üzere gerçekleşmiştir.

Müellif, eserinde ayrıca *derc* ve *idmaç* yöntemlerini, yani bazı meseleleri diğerlerinin içine katma ve iç içe sunma üslûbunu tercih etmiştir. Bunun yanında *tecnis*

yöntemini de kullanmış; yani aslında birbirinden uzak meseleler arasında benzerlik bağı kurarak onları bir araya getirmiştir.

Buradaki *eştât*, dağınık ve farklı konular; *ifrâd* ise müstakil meselelerdir. *Tecsînu'l-eştât*, dağınık meseleleri —her ne kadar aynı asıl altında bulunsalar da— farklı baplarda zikredilmişken bir araya getirmektir. Mesela, bir mesele başka bir babın altına taşınarak o konuyla irtibatlandırılır. *Tecsînu'l-ifrâd* ise, tekil ve müstakil meseleleri aynı kök ilke altında toplayarak bir bütün halinde sunmaktır.

Bütün bunlar, farklı beldelerden kendisine yönelen ilim taliplerinin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yapılmıştır. Yani bu eser, uzak diyarlardan talep ve beklentiyle gelen talebelerin arayışına cevap verecek ölçüde, onların istek ve beklentilerine uygun bir şekilde tertip edilmiştir.

"*Elfâ*" fiili burada "buldu, rastladı" anlamındadır. Cümlede ya meçhul (edilgen) olarak kullanılmıştır ki bu durumda "talebelerin ihtiyaçları kendisine uygun bir biçimde bulundu" manasına gelir; yahut malûm (etken) olarak düşünülürse, "talebelerin ihtiyaçlarını karşılanmış olarak buldu" anlamı çıkar. Bu ikinci durumda isnad mecaz yoluyla gerçekleşmiş olur. *Eraban* (اَرَباً), "ihtiyaç, gaye" demektir. Buna göre, müellifin eseri, ilim taliplilerinin ihtiyaçlarını karşılayan bir mahiyet arz etmektedir.

Bunun gerekçesi ise şudur: Bu eser, talebelerin omuzlarından ağır ciltlerin yükünü kaldırmış, uzun ve hacimli eserleri ezberleme külfetini ortadan kaldırmıştır. Böylece onların öğrenme yolunda karşılaşabileceği iki büyük engeli bertaraf etmiştir:

Ağır yükler ve uzun kitaplar: *'Ub'* (ağır yük) kelimesi, taşınması zor yük anlamındadır. Burada, çok ciltli hacimli eserlerin taşıdığı yükün mecazî karşılığıdır. *Evkâr*, "yükler" anlamına gelen *waqr*ın çoğuludur. Aynı şekilde *esfâr*, kitaplar anlamındaki *sifr*in çoğuludur. Müellif, kitabını öyle bir muhtevayla hazırlamıştır ki, talebe onu taşıdığında diğer kitapları taşımaya gerek kalmaz; onu ezberlediğinde diğerlerini ezberlemeye ihtiyaç duymaz. Çünkü bu eser, uzun hacimli kitaplarda bulunan bilgilerin tamamını fiilen veya en azından potansiyel olarak içermektedir.

İkincisi Uzun eserlerin doğurduğu öğrenme engelleri: Bu tür eserlerin tabiatı gereği, onları tahsil etmeye girişenleri çoğu kez "tembellik" ve "isteksizlik" gibi arızalar engeller. *Kesel*, gayretsizlik ve yorgunluk; *kesâd* ise rağbetsizlik ve ilgi

azalması anlamına gelir. Zira insanların himmetleri sınırlıdır, uzun ve bitmek bilmez kitaplarla meşgul olmak çoğu zaman talebeyi yolda bırakır.

Buna ilâveten, müellifin eseri yalnızca bu tür arızaları değil, aynı zamanda *ʿawâdî el-ayyâm wa's-sinîn eş-şidâd* (zamanın ve yılların çetin musibetlerini) da bertaraf eden bir işlev üstlenmektedir. Böylelikle talebe, hem zamanın zorluklarından hem de ağır kitapların külfetinden korunmuş olur.

"***Eyyâmu'l-ʿâdiyye***" ifadesi, aslında "ʿudvân" (saldırı, aşırılık) kökünden mecaz yoluyla kullanılmıştır. Burada, herhangi bir yenilik yahut faydalı değişim getirmeyen günlerin, alışılageldiği üzere "zorluk ve saldırganlıkla nitelenmiş günler" olarak vasıflandırılması söz konusudur. Yoksa günlerin bizzat kendilerinde bir saldırı yoktur; ancak o günlerde yaşayanlar için böyle bir anlam taşır. Bu kullanım, Kur'ân'daki "ʿîşeten râḍiyeten" (Hâkka, 21) ifadesine benzer. Orada da hayatın kendisi değil, sahibinin ondan hoşnut olması kastedilmiştir. Buna göre "ʿavâdî"nin günlere izafesi de, tıpkı "ʿavâriḍ"ta olduğu gibi, sıfatın mevsufa izafesi kabilindendir. Burada "min el-beyâniyye" mânası vardır; önceki açıklamada değinilen incelik de budur.

Ardından "*ṭavâriʾu'd-devâhî ve'l-enkâd*" ifadesi gelir. Buradaki *ṭavâriʾ*, "ṭâriʾa"nın çoğulu olup "ansızın gelen, arız olan şey" demektir. *Devâhî*, "dâhiye"nin çoğulu olup "musibet, büyük felaket" anlamındadır. Dolayısıyla *ṭavâriʾu'd-devâhî*, "insanı birden bire yakalayan ağır belalar" demektir. *Enkâd* ise, "naked" kelimesinin çoğulu olup hem "hayatın acılığı, zorluğu" hem de "hayrın azlığı" için kullanılır.

Metinde belirtildiği üzere, bu tür musibetler ve zorluklar öyle bir seviyeye ulaşmıştır ki, artık ilmin tamamen terk edilmesinden (*iʿrâḍ*) veya külliyen unutulup yok olmasından (*indirâs*) korkulur hâle gelmiştir. Hatta bu durumun neredeyse gerçekleşeceği endişesi doğmuştur.

Buradaki "*ev*" edatı ise iki farklı anlamda kullanılabilir. Bazen "vav" (ve) manasında gelir. Şairin şu beytinde olduğu gibi: *Ve-kad zaʿamet Selmâ bi-annî fâcirun / li-nefsî takâhâ ev ʿaleyye fucûruhâ*. Bazen de "bel" (bilakis) anlamında gelir. Nitekim Kur'ân'da: "Yüz bin yahut daha da fazla" (Sâffât, 147) buyrulmuştur. Aynı kullanım burada da söz konusudur.

"Eserim, önceki hacimli kitapların içerdiği seçkin mânâları ve meseleleri kapsamaktadır; hatta onlardan daha fazlasını da ihtiva etmektedir."

Buradaki ifade, eserin önceki büyük kaynaklarda yer alan kıymetli mânâları ve hükümler için temel teşkil eden meseleleri kuşattığını, hatta onların üzerine katkılar koyduğunu belirtir. ‘Seçkin mânâlar’ (ġurr) ifadesi, atın alnındaki parlaklık gibi en güzel ve dikkat çekici yönlere işaret eder. ‘Daha fazlasını da ihtiva eder’ ifadesi ise, müellifin gerçekten katkı yaptığını bilmesine rağmen tevazu göstermek amacıyla üstü kapalı biçimde dile getirilmiştir. Bu kapsam, faydasız tekrarlar ve boş sözler ayıklandıktan, yani tıpkı sütün çalkalanarak özünden yağının elde edilmesi ve köpüğün atılması gibi, gereksiz unsurlar bertaraf edildikten sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla eser, zihni yoran fakat ilme katkısı bulunmayan ifadelerden arındırılarak, özlü ve istifadeye değer bir muhteva hâline getirilmiştir.

“Ve (kitabım) o kapsamlı eserlerin içerdiği seçkin mânâları ve meseleleri içine almış, hattâ onları aşmıştır.” Buradaki “aşmıştır” ifadesi, “vâfî” kelimesine atıfla kullanılmıştır. Yani müellifin kastı, kitabının, o hacimli eserlerde toplanmış bulunan hükümlerle ilgili değerli mânâları ve nadide meseleleri ihtiva ettiği, hattâ onlara fazlasını kattığıdır. Buradaki “ğurr” kelimesi, ya atın alınındaki parlak beyazlıktan türetilmiş “ğurre”nin çoğuludur ki, atın en güzel görünen yeridir; yahut “ağarr” kelimesinin çoğuludur ki yüzü bembeyaz, ışıklı kimse anlamına gelir. Müellifin “veya daha da fazlasını” demesi, gerçekten de eklediğini bilmesine rağmen, tevazu göstermek veya kendisinden başkasının ulaşamayacağı bir iddiada bulunduğu vehmi doğmasın diye böyle ifade edilmiştir.

“Zebedin çalkalanmasından ve faydasız dolgu unsurlarının savrulmasından, köpüklerin bertaraf edilmesinden sonra.” Burada “maḫḍ” kelimesi, süt çalkalanarak tereyağının çıkarılması ve toplanması anlamındadır; “zebed” ise süt veya suyun üstünde oluşan köpük demektir. “Daḥd” kelimesi, hem müteaddi hem de lâzım fiil olarak “giderme” ve “yok etme” mânasına gelir. “Cefâʾ” kelimesi, faydasız ve boş olan şey demektir. “Ḥaşw” kelimesi fazlalık, lüzumsuz kısım için kullanılır; ayrıca selin sürükleyip getirdiği işe yaramaz şey anlamına da gelir. Burada mecazen bâtıl şeyler kastedilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ, “Köpüğe gelince, o yok olup gider.” (Raʿd, 17) buyurmuştur; yani bâtıl olan zâil olur. “Ezbid” kelimesi ise “zebed”in çoğulu olup suyun, devenin yahut gümüşün üzerinde oluşan köpük için kullanılır. Burada ise faydasız söz ve anlamlara mecazen isim olarak verilmiştir.

Dolayısıyla kastedilen şudur: Kitap, faydasız tekrar ve nadiren karşılaşılan konular gibi, okuyucuya hiçbir yarar sağlamayan unsurlardan arındırılmış; anlaşılması güç, konuyla ilgisi bulunmayan veya asılsız düşünceler bütünüyle ayıklanmıştır.

"Ben ona *et-Telhîs* adını verdim; çünkü bu ad, anlamıyla tam bir uygunluk taşımaktadır. Onu, Allah'a dönüş yolculuğunda bir azık, âhirete gidişte ise en hayırlı erzak kıldım."

Burada "bizzat telhîs" diye adlandırması, abartılı bir üslup taşır; sanki bu isim bizzat ondan cisimleşmiş gibi olmuştur. Bu, Arap dilinde kullanılan şu örneğe benzer: "O ancak bir geliş ve gidiştir." Yani buradaki kelime, hem "faʿîl" vezninde mübalağa ifade eden bir sıfat olabilir, hem de "mefʿûl" anlamında kullanılabilir; ancak ilk ihtimal daha beliğdir.

Adlandırmanın gerekçesi ise, lafız ile anlam arasındaki uyumdur. Çünkü *et-Telhîs* adı verilen şey, aslında "mülahhas"tır; yani muhtasar, özetlenmiş demektir. Bu özet, *et-Taḥrîr, el-Hâşimî* ve *Şerḥu's-Süleymânî* gibi muhtasarları ve onların uzun şerhlerini ihtiva etmektedir.

"Tabâk" kelimesi, bazen *ṭabaq* veya *ṭabîq* şeklinde isim olarak kullanılır ve "uyumlu, denk" anlamına gelir; bazen de mastar olup "mutabakat, uygunluk" mânasını taşır. Birinci ihtimal esas alındığında, buradaki kullanım *et-Telhîs*in hâli olup, "adı, mânâya tam mutabık bir isimdir" demektir. İkinci ihtimale göre ise, "mübalağa ile uygunluk kast edilmiştir" anlamına gelir.

Müellifin "Allah'a dönüş"ten kastı, aslında "ceza diyarına dönüş" yani âhirete intikaldir. Bununla birlikte, bu ifade "O'nun sevabına erişme" yahut "O'nunla buluşma" mânalarını da ihtiva edebilir.

"Ve ʿatâd, yolculuk için gerekli olan hazırlık, yani sefer azığı demektir. Artık kitaba başlamanın vakti gelmiştir. Şöyle derim: İman ve İslâm'ın bilinmesi kelâm ilminde zaten kesinlik kazanmış olduğundan, şeriatların en önemlisi onlardan sonra ibadetlerin bilgisidir. Zira ibadet, kulluğun bizatihi kendisidir; her mükellef için bizzat şahsî olarak farz kılınmıştır. Buna karşılık muameleler ve yasaklar, başkalarıyla olan ilişkiler ve ticaret maslahatlarıyla ilgili olduğundan doğrudan aynı derecede zaruri değildir. İbadetler içinde en önemlisi ise, her mükellefe her gün farz kılınan namazdır; mâni bir durum olmadıkça her vakitte caizdir. Namazın hükümleri arasında en mühim

olanı, onu bozan şeylerin bilinmesidir. Çünkü amelin zayi olmasından sakınmak suretiyle ümit edilen neticeye ulaşmak, ancak bu bilgiyle mümkündür.

İşte bu sebeple, Rabbânî âlim, büyük imam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî radıyallahu anh, *el-Câmi'u'l-Kebîr* adlı eserinde bu konuları ele almıştır. Bu kitap, allâme, derin kavrayış sahibi büyük bilgin Mahmûd b. Sâʿid b. Ubeydullah el-Hârisî rahimehullāh'ın bir kasidesinde tasvir edildiği üzere şöyledir:

> *"Sanki o, kitaplar arasında bir mucizedir; bilakis o, başka kitapların kenarına düşülen bir satır gibidir. Onun güzellikleri pek çok, sayfaları çiçekler gibi parlak, kısımları göz alıcı, manaları inci tanesi gibidir. Allah'a yemin olsun ki bu kitabın incisi çok daha berraktır; o, akıl sahiplerinin idrakini şaşırtmıştır. İnsanların bazıları onun hakkında, 'Kur'ân'ın yedi tekrarlanan âyetlerinden sonra gelen en değerli metindir' demiştir. Bu kitap, Hz. Peygamber'in aleyhi's-salâtü ve's-selâm'in himayesinde yükselen muhteşem bir saraya benzer. Ancak onun mimarı bizzat Hz. Peygamber'dir. Gerçekten mübarektir Allah ki, nasıl da onu inşa etti! Tertemizdir O'nu var eden, tertemizdir O'nu yoktan yaratan. Ne zaman ki onun üslûbu süslenmeye başladı, işte o zaman söz dizisinin ilk halkasını incilerden bir gerdanlıkla donattı."*

Böylece eser, hem tertip hem de muhteva bakımından seçkin bir mevkie yükselmiştir.

2.1. KİTÂBÜ'S-SALÂT

Namaz Kitabı: Namazı bozan şeyler bahsi. Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınandan daha faziletli ve daha önemli olduğundan, burada yalnızca cemaate mahsus birtakım bozucu unsurlardan söz edilmiştir. Bunlardan biri, kadının erkeğe hizalanarak namaza durmasıdır.

İkinci olarak, seferînin vakit çıktıktan sonra mukîm imama uymasıdır. Ancak birincisi (kadının erkeğe hizalanması) daha çok rastlanan bir durumdur; çünkü herkesin evinde vuku bulması mümkündür. Bu sebeple fesadının açıklanması daha önemli görüldüğünden, ona önce yer verilmiştir.

Bilmiş ol ki, ben her babın başında, o babın dayandığı asılları, üstatların (Allah onlardan razı olsun) zikrettiklerinden ve bu esere —*Telḫîṣu'l-Câmiʿ* adını taşıyan bu kitaba— özgü kılınmış olan yönlerinden hareketle ortaya koymayı uygun buldum. Böylece onun farklarını ve fasıllarını topluca sunup ardından, ortaya çıkan neticeyi tafsilatlı biçimde şerhetmeye girişeceğim. Bunu da, ifadenin zedeleyici derecede kısalığı ile usandırıcı ölçüdeki aşırı uzunluğu arasında mutedil bir yol izleyerek yapacağım ki, öğrencinin anlamasına ve maksada ulaşmasına daha çok yardımcı olsun. Bu yöntemin faydaları birkaç yönden temellendirilebilir:

1. Asıllar, meselelerin mukaddimeleridir; bu yüzden tabiat icabı önce zikredilmeleri daha uygundur.
2. Küllî kaideler, aklın apaçık hükümlerine daha yakındır; bu sebeple onların öne alınması, cüz'î nakillerin doğruluğunu teyit etmede daha faydalıdır.
3. Önce küllîleri zikredip ardından tafsilata geçmek, önce özet, sonra açıklama vermek demektir ki bu, daha kuvvetli, daha sağlam, daha zevkli ve daha açık bir usûldür.

İşte bu çerçevede derim ki: el-Ḥuṣayrî radıyallahu anh, bu bapta *Taḥrîr*'inde iki asl zikretmiş, *Muḫtaṣar*'ında ise bunlara iki asıl daha eklemiştir.

Birinci esas şudur: İmam ile muktedî arasındaki ortaklık, eğer namaza giriş tekbiri (*taḥrîmetu'l-iḥrâm*) sırasında gerçekleşirse —ki bu, namazın başından yetişen (*mudrik*) ve sonradan yetişip devam eden (*lāḥiq*), fakat tamamen geriden gelmeyen (*ğayru'l-masbûq*) kimselerde olduğu gibi— namazın herhangi bir bölümü devam ettiği sürece bu ortaklık da devam eder. Çünkü tekbirin amacı, bizzat tekbirin kendisi için değil, namaz içindir; dolayısıyla namazın herhangi bir cüzü sürdükçe onun hükmü de sürer.

Buna karşılık, bu ortaklık namazın ortasında meydana gelirse —ki bu, *masbûk* (namazın bir kısmını kaçıran) kimsenin durumudur, her ne kadar bir yönden *lāḥik* hükmünde sayılsa da— o takdirde ortaklık, yalnızca geriye kalan fiillerin bitmesiyle sona erer. Zira muktedî, sadece geri kalan bu fiillerde imama uymayı üstlenmiştir; önceden kılınmış olanlar ise kaçırılmış, elde edilememiştir.

Şu itiraz gündeme gelebilir: "Muktedî, rükûʿdan hemen önce veya rükûʿda yetişse, bu durumda *masbûk* hükmünde olur. Oysa durum böyle değildir."

Bunun cevabı şudur: Burada kastedilen "tekbirin başlangıcı", hakikî başlangıç değildir; çünkü şer'an kaldırılmış olan meşakkat göz önünde bulundurulmuştur. Buradaki kasıt, izafî başlangıçtır; yani ilk rükûʿun sonuna kadar olan kısımdır. Bu husus, icmâ ile sabittir. Nitekim rükûʿda imama uyan kimse, kıraati kaçırmış olsa da onu kaza etmez. Dolayısıyla o ana kadar geçen zaman dilimleri, tek bir sebep kabul edilmiştir; sanki tek bir cüz imiş ve onunla amel birleşmiş gibidir. Bu, Belabânî'nin iddia ettiği gibi birbirinden farklı sebepler değildir.

Şöyle bir itiraz gelebilir: "Eğer *taḥrîmet*teki (namaza giriş tekbirindeki) ortaklık namazın sonuna kadar sürseydi, namazın başında kadınla aynı hizada duran kimsenin namazı, ayrılmadığı sürece sürekli bozulmuş olurdu; çünkü bu durumda, baştan sona dek kadınla yan yana bulunmuş gibi sayılır. Oysa rivayet, böyle bir durumda namazın fasit olmayacağını bildirmektedir." Buna cevaben derim ki: Biz böyle bir ön kabulü benimsemiyoruz. Zira ortaklık (*şirket*) kavramı, mahzâ *muhâzât* (hizalanma) ile sınırlı değildir. Genel bir kavramdır ve genel olanın devamı, özel olanın devamını zorunlu kılmaz. Bizim mezhebimize göre, tekbirdeki hizalanma, bir şart çerçevesinde gerçekleşen bir hizalanmadır; bu sebeple namazı bozmaz. Nitekim diğer şartlarda da böyledir. Namazı bozan asıl durum, rükünlerin fiilen edâsı sırasında meydana gelen hizalanmadır; bu ise ileride açıkça ortaya konacaktır.

Şayet denilirse ki: "el-Ḥusayrî'nin *Muḫtaṣar*ında bu meseleye dair esas olarak şu kaydedilmiştir: 'Kaza'da esas olan, tıpkı *lāḥik*te olduğu gibi, kaçırılan anın hâlidir. Çünkü asıl olan, bir şeyin kazasının onun aslına uygun olmasıdır; bu nedenle kaza, aynen kaçırılan şeyin tekrarıdır. Oysa *masbûk* için durum farklıdır; onun kazası gerçekte yeni bir edâ hükmündedir.' Nitekim bunu Fahru'l-İslâm da açıkça ifade etmiştir. Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın "Kaçırdığınızı kaza edin" (mâ fâtakum fakḍûhu) sözünün mecaz oluşu da bundan dolayıdır; çünkü bu ifade, ilkinden daha kapsamlıdır. Zira kazanın edâyı temsil etmesi, ister seferde ister hazarda olsun, her iki durumu da içine almaktadır."

Bununla birlikte şu itiraz yöneltilmiştir: Sağlıklı kimsenin, sıhhat hâlinde edâ etmediği namazı hastalık hâlinde kaza etmesi yahut bunun zıddı, yani hasta iken edâ edemediği namazı sıhhat bulduktan sonra kaza etmesi örneğinde olduğu gibi, hükmün her zaman birebir denk düşmediği görülmektedir. Dolayısıyla burada, neden böyle bir farklılık ve ayrışma meydana geldiğini açıklamaya ihtiyaç vardır.

Bu meseleye verilen cevap şudur: "Burada bir 'ayrışma' (*teḫalluf*) söz konusu değildir. Zira edânın sebebi, hadiste belirtildiği üzere, edâyı mutlak anlamda mümkün olan şekilde gerekli kılar; belirli bir tarzda edâyı zorunlu kılmaz. Bu sebep, kazada da gözetilmektedir." Farz edelim ki bir ayrışma kabul edilsin; o zaman da bunun için bir mani vardır. Şöyle ki: Sağlıklı iken kılınmamış bir namazın hasta iken kaza edilmesi durumunda, bütün rükünlerin yerine getirilmesini şart koşmak, insana tabiatı gereği güç yetiremeyeceği bir yük yüklemek olur. Bu ise şer'an kaldırılmış olan meşakkati doğurur. Bunun tersi durumda, yani hasta iken eda edilemeyen bir namazın sağlıklı hâlde kaza edilmesinde ise, rükünlerin gözetilmesi artık mümkün hâle geldiğinden, buna aykırı davranmak uygun düşmez. Böylece kaza ile eda arasında tam bir uygunluk aranmaz.

Nitekim bir kimse namazı otururak kılarken namazın ortasında sıhhate kavuşsa, İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ayağa kalkması gerekir. Aynı şekilde, namazı sadece ima ile kılabilen biri namaz esnasında iyileşse, İmam Züfer'e göre de kalkması gerekir. Bunun cevabı şudur: Tam olan, eksik üzerine bina edilir. Ayakta kılabilenin, otururak kılana uyması hususu ise bizzat Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın son imametinden anlaşılmıştır. Zaten bu tür bir binanın aslı, imametin mahiyetindedir. Aynı şekilde, namazı sırasında hastalık gelen kimse, durumuna göre namazını tamamlar; bu hususta ittifak vardır.

Bizim bu kitabımızda ise şu ilke zikredilmiştir: Kaza, bizzat benzeriyle ancak sebep ve vakit birleştiğinde gerçekleşir. Nitekim *lāḥik* örneğinde olduğu gibi, onun başlaması, bütün namaz boyunca imamla ortaklığı gerektirir; çünkü o, baştan sona imama tâbidir. Oysa *masbûk* için durum farklıdır; çünkü onun katılımı yalnızca geriye kalan kısımlarda ortaklık doğurur, geçmiş kısımlarda değil. Dolayısıyla onda, sadece bakiye üzerinden imamla ortaklık vardır. Bu mesele, sağlıklı iken kaçırılan namazın hastalık hâlinde kaza edilmesi veya bunun zıddı ile çelişmez. Çünkü burada her ne kadar sebep aynı olsa da —yahut kazanın sebebi aslında edânın sebebinin ta kendisi olsa da— vakit değişmiştir. Vaktin değişmesi ise kudretin farklılaşmasına yol açar. Fakat bu, kazanın mutlak benzerlikle gerçekleşeceği kuralını bozmaz.

Kazanın hem seferde hem hazarda aynıyla edâya benzetilmesi gibi itirazlara şu cevap verilir: Vaktin değişmesi, kılınacak namazın zatını değiştirmez; sadece onun halini değiştirir. Zira kaçırılan namazın zâtını belirleyen şey, vaktin sonudur: Sabah namazı iki rekâttır, öğle dört rekâttır. Dolayısıyla kişi, ancak o vaktin zatıyla belirlenmiş

olanı kaza edebilir. İşte bu sebeple vakit çıkınca namaz rekâtlarının bölünmezliği sabit olur.

Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: Kaza, hem zat hem de hal itibariyle mutlak bir benzerlik taşımaz. Ancak sebep ve vakit birleştiğinde, kaza zat itibariyle (rekât sayısı bakımından) aynıdır; hal bakımından (sağlık-hastalık, muktedîlik-müstakillik gibi) aynı olması gerekmez. Nitekim her iki kitapta da (Hasîrî'nin eserleri kastediliyor) *lāḥik*in yaptığı "kaza" diye adlandırılmıştır. Eğer onun imama ortaklığı tam manasıyla baki olsaydı, yaptığı şey "edâ" sayılırdı. Biz deriz ki: Usûlde bilindiği üzere bu, edâya benzeyen bir kazadır. "Kaza" diye isimlendirilmesi, benzerlik yönündendir; ortaklığın sürmesi ise, onun vakti içinde üstlendiği edâya dair yükümlülüğünden dolayıdır.

İkinci esas: Bir şeyi değiştiren unsur, değişime elverişli bir zemine fiilî olarak denk düşerse değişiklik gerçekleşir. Buna örnek, seferînin vakit içinde mukîm imama uyarak namazını dört rekât kılmasıdır. Çünkü muktedînin bilinçli olarak imamete uyması, o namaz açısından niyetle sabit olan imamet hükmünü doğurur; aksi hâlde bu değişiklik gerçekleşmez. Bu durum, ne dört rekâtlı olmayan namazlarda söz konusudur ne de vakit çıktıktan sonra mukîm imama uymada. Zira o hâlde "yarıya bölünme" ilkesi artık sabit olmuştur, yukarıda geçtiği üzere.

Bunun fer'î sonuçlarından biri de şudur: Seferî bir muktedî, seferî bir imama uymuşken, namaz esnasında abdesti bozulup abdest almak için kendi şehrine girerse veya ikamet etmeye niyet ederse —bunlardan her biri, imamı namazını tamamlamadan önce gerçekleşirse— yahut kendisi *masbûk* ise, onun namazı değişikliğe uğrar. Çünkü böyle bir durumda onun namazı değişime elverişli bir zemindedir; zira *lāḥik*te teşṭîr kesinleşmemiştir ve *masbûk* da namazını sonunda tek başına tamamladığı için farklı bir hükme tabidir. Buna mukabil, *lāḥik* bunları (ikamet niyeti yahut memleketine girişi) imamı namazını bitirdikten sonra yaparsa hüküm değişmez. Çünkü imamın namazı bitirmesi, daha önceden üstlenilmiş bir sebebe dayanır; vakit çıkışı gibi, teşṭîri kesinleştiren bir sebeptir.

Üçüncü esas: Hasîrî'nin *Muḫtaṣar*ında özellikle zikredilen mesele, hizalanmanın (kadının erkeğe *muḥâzâtı*) namazı bozması meselesidir. Onu "asl" olarak saymasının sebebi, İmam Muhammed'in radıyallahu anh *el-Câmi'*inde ele alınan meselenin, aslında *lāḥik* ile *masbûk* arasındaki hizalanma farkını açıklamak olmasıdır.

Dolayısıyla "mutlak fesad" meselesi, bu konunun temelini teşkil eder. Nitekim bizim kitabımızda ve es-Süleymânî'de, "mutlak fesad" meselesi başlı başına maksat kılınmış olarak zikredilmiştir. Bu durumda ona uygun olan asıl şudur: Namazda kıyam farzını terk etmek, tıpkı muktedînin imamın önüne geçmesi gibi, namazı bozan bir durumdur.

Dördüncü esas: Özel olarak zikredilen bir diğer ilke de, farz namaz kılan kimsenin nafile kılan imama uymasının caiz olmamasıdır. Çünkü bizim mezhebimize göre imamın namazı, sıhhat ve fesat yönünden muktedînin namazını da içerir. Bu sebeple muktedî hem kendi için hem de imamına uyma niyetiyle iki niyet taşımak durumundadır; ayrıca imamın sehiv secdesi yapması hâlinde, kendisine de bu secde vacip olur. İmam eş-Şâfiî radıyallahu anh ise bu görüşe muhalefet etmiştir. Fakat Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın "İmamlar garantördür, müezzinler ise emindir" hadisi, onun aleyhine bir delildir. Zira imamların garantörlüğü, namazın aslına dairdir; oysa bir şey, kendisinde bulunmayanı kapsayamaz. Burada söz konusu olan, imamın farz kıldığı namazı, muktedînin farzını içine almasıdır; fakat farziyet derecesi, nafile kılan imamda mevcut değildir. Dolayısıyla mevcut olmayan üzerine bina gerçekleşemez.

Şayet şöyle denirse: "Mukîm bir kimse, seferî imama uyar; imam namazı iki rekâtla tamamladığında, bu mukîm, namazının ikinci şef'inde farz kılarken, imama uymaya devam ederse, bu durumda farz kılanın nafile kılana uyması gerekmez mi?" Buna cevaben deriz ki: *et-Taḥrîr*'de, asıldan nakledilen görüşe göre, mukîm olan kimse seferî imama uymakta, imam selâm verdikten sonra ikinci şef'inde aslında imama hiç uymuş sayılmaz. Aksi halde, imam namazını tamamlasa idi, farz kılanın nafile kılana uyması gerekir, bu da caiz değildir. Hattâ eğer imam bu sırada sehiv yapsa, muktedînin sehiv secdesi yapması da gerekmez.

Bunda şu dikkat çekici nokta vardır: Bu görüş, mukîmin, namazının son şef'ini tamamlarken *masbûk* gibi sayılmasını gerektirir. Hâlbuki el-Kerhî radıyallahu anh, *Muḫtaṣar*ında, onun *lāḥik* hükmünde olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple de o kimse, kendi namazını tamamlarken kıraat etmez.

Burhânî'de şöyle denilmiştir: "Bu görüş daha sahih olandır." Ben ise derim ki: İki görüş arasında uzlaştırma yapılması uzak ihtimal değildir. Şöyle ki: Mukîmin, son şef'teki durumu kıraat açısından *lāḥik* hükmünde; sehiv açısından ise *masbûk* hükmünde kabul edilebilir. Bunun gerekçesi şudur: Son şef', muktedî için artık imamla

birlikte olmayı zorunlu kılmadığından, *lāḥik*'in tam işlevine sahip değildir; öte yandan o şef‘ kendi vaktinde eda edildiğinden, *masbûk* işlevi de değildir. Böylece her iki yönün benzerliği gözetilmiş, her biri kendi hükmüyle değerlendirilmiştir.

Sehiv hususunda ihtiyat daha evlâdır; zira sehiv secdesi, eksik kalan kısmı telafi etmek için konulmuştur ve ibadetin korunmasında kıraatin gözetilmesinden daha önceliklidir. Bu yüzden sehivde *masbûk* hükmü uygulanmıştır. Benzer şekilde, *muḥâzât* (kadının erkeğe hizalanması) ile ilgili fesad hükmünün tercih edilmesi de ihtiyat yönündendir. İşte bu sebeple olsa gerek, *lāḥik* hükmüne benzerlik daha ağır basan görüş tercih edilmiştir.

es-Süleymânî'de ise şu şekilde başka bir asıl zikredilmiştir: Mukîmin namazı, seferî imama uymakla, ne vakit içinde ne de vakit çıktıktan sonra değişikliğe uğramaz. Çünkü mukîm, sefer hükümlerini üstlenmiş olmaz. Nitekim bir kadın, sadece niyet etmekle seferî hâle gelmez. Bu durumda mukîm, namazının bir kısmında imama tâbi, bir kısmında ise müstakil sayılır. Bunun aksine, seferî bir muktedî vakit içinde mukîm imama uyduğunda, baştan sona onunla uyumu gözetmeyi üstlenmiş olur. Bu, sanki ikamete niyet etmiş gibidir; zaten sırf niyetle ikamet hükmü gerçekleşmiş olur. Ancak vakit çıkıp iş kaza hâline dönüştüğünde durum farklıdır. Zira yukarıda geçtiği üzere, vakit çıkışı teştîrin kesinleşmesini gerektirir. Bundan dolayı, niyetle ikamete geçiş vakit çıktıktan sonra etkili olmaz.

Öyleyse bu bapta zikredilen meseleler aslında iki tanedir.

Birinci mesele: Kadının, namaz esnasında erkeğe hizalanması (muḥâzât), eğer kadın "müştahât" konumunda ise yani cinsel münasebete elverişli durumda bulunuyorsa —bu durum hâlen mevcut olsun veya daha önce gerçekleşmiş olsun— namazı bozar. Kadın, ister yabancı olsun ister mahrem; ister farz kılsın ister nafile; farz kılan erkeğe uyan olsun fakat akıllı olsun, deli olmasın. Erkek ise akıl sahibi, bâliğ ve cemaatle namaz kılmakta olsun. Buradaki cemaat "mutlak cemaat"tir, yani namazın hakikatinde tam olan bir cemaat. İşte böyle bir durumda, ortak edâ (*şirket fi'l-edâ*) sebebiyle erkeğin namazı fesada uğrar. Ancak şu durumlarda fesad söz konusu değildir:

– Eğer kadın namazda biraz kayarak hizadan çıkarsa; çünkü bu durumda muḥâzât ortadan kalkar.

– Eğer tekbirden hemen sonra ayrılırsa; zira rükünlerin icrası gerçekleşmeden hizalanma sona ermiş olur.

"Müştahât" olmayan kadın ise farklıdır. Mesela yedi yaşından küçük çocuk hakkında bir rivayet vardır: Çünkü bu yaş, namaza emredildikleri dönemdir; dolayısıyla cemaat ehli sayılır. Bir başka rivayete göre bu sınır dokuz yaştır: Çünkü bu, bulûğun en erken başlangıç yaşıdır. Nitekim Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm, Hz. Âişe ile bu yaşta iken zifafa girmiştir. Bununla birlikte, tercih edilen görüş şudur: Kesin bir yaş tayin edilmez; çünkü mizaç ve hâller farklılık arz eder. Esas ölçü, cinsel münasebete elverişli olmamaktır. Bu husus es-Süleymânî'de de böyle zikredilmiştir.

"Müştahât" olmayanın fesada sebep olmamasının gerekçesi şudur: Ya kendisi namaz ehli değildir, ya da cemaat ehli değildir; çünkü henüz namaza ne emir, ne de teşvik yöneltilmiştir. Kıyasa göre, aynı gerekçe "müştahât" kadın için de geçerli olmalıydı; zira ona da aslında zorunlu bir teklif yöneltilmez, sadece alışkanlık kazandırma yoluyla emir verilir. Nitekim başını örtmeden namaz kılacak olsa, istihsan yoluyla namazı sahih kabul edilir; çünkü bu yine de şer'an bir namazdır. Aynı şekilde, bulûğa yaklaşmış bir kız abdest almadan yahut çıplak olarak namaz kılsa, sonradan tekrar etmesi gerekir.

Dolayısıyla hüküm şudur: Delinin hizalanmasıyla namaz bozulmaz.

Bundan dolayı, cemaat ortamına katılması mutat olmayan kimseler bu hükme dâhil değildir. Dolayısıyla onlar hakkında, kadınların geride durmalarına dair emir geçerli olmaz. Bu hükme girmeyenler şunlardır: – Müştahât olmayan küçük kız çocukları.
– Erkek tarafında ise çocuklar veya deliler; çünkü onlar için "geriye geçme" emri yöneltilmemiştir.

Burada ölçü, erkek için namazın sahih olmasının şartı olarak mükellef ve emir altında bulunması; kadın için ise cemaat ehli olmasıdır.

Bu hüküm, cenaze namazında da geçerli değildir; zira o, namazın tamlığına sahip değildir. Tilâvet secdesinde de söz konusu değildir; çünkü onda imamet meşrû kılınmamıştır. Yine, imametinin niyeti bulunmayan kimselerde de geçerli değildir; ayrıntıları ileride gelecektir. Aynı şekilde, kendilerine imamet niyet edilmesi geçerli

olmayanlarda da söz konusu değildir; çünkü burada ortaklık (*şirket*) yoktur. Mesela başka bir farzı niyet eden kadın, namazı bâtıl olduğundan bu hükme girmez.

Ayrıca arada bir engel bulunduğunda da hüküm geçerli değildir. Örneğin, semerin arka ucu kadar bir mesafede bir direk veya sütre, yahut bir arşın yüksekliğinde bir duvar; bu konuda rivayet tektir. Aynı şekilde bir erkeğin geçebileceği kadar bir boşluk, yahut bir direk bulunduğunda da hüküm işlemez. Ancak Muhammed'den gelen garip bir rivayette, bu durumda namazın bozulacağı ifade edilmiştir. Bu da *el-Kifâye* ve *et-Tetimme*'de zikredilmiştir.

Aynı şekilde, erkek bir sekide, kadın ise yerde bulunuyorsa veya tersi söz konusuysa; yani organları arasında tam bir hizalanma gerçekleşmiyorsa, namaz bozulmaz. Bu da *el-Kâfî*'de açıkça belirtilmiştir. Bütün bu durumlarda ya cemaatte aranan ortaklık (*cemʿiyyetü'l-cemâʿa*) yoktur yahut cemaat tamlığı mevcut değildir. Son görüşte ise fesadın olmaması gerekçesi, hizalanmanın fiilen bulunmamasıdır.

el-Mergīnânî ve ***el-ʿAṭṭâbî***, kadın ile imamın kıble yönünde birlik olmasını şart koşmuşlardır. Farklılık iki şekilde tasavvur edilebilir: İnsanlar Kâbe'nin etrafında halka hâlinde kıldıklarında veya zifiri karanlık bir gecede herkesin farklı bir yöne yönelerek kıldığı durumda. İşte bu meseleye "muhâzîhâ" ifadesiyle işaret edilmiştir. Yani kadının, imamın gerisinde olmayıp cemaatten birinin tam arkasına hizalanması yahut yan tarafında bulunması kast edilmiştir; önden hizalanması ise dâhil değildir.

İmam el-Mahbûbî ayrıca şunu da eklemiştir: "Aynı hüküm, güzel yüzlü genç ile hizalanmada da geçerlidir."

"Zamir"in kadına işaret etmesi, karinelerle bilinen bir kadın için de söz konusudur. Nitekim Allah Teâlâ, "Şüphesiz biz onu Kadir gecesinde indirdik" (Kadr, 1) buyurmuştur; buradaki zamir Kur'ân'a işaret etmektedir. Aynı şekilde bu ifade, küçük kız çocuğunu da kapsar. Bunun delili, müştahât olmayanın (yani cinsel ilişkiye elverişli olmayanın) istisna edilmesi, müştahât olanlarda ise hükmün yürütülmesidir. Nasıl ki bir kimse "Ben asla bir kadınla evlenmeyeceğim" diye yemin etse, bu yeminin kapsamına küçük kız çocuğu da girer. Fakat "Ben bir kadınla konuşmayacağım" diye yemin etse, bu durumda küçük kız kapsanmaz; çünkü çocukluk, konuşmayı kesmenin (hacr ve hicranın) önünde bir engeldir.

Eğer şöyle denirse: "*el-Muḥît*'te, evlenme yemini ile satın alma yemini arasında bir fark gözetilmiştir. Şöyle ki: Bir kimse 'Kadın satın almayacağım' diye yemin etse, sonra bir kız çocuğu satın alsa, yeminini bozmuş sayılmaz. Çünkü satın alma fiili erkeklerde de söz konusudur; bu durumda 'kadın' kaydı anlam ifade eder ve küçük kız onun dışında kalır. Oysa nikâh sadece kadınlar hakkında gerçekleşir; bu durumda 'kadın' kaydı anlam bakımından düşer ve evlenme mutlak bir ifade hâline gelir; dolayısıyla kız çocuğunu da kapsar. Böylece açıkça belirtilmiştir ki, 'kadın' kelimesi küçük kızı kapsamaz."

Ben derim ki: Doğrusu, 'kadın' kelimesinin küçük kızı da kapsamasıdır. Bu, ileride *Kitâbü'l-Eymân* bölümünde de açıklanacaktır. Nitekim 'erkek' kelimesi de küçük çocuğu kapsar. Bunun delili miras, vakıf, vasiyet ve benzeri konulardır. Allah Teâlâ, "Eğer bir erkek ya da bir kadın kelâle olarak mirasçı bırakırsa" (Nisâ, 12) buyurmuştur. Şu da var ki, eğer 'kadın' küçük kızı kapsamaz ise, fakat nikâh onu kapsıyorsa, bu durumda 'kadın' kaydı anlamlı olur ve boşuna söylenmiş sayılmaz. O hâlde bu kaydın dikkate alınması gerekir. Belki de evlenme yemininde küçük kızın kapsanması ile satın alma yemininde kapsanmaması arasındaki fark, başka bir asla dayanmaktadır.

"Fi'l-edâ"dan maksat, namazın bizzat kılınması ve rükünlerinin edâ edilmesidir; yoksa kazaya karşılık olan anlam değildir. Her ne kadar "geçmiş namazların kazası" ifadesi böyle bir çağrışım yapsa da, buradaki murat budur. Bunun delili de, "hizalanma (*muḥâzât*) meselesi, hades ile abdest alıp namaza dönme arasında değil, tekbir vaktinde değil, bilakis edâ sırasında söz konusudur" ifadesidir. Bu kaydın üç önemli faydası vardır:

1. Yalnızca tekbir anında meydana gelen hizalanmanın, hemen ardından ayrılma hâlinde fesada sebep olmayacağını ortaya koyar. Nitekim sahih olan görüş budur.
2. Hades ile abdest alma arasında veya dönüp namazı bina etme hâlinde gerçekleşen hizalanmayı bu hükümden dışarı çıkarır; ileride bu mesele tafsilatıyla gelecektir.
3. Şunu vurgular: Edâ esnasında ortaklığın (*şirket fi'l-edâ*) şart koşulması yeterlidir. Buna karşılık meşhur görüşte olduğu gibi hem tekbirde hem edâda ortaklık aranmaz. Çünkü edâdaki ortaklık, onların tarifine göre, muktedî ile imamın ya hakikatte (mudrik gibi) ya da hükmen (lāḥik gibi) aynı

imamla namaz kılmalarıdır. Bu ise zaten tekbirde ortaklığı da gerektirir. Ancak tekbirde ortaklık edâda ortaklığı zorunlu kılmaz. Meselâ masbûk, tekbirde imamla ortaklığa sahiptir fakat edâda ortaklığa sahip değildir.

Buna şu misali ekleyelim: Bir kimse, imamın yerine geçen halifenin tekbiri üzerine kendi tekbirini bina etse —mesela imamın abdesti bozulmuş ve yerine halife geçmiş olsa— bu durumda kadınla hizalanma namazı bozmaz. Aynı şekilde, ilk imamın tekbiri üzerine kendi namazlarını bina edenler için de hüküm böyledir. Ancak bu yalnızca, ilk imamın tekbirinin hükmen halifesinin tekbirini de kapsaması hâlinde geçerlidir.

Eğer şöyle denirse: "Şirket fi'l-edâ"nın tarifine göre, kadının bizzat imamla hizalanması durumu bu kapsama girmez. Oysa bu durumda namaz bütün taraflardan bozulmaktadır. *el-Muḥît* ve diğer kaynaklarda böyle geçmiştir. Buna cevaben denir ki: Bu, Sadrüşşerîa'nın *Şerḥu'l-Vikâye*'de cumhur üzerine yönelttiği bir itirazdır; ancak yerinde değildir. Çünkü onların "İkisine de bir imamın bulunması gerekir" sözleri, imamın mutlaka başkası olması gerektiği anlamına gelmez; imamın bizzat onlardan biri olması da buna dâhildir. Nitekim örfte denir ki: "Bu topluluğun bir imamı ve bir müezzini vardır." Halbuki imam ve müezzin de zaten topluluğun içindedir. Burada cüz'ün, külle nispetiyle farklılık doğurması yeterli görülür; lam harfi de bu mânaya delalet eder.

"**Târikü mekânihâ**" ifadesi, "*muḥâzîhâ*"nın haberi olup, "namazda kendisine tahsis edilen yerin farzını terk eden kimse" demektir. Dolayısıyla, her kim bu farzı terk ederse namazı fasit olur. Bu, meselenin ana kaidesine dayalı olarak konulan büyük önermedir. Ancak bunun tamamlanması için iki öncülün de ispatı gerekir. Müellif, küçük öncülün ispatına, "*muktezâ'l-emri bi-ta'khîrihâ*" ifadesiyle işaret etmiştir.

Buradaki "*muktezâ*" kelimesi, "mekânihâ"nın ya sıfatı ya bedeli ya da açıklaması yahut hâli olarak anlaşılabilir. İki şerhte ise "mastaru mîmî" (mim'li mastar) kılınarak "mef'ûlün leh" sayılmıştır. Ancak bu, ancak failin, gerekçelendirdiği fiilin faili olması şart koşulmadığı takdirde sahih olur. Aksi hâlde doğru olmaz. Şu istisna düşünülebilir: Eğer "*bi'l-cerri*" takdir edilirse, yani lafız "lâm" harfiyle mecrûr kılınırsa bu sahih olur. Tıpkı "Kayfa aṣbaḥta?" sorusuna verilen "bi'l-khayr" cevabında olduğu gibi. Ya da mansub kılınması hâlinde, bu "mef'ûlün leh" olarak değil, harfin hazfi

(naziʿu'l-ḫâfiḍ) yoluyla olur. Nitekim Allah Teâlâ, "Mûsâ kavmini seçti" (Aʿrâf, 155) buyurmuştur.

Kadınların geri safa geçirilmesi emri ise Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın şu sözünden alınmıştır: **"Onları, Allah'ın geri bıraktığı yerden geri bırakınız."** Bu hadisin râvisi Huzeyfe b. Yemân'dır. Hadis *Câmiʿu'l-Uṣûl*'de ve İbn Kudâme'nin *el-Muġnî*'sinde zikredilmiştir. Şerhlerde de bu şekilde nakledilmiştir. Bizim mezhep imamlarımızın bu hadisi delil getirmeleri çok yaygındır. Karşı çıkanların bunu inkâr etmemeleri, bu rivayetin şöhretini gösterir. Hatta hadis usûlcüleri, bu rivayeti sened açısından "munkatıʿ" (kopuk) saymışlardır. Fakat buradaki inkıtâ, asli değil, arızî bir inkıtâdır; *mucemmelât* rivayetlerin senedinde olduğu gibi.

Bu hadisi delil olarak kullanmada iki gerekçe zikretmişlerdir:

Birincisi: "*Haysu*" kelimesi mekân içindir. Dolayısıyla kadınların geri bırakılmasını gerektiren bir mekân olması zorunludur. Kadınların geri bırakılmalarının söz konusu olacağı tek mekân ise namaz mekânıdır. Eğer başka bir mekân kastedilmiş olsaydı, lafız onu da kapsamına alırdı. Bu ise, namazda kıraatın vücûbunu şu âyete dayandırmaya benzer: "Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun" (Müzzemmil, 20). Burada da lafzın umumîliği, namaz dışındaki kıraati de kapsayabilirdi; fakat icmâ ile anlaşılmıştır ki kasıt namaz içidir.

Burada bir **döngü (devr)** vehmetmek doğru değildir. Şöyle ki: Hadisin yorumunu tayin etmek, namazda bu yükümlülüğün mümkün olmasına bağlıdır; fakat bu yükümlülüğün kendisi, hadisteki emrin delâletine bağlıdır, onun yorumuna değil.

Daha açık şekilde söylemek gerekirse: Emrin varlığı, yükümlülüğe delalet etmiştir; bu emrin mutlaka bir mahmili olması gerekir. Bu mahmil ya namaz dışıdır — ki bu icmâ ile geçersizdir— ya da namazdır. Böylece, geriye yalnız namaz kalmış olur.

İkinci delil: Siğnâkī rahimehullah şöyle demiştir: *"Haysu"* kelimesi mekân için değil, gerekçe (illet) ifade eder. Yani, "Allah onları hangi alanlarda geri bıraktıysa, siz de onları geri bırakın" demektir. Bu geri bırakma ise şahitlikte, mirasta, yönetimde ve diğer bütün velâyetlerde söz konusudur. Dolayısıyla bu "geri bırakma" emri, namazda da erkeğin yerinin kadına göre imama daha yakın ve önde olması gerektiğini zorunlu kılar. Çünkü "vacibin gerektirdiği şey de vaciptir."

Süleymânî ise küçük önermede tereddüt göstermiştir. Şöyle ki: "Kadının geri bırakılması farz mıdır, yoksa vacip midir?" Meselenin sebebi şudur: Âlimler arasında "meşhur haber"in (çok kimse tarafından nakledilen hadis) kesin bilgi ifade edip etmediği konusunda ihtilaf vardır. Doğru olan görüşe göre, meşhur haber kesin bilgi ifade etmez. O halde bu hadis, eğer farziyet ortaya koyuyorsa mesele bitmiştir; fakat işin hakikati, farz değil vacipliği ortaya koyduğudur. Nitekim herhangi bir ibadetin vacip olduğu bir hadisle sabit olduğunda, bu hüküm Kur'ân'ın nassını veya mutlak ifadesini neshe götürmedikçe, onun terki namazı bozar. Tıpkı bilerek konuşmak, kahkaha atmak veya *masbûk*'un (imamla başladığı namazın bir kısmını kaçıran kimsenin) imam namazı bitmeden önce eksik kalan kısmı kaza etmesi gibi durumlarda olduğu üzere.

Bununla birlikte Süleymânî'nin amacı, şu soruya cevap vermektir: "Mademki haber-i vâhid farziyet ispat etmez, o hâlde namazı bozan bir hüküm nasıl bu hadisle sabit olur?" Meşhur cevaba göre, bu hadis "meşhur"dur ve ulema tarafından kabul görmüştür; bu sebeple Kur'ân'ın mutlak ifadelerine ziyade getirmeye elverişlidir. Süleymânî ise şöyle der: "Sahih olan, meşhur haberin kesin bilgi ifade etmemesidir. Bu yüzden Kur'ân'a ziyade getirmez." Bundan dolayı meselede tereddüt ortaya çıkmıştır. Ancak her iki cevaba da eleştiri yöneltilmiştir. Şöyle ki:– Süleymânî'nin cevabına şu itiraz yapılır: Biz, bu hadisin Kur'ân'daki "Namazı dosdoğru kılın" (ekîmû's-salât) ifadesinin kapsamını neshetmediğini kabul etmiyoruz; çünkü hadisin hükmü bu mutlak emri sınırlandırabilir.
– Cumhûrun cevabına ise şu yönden itiraz edilmiştir: Bu, Hanefîlerden meşhur haberle neshin caiz olmadığını söyleyenlerin görüşüyle bağdaşmaz. Ayrıca bazı âlimler, bu hadisin "meşhur" olduğunu kabul etmezler. Onlara göre hadis bu derecede değildir, dolayısıyla bağlayıcı olmaz.

Bundan daha da dikkat çekici olanı şudur: Süleymânî, "mekânın vacibi" ile diğer vacipler arasında bir fark ileri sürmüştür. Şöyle der: "Namaz, mekândan asla ayrılmaz; fakat namaz bazı vaciplerden ayrılabilir. Mesela dilsiz kimse kıraat yapmaz ama namazı geçerlidir. Bu yüzden mekân, namazın bir parçası konumuna indirilmiştir." Bunun benzeri Haşimî'nin görüşüdür: Zekât almayı engelleyen şey yakın akrabalıktır. Akraba olan kimse, zekâtı hiçbir şekilde alamaz; çünkü bu engel ondan ayrılmaz. Fakat zenginliğe gelince, zengin kimse işçi olarak çalıştığında zekât alabilir; çünkü zenginlik engeli daimî değildir.

Oysa bizim usûlümüze göre, namazın sırf bir vacibinin terk edilmesiyle namazın fâsit olacağı bilinmiş değildir. Süleymânî'nin sözü, adeta mekân vacibini, kıraat farzından daha üstün tutar görünmektedir.

Benim kanaatimce doğru olan genel cevap şudur: Namaz, şer'î olarak fazladan anlamlar taşıyan mücmel bir ibadettir. Dolayısıyla haber-i vâhid —meşhur olmasa bile— namazın farzıyla ilgili mücmel bir hususu açıklamaya elverişlidir. Mesela başın dörtte birinin mesh edilmesinin farz oluşu, Mugîre hadisiyle sabittir; elin bilekten kesilmesi, yine hadisle belirlenmiştir.

Buna göre temel kaide şudur: Namaz hakkında gelen ve rükünlerden herhangi birini doğrudan konu edinmeyen bir hadis varsa, o hadis namazın mücmelliğini açıklayıcıdır. Mesela son oturuşun farz oluşunu, yahut zikredilen üç hususu (öncesinde bahsedilen) bu tür hadisler açıklar. Ama hadis, doğrudan bir rüknün mutlak ifadesini sınırlandırıyorsa, bu nesih sayılır. O halde Kur'an'ın veya sünnetin mutlak emirlerine hadisle ilave yapılamaz. Buna örnek: Fâtiha okumanın zorunlu olması, rükünlerde itidal, ya da sûre eklemek gibi hususlar… Bunlar hadisle ziyade edilemez.

Eğer bir nass, bir yönden mücmel, bir yönden mutlak ise, o zaman sadece mücmel yönü hadisle açıklanır, fakat mutlak yönü sınırlandırılmaz. Mesela Allah Teâlâ, "Tavaf etsinler" (Hac, 29) buyurmuştur. Bu emir, sayısının ne olduğu yönünden mücmeldir; hadis, sayıyı açıklayarak buna ek yapabilir. Ama mutlak yönünü kısıtlayamaz; mesela "tavaf ancak taharetle olur" gibi.

Burada iki soru ortaya çıkar. Birincisi: Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın, "Sizden olgun akıl sahipleri ve ileri görüşlüler bana yakın dursun" hadisi neden akıllıların önünde duran delilerin ve çocukların namazını fesada uğratmaz? Zira aynı mantıkla, onlar da yerlerinin farzını terk etmiş olurdu.

Bunun cevabı şudur: Onların yükümlülüğü, sadece büyüklere mutlak olarak öncelik tanımaktır. Bunu zaten yerine getirmişlerdir. Kendilerinin ayrıca özel olarak geride durmaları yönünde bir emir söz konusu değildir.

İkinci mesele şudur: Kadınların geride durmaları da hadisin işaretlerinden biridir. Çünkü bir şeyin sonucu (mütâvaat) o şeyin ayrılmaz gereğidir. O hâlde, "neden kadınlar geri durmadıklarında namazları bozulmamaktadır?" **Cevap şudur:** Buradaki "geri durma" ile kastedilen, erkeklerin emrolunduğu geri durmadır. Bu ise "kırma" ile

“kırılma” gibi, iki ayrı şeydir: Biri fiilin failiyle ilgili, diğeri ona tâbi olan sonuçtur. İkisine ayrı isim verilmiştir. Erkeklere açıkça “geri bırakma” emri yöneltilmiştir. Dolayısıyla bu onların şahsî fiilidir; bu fiilin aynısı aynı anda kadınlara yüklenemez. Kadının geri durması, erkeğin geri bırakmasının mütâvaatı değil, onun sebebiyle ortaya çıkan başka bir fiildir; dolayısıyla zorunlu değildir. Bu sebeple hadisin işaretleri, kadınların namazının fesadını kapsamaz. İşte bu ince cevabı özellikle kaydet, Allah’a hamd olsun ki O buna ilham etti.

Süleymânî’nin verdiği cevap ise şudur: Kadınların geri durmaları “zımnen” emredilmiştir; zımnî bir emir namazın fesadını gerektirmez. Bu, kasıtlı emir ile zımnî emrin farkıdır. Fakat bu açıklama yerinde değildir. Çünkü usûlde kaidedir: İşaret, tıpkı açık lafız (ibare) gibidir. Ancak ona aykırı açık bir delil bulunursa hüküm değişir.

Ne kadar ilginçtir ki *el-Muḥît*’te Iraklı Hanefîlerden şu nakledilmiştir: “Bir kadın, erkeğin tekbirinden sonra hizaya gelse, erkek bir-iki adım öne çıksa mekruh olur. Yer bulamadığında da tesbih ederek veya işaretle onu geri çeker. Eğer kadın geri durmazsa, bu durumda erkeğin değil, kadının namazı bozulur.”

Benim kanaatimce bunun gerekçesi şudur: Erkek, fiilen öne geçemediğinde şer‘î teamüle uygun olarak sebebine başvurur, yani tesbih veya işaretle kadını uyarır. Bu, Hz. Musa’nın kel başın üstünden usturayı gezdirmesine benzer; maksat yerine gelmiş olur. Fakat kadın işaretle uyarıldığı hâlde geri durmazsa, o zaman ortaya çıkan şer‘î sakınca —yani hizalanma— doğrudan ona nispet edilir. Bu, kıyasa uygundur.

Ayrıca böyle bir durumda kadının niyeti açıktan açığa erkeğin namazını bozmak olduğu bilinir. Bu kötü niyetine mukabil, şer‘î bir karşılık olarak onun kendi namazı bozulmuş sayılır. Nitekim ileride Hasan’dan gelen rivayette de bu yönde delil vardır.

Müellif, bu meseleyi zikrettikten sonra, hemen “küçük öncül”ü açıklamadan, “büyük öncül”le ilgisini ortaya koyar. Çünkü bu meseleye özel önem atfetmiştir. Nitekim “Müktedî, imamının önüne geçerse” misalini verir. Bu da, Şâfiî’ye göre namazı bozan bir durumdur. Burada yapılan kıyas, bir bakıma Şâfiî’nin görüşünü desteklemek için, bir bakıma da Mâlik’in —ki o bu görüşte değildir— istidlâline yakınlaştırmak için getirilmiştir.

İmam Şâfiî rahimehullah şöyle demiştir: “Kadının hizasında durmak (muhâzât) sebebiyle namaz bozulmaz. Eğer bozulsaydı, kadının namazı da bozulurdu; çünkü hüküm her ikisine de ortak olurdu. Hatta bozma öncelikle onun namazına ait olmalıydı; zira asıl kusurlu olan odur. Çünkü kadın, cemaatlere çıkmaktan men edilmiştir.”

Şâfiî’nin bu sözü **kıyas**a dayanmaktadır. Şöyle ki: Kadının namazında ne rükünlerden ne de fiillerden herhangi bir şey eksilmemektedir. O hâlde, bu durum, namazı bozmayan istisna edilmiş bazı sahnelere (mesela çocuk veya deliyle yan yana durma) benzemektedir.

el-Muḥît’te şöyle geçmektedir: “Bizim, erkeğin namazı bozulur ama kadınınki bozulmaz” görüşümüz, aslında istihsândır; hem de kıyasın iki yönüne de aykırı olan bir istihsân.” Bundan, Şâfiî’nin delilinin aslında iki ayrı kıyas içerdiği anlaşılır:

1. Kadının namazı da bozulmalıydı; çünkü hüküm ortaktır.
2. Kadının namazında rükünler eksilmediği için bozulmamalıdır; bu da diğer istisna edilmiş durumlara kıyas edilmiştir.

Hanefîlerin cevabı ise şöyledir:

Birinci kıyasa cevap: Hadis, erkeğe hitaben “kadınları geri bırakınız” diye emretmiştir. Yani muhatap erkeklerdir, kadınlar değil. Dolayısıyla emri terk eden erkek olduğunda, onun namazı bozulur; kadın bu emrin muhatabı olmadığı için onun namazı bozulmaz. Tıpkı cemaatten bir kimsenin imamın önüne geçtiğinde namazının bozulması, ama imamın namazının bozulmaması gibi.

İkinci kıyasa cevap: Bizim görüşümüz “istihsân”dır, yani kıyası bırakıp hadise dayanmaktır. Çünkü hadis, kıyasın önüne geçirilmiştir.

Üçüncü kıyasa (istisna misallerine kıyas): Burada da istisna örnekleri zikredilir: Cenaze namazında hizalanma hâli, araya bir engel (duvar, direk, setre vb.) girmesi, “müstehâ” olmayan kadının hizası, veya imamlığı kastedilmemiş bir kadının durumu. Bu dört ve benzeri durumda ittifakla fesat yoktur. Oysa “kadınların geri bırakılması”na dair hadis bunların hepsini kapsar gibi görünür. Ancak burada mesele, “kıyasa aykırı olarak gelen hadis” kapsamına girdiği için, hadisin lafzı istihsân yoluyla hükme esas alınmıştır.

Burada kastedilen “cemaat”, namaz cemaatidir ve “mutlak” anlamda alınmıştır. Bunun böyle olduğu üç gerekçeyle açıklanır:

1. **Namazî cemaat olması:** Daha önce açıklandığı üzere, kadınların geri bırakılmasının söz konusu olabileceği başka bir alan yoktur; dolayısıyla bu, namaz cemaatiyle ilgilidir.
2. **Mutlak olması:** Lafız herhangi bir kayıtla sınırlandırılmamıştır. “Bu sadece belli bir hâle mahsustur” denilemez. Çünkü bu emrin bağlayıcılığı, yalnızca mevcut bir vakıadan değil, lafzın geleceğe yönelik emredici oluşundan çıkar. Ayrıca lafzın mutlaklığı, yaşanan hâlden değil, bizzat kelimenin kendisinden kaynaklanır.
3. **Cemaatin cins olarak kastedilmesi:** İki defa zikredilen “cemaat” lafzı, hem erkek hem kadın cemaati türünü kapsar. Dolayısıyla, kadının imamla hizalanması hâlinde de cemaat hükmü devreye girer.

İmamla ortak ibadette cemaatin anlamı: Mutlak cemaat, imamla aynı anda ibadeti eda etmede gerçekleşir. Çünkü namaz cemaatinin varlığı, bu ortaklıkla ortaya çıkar. Ancak cemaatin “kemâl”i, yani tam mükemmel hâli, bu ortaklığın eksiksiz olmasıyla olur. Bu sebeple:

- Cenaze namazı gibi eksik cemaatlerde bu hüküm geçerli değildir.
- Araya engel (setre, duvar, direk) girmesi hâlinde yahut biri yüksekte (örneğin sekide), diğeri aşağıda olduğunda da bu hüküm geçerli olmaz.
- Kıble yönünde farklılık olduğunda (mesela Kâbe etrafında halka olup farklı yönlere dönme veya karanlıkta farklı yöne yönelme) yine geçerli olmaz.
- Kadın namaza ehil değilse (mesela çocuk veya deli ise, yahut henüz namazla yükümlü değilse) yahut erkek mükellef değilse (çocuk, deli), bu durumda da geçerli olmaz.
- Kadın, imamın niyeti kapsamına girmemişse (mesela imam hiçbir kadına imam olmayı niyet etmemişse veya bazılarını özellikle istisna etmişse), bu durumda da geçerli olmaz. Çünkü Hanefîlere göre imamın niyeti, cemaatin sahih olmasının şartıdır (cuma, bayram ve son saf dışında).

İmamın niyet şartı meselesi: Hanefî mezhebinde yaygın görüşe göre, kadınların imamın niyetiyle özellikle kapsanması gerekir. Züfer rahimehullah ise, cuma, bayram ve yolculuk gibi özel hâllerde imamın niyeti şart değildir, der. Çünkü kadınların orada

bulunması zaruridir ve yoğun kalabalıktan dolayı imamın yanında durmaları mümkün olmayabilir. Bu durumda, onları dışlamak zorluk ve zarar doğuracağından, niyet şartı aranmamıştır.

Eğer kadın arkada, son safta duruyorsa, onun için imamın özel niyetinin gerekli olup olmadığı konusunda iki farklı rivayet vardır. Aynı şekilde, imamın niyeti esnasında kadınların fiilen hazır bulunmalarının şart olup olmadığı da ihtilaflıdır.

Hasan rahimehullāh'ın, İmam Ebû Hanîfe'den rivayetine göre Kadın imamın arkasında durduğunda, imamın onun için niyet etmesi şart değildir. Ama imamın yanında hizalanırsa, bu durumda onun namazı bozulur, erkeğin namazı bozulmaz. Çünkü o, açık niyetiyle erkeğin namazını bozmak istemiştir. Bu kötü niyete, namazının iptaliyle karşılık verilir. Tıpkı "katil mirasçı olamaz" kaidesinde olduğu gibi.

Kadınla erkeğin yan yana durmasının (muḥāẕāt) namazı bozmadaki ölçüsü ve hükmü ile ilgili iki ek açıklama kalmıştır:

1. Muhâzâtın süresi

– *Mülteḳa'l-ebḥur*'da şöyle denir: Namazı bozan şey, bir rüknün edası süresince devam eden hizalanmadır. Bu görüş Ebû Yûsuf'a aittir. İmam Muḥammed'e göre ise, hizalanma fiilinin gerçekleşmesi (süre şartı aranmaksızın) bozucudur.

– *Muḫtaṣarü'l-muḫīṭ* ve *Kunyetü'l-mun'ya*'da rivayet şöyledir: İmam Muḥammed'e göre, bir rüknün edası kadar süren hizalanma bozucudur; Ebû Yûsuf'a göre ise, ondan daha azı da bozucudur.

2. Kaç kişinin namazı bozulur?

– Bir kadın erkeğin hizasında durduğunda, üç kişinin namazı bozulur.
İki kadın olursa, dört kişinin namazı bozulur.
Üç kadın olursa, sağında ve solunda bulunan üçer kişinin, ayrıca arkalarındaki bütün safların namazı bozulur. Çünkü üç kişi ittifakla "cemaat" sayıldığından, bu durum tam bir saf gibi değerlendirilir.

– Ancak Ebû Yûsuf'tan şu görüş de nakledilmiştir: Üç kadını iki kadın gibi kabul etmiştir. Buna göre beş kişinin namazı bozulur. Bunun gerekçesi, tam bir safla caydırıcılığı sağlamak için böyle hükmetmesidir.

– Ondan aksi bir rivayet daha vardır: Buna göre, her safın iki kişisinin namazı bozulur. Bu, onun şu meşhur ilkesine dayanır: "İkili topluluk, topluluk gibidir."

– Eğer kadınlardan tam bir saf meydana gelirse, onların hizasında duran bütün erkek saflarının namazı bozulur. Bu istihsânla verilen hükümdür. Kıyasa göre ise sadece bir safın namazı bozulur.

3. Hadesten sonraki hizalanma

Nasıl ki daha önce zikredilen dört istisna (çocuk, deli, araya engel bulunması, cenaze namazı) fesada sebep olmuyorsa, hadesten sonra meydana gelen hizalanma da bozucu değildir.

Örneğin: Kadın ve erkekten ikisi abdestlerinin bozulduğunu fark edip abdest almak için dışarı çıksalar, gidip gelirken yolda yan yana gelseler, bu onların namazını bozmaz. Çünkü bu hizalanma, sadece tekbir kısmına denk gelir. Halbuki onların tekbirleri, imamın tekbirine bağlı olarak hâlâ geçerlidir. Bu yüzden "hizalanma" fiilen gerçekleşmiş olsa bile, onlar lâḥik (namaza imamla birlikte başladığı halde belirli mazeretler sebebiyle ara vermek zorunda kalarak namazın bir kısmını imamla birlikte kılamayan kimse) hükmünde sayılır. Bu görüş, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tercihidir.

Namazın edâsına dâhil değildir; ancak edâyı tamamlamaya yönelik bir işle meşgul olmak da edâ hükmündedir. Nitekim İmam'dan (Allah ondan razı olsun) şu rivayet nakledilmiştir: Bir kimse namaza niyet ettikten sonra, herhangi bir yabancı fiil araya girmeksizin, doğrudan namazla bağlantılı bir şekilde abdest almakla meşgul olursa, namaza başladığında yeniden niyet etmesine gerek kalmaz. Bazı âlimler bunu da edâya kıyas ederek, namazı bozucu (fesada sebep) saymışlardır. Bu sebeple, kendi tercih ettiği görüşü şu sözle delillendirmiştir: "Hatta araya, yani hades (abdestsizlik) ile yeniden dönme arasında, teyemmüm ve suyu görme halleri girse bile…" Bu durumda kişi ister namaza abdestle başlamış olsun, ister teyemmümle, mesele aynıdır. Bu örneği Siğnâkī zikretmiştir: Kişi namazda abdestsiz kalır, abdest almak üzere çıkar, fakat su bulamayınca teyemmüm eder, ardından da suyu görürse, abdest alıp namaza devam edebilir. Halbuki, eğer teyemmümle namaza başlamış olsaydı ve namazın edâsı esnasında suyu görseydi, namazı bozulmuş olurdu.

Şayet şöyle denilirse: "Kişi teyemmümle namaza başlamış, ardından hades vuku bulmuş, sonra da namazdan ayrılarak abdest almış ve bu şekilde namaza dönmüşse, bu durum zayıf olanın (teyemmüm) üzerine kuvvetlinin (abdest) bina edilmesi değil midir?" Buna cevaben deriz ki: Evet, böyledir; ancak bu görüş, Ebü'l-Leys'in tercihine dayanır. O da, namazın fiilen edâsı esnasındaki suyu görme ile, namaz hükmünde olan fakat edâsı olmayan bir sırada suyu görmeyi birbirinden ayırmıştır. Zira burada, namazdan çıkış sebebiyle yapılan edâ, fiilî edâdan ayrılmış olmaktadır. Ayrıca, gusül gerektiren kimsenin teyemmümden sonra su bulup abdest alması halinde, teyemmüm ile abdest arasında bir engelin araya girmesi durumu da benzer bir itiraz konusudur.

Teyemmüm üzerine abdestin bina edilmesi örneklerinden biri şudur: Bir kimse cünüp olur ve yanında sadece abdeste yetecek kadar su bulunur. Bu sebeple teyemmüm eder ve namaza başlar. Namaz sırasında abdesti bozulur; işte bu durumda elindeki o su ile abdest alır ve namazına devam eder. *en-Nihāye*'de de bu şekilde zikredilmiştir. Aynı şekilde, hades ile namaza dönüş arasında bu meseleye benzer başka durumlar ortaya çıksa, namazına bina ederek devam edebilir ve namazı bozulmaz. Hâlbuki bu arızaların herhangi biri, doğrudan namazın edâsı sırasında meydana gelseydi, namazı bozardı.

Burada "benzer durumlar" (eḫavātuhā) denildiğinde, meşhur on iki mesele ve onlara ilâveten zikredilen beş mesele kastedilmektedir.

1. Namaz kılmakta olan kişinin, mesh ettiği mestini (ayakkabısını) hafif bir hareketle çıkarması.
2. Mesh süresinin sona ermesi.
3. Kırık üzerine bağlanan alçının (cebîre) iyileşme sebebiyle düşmesi.
4. Mazur olan kişinin mazeret vaktinin çıkması.
5. Mazeretin şer'an geçerli bir şekilde tamamen ortadan kalkması.
6. İçine pislik karışmış sıvı bir maddenin temizlenebileceği suyu bulmak.
7. Çıplak olan kimsenin elbisesini bulması.
8. Başörtüsüz namaz kılan câriyenin (köle kadın) hürriyetine kavuşturulması.
9. Ümmî (Kur'ân okuyamayan) bir kimsenin, namaz esnasında bir sûreyi hatırlaması.
10. Kur'ân okuyabilen imamın, namazda ümmî birini kendi yerine imam tayin etmesi.

11. Rükû ve secde edemeyen kimsenin (işaretle namaz kılanın), namaz esnasında rükû ve secde yapabilecek hale gelmesi.

12. Namazda iken unutulan kaza borcunun hatırlanması, üstelik vaktin de geniş olması.

İlave Edilen Beş Mesele

13. Cuma namazının vaktinin çıkması.

14. Sabah namazında güneşin doğması.

15. Sabah namazının kazası esnasında güneşin tam tepe noktasına (zevâl vaktine) gelmesi.

16. Namazın, bugünkü ikindi namazı dışında başka bir namazın kazası esnasında değişikliğe uğraması.

Bu on yedi mesele, eğer **hadesten çıkış ile namaza dönüş arasına girerse**, namazı bozmaz. Çünkü bunlar namazın doğrudan edâsıyla karşılaşmamıştır. Şöyle ki: Bir kimse, namazın ilk yedi farzından birini terk etmiş durumda iken namazın bir kısmını edâ etmiş olsa veya son üçte eksik bir şekilde yerine getirmiş olsa, çıplak veya câriye olduğu için örtünme farzını yerine getirmemiş bulunsa, ümmî olduğu için kıraati terk etmiş olsa, imam ümmîyi vekil tayin etmiş olsa, işaretle namaz kılan kimse rükû ve secde farzını yerine getirmemiş olsa, kaza borcunu hatırlayan kimse tertip farzını yerine getirmemiş olsa, yahut cuma namazında vakit farzı eksik olsa — bütün bu hallerde namazın edâsına doğrudan temas etmediğinden dolayı, sadece ihram tekbiri kısmıyla sınırlı kalır. Bu sebeple namazı bozmaz.

Öyleyse, bu hallerin namazı bozucu olmaması, aslında kıyasa göre bozucu sayılmaları gerekirken böyle olmaları sebebiyledir. Eğer bunlar kıyasa göre bozmuyorsa, kadının erkeğe hizalanmasının da (muhâzât) bozmaması evleviyetle geçerlidir. Çünkü muhâzâtın namazı bozucu olması, bizzat kıyasa aykırı bir hükümdür.

Şöyle bir soru yöneltilebilir: "Mazeretin ortadan kalkmasının namazı bozmaması, sadece yeniden iade yükümlülüğünün olmaması anlamına gelir. Yoksa 'namaz üzerine bina yapmaya izin verilmesi' anlamına gelmez. Çünkü bunun ikinci vakitte (mazeret ortadan kalktıktan sonra) devam etmesiyle bilinebilir. O hâlde nasıl oluyor da müellif (Allah ona rahmet etsin), bu tür meselelerde doğrudan 'namaz üzerine bina edilir' hükmünü vermiştir?"

Cevap şudur: Buradaki söz, hades ile namaza dönüş arasında mazeretin ortadan kalkması ve ardından geri kalan namazın bunun üzerine bina edilmesi hakkındadır. Mazeret bu arada ortadan kalktığında, edâ edilmiş olan kısım yeniden iade edilmediği ve geçerli kabul edildiği için, abdest alındıktan sonra geri kalan namazın onun üzerine bina edilmesi sahih olur. İşte kastedilen budur. Eğer buna rağmen itiraz edilirse, şöyle denir: Madem ki edâ edilmiş kısmın yeniden iadesi gerekmedi, o hâlde sonraki vakit namazını kılarken de bu göz önünde bulundurulabilir; bu da bir çeşit "bina" sayılır ve üzerinde durmaya gerek yoktur.

Şöyle de denilemez: "Eğer araya avret yerinin açılması, kuyudan su çekmek (dışarıda su bulunduğu hâlde) veya konuşmak gibi şeyler girseydi namaz bozulurdu; öyleyse 'bina' mantığı burada tutarlı değildir." Çünkü burada kastedilen meseleler, farklı bir bağlamdadır ve bunların doğrudan karşılaştırılması doğru değildir.

Bu durum, kişinin hades ile namaza dönüş arasındaki hâlinde "namazın edâsıyla meşgul" sayıldığının delili gibi görünse de, biz deriz ki: Bunlar, aslında tercih edilmeyen görüşü desteklemek için getirilen istişhâdlardır. Nitekim es-Süleymânî, tercih edilen görüş bağlamında bunları problemli görmüştür. Bu yaklaşımın temeli şudur: İbadetler konusunda ihtiyat (tedbir) asıldır. Dolayısıyla ihtiyatın gereği, bozucu ihtimalini güçlendirmektir. Fakat asıl mesele, "namaz içinde bulunmak" ile "namazın edâsında bulunmak" arasındaki farkı ortaya koymaktır.

Gerçekten de kişi, hades ile dönüş arasındayken namaz içindedir; bunda icmâ vardır. Fakat bu sırada namazın edâsı gerçekleşmemektedir. Bu durum, abdest almadan önce niyet eden kimseye benzer: Eğer niyetten sonra avretini açsa, namaz için gerekli olmayan bir işle meşgul olsa veya konuşsa, bütün bunlar namazın mutlak mânada bozucularındandır; bunlarda "namazın edâsıyla fiilî irtibat" aranmaz. Bu sebeple, niyet ile fiilen başlama arasına böyle şeyler girdiğinde, yeni bir niyet olmaksızın şer'î başlama sahih olmaz.

Oysa bizim ele aldığımız mesele, ya doğrudan "namazın edâsının bozulmasına yol açan şeyler"dendir ya da edâyla bağlantılı olarak bozan şeylerdendir. İşte buradaki ayırt edici nokta şudur: İlk zikredilen üç husus (avretin açılması, lüzumsuz fiil, konuşmak) namazı bozar; üstelik bunlarda namazın bir kısmının fiilen edâ edilmiş olması şart değildir. Ama bizim ele aldığımız hususlar farklıdır.

Dahası, kadının erkeğe hizalanmasının (muhâzât) bozucu olması, yalnızca "edâ esnasında" ve üstelik kıyasa muhalif bir istisna olarak sabit olmuştur. Dolayısıyla bu durumun edâ dışına taşırılması evleviyetle doğru değildir. Bozucu hükümlerin, ihtiyat sebebiyle başka şeylere de teşmîli, ancak kıyasa uygun olduklarında mümkündür.

Taḥrîr'de şu örnek verilmiştir: "Yolda karşılaşılan hizalanma meselesi, delil olur ki; hades sebebiyle namazdan çıkan kimse için kadın da, erkek de 'bina' hususunda aynı konumdadır. Şayet kadın, abdest almak için kollarını veya başını açacak olsa, namazı bozulmaz. Çünkü abdest farzını bunlarsız yerine getirmesi mümkün değildir; bu da şer'an haracı doğurur. Dolayısıyla müsamaha edilmiştir. Ama istincâ için avretin tamamen açılması namazı bozar; çünkü bu, sadece sünnettir."

Bana göre bu durum iki şeye delâlet eder. Birincisi, namaz esnasında bozucu olan şey, hades ile dönüş arasındaki durumda bozucu olmayabilir; meselâ avretin açılması böyledir. İkincisi, namaza aykırı olan şeylerden ancak onun edâsı için zaruret bulunduğunda müsamaha edilir.

Buna göre, kadın ile erkeğin hizalanması (muhâzât) hâli, ikisinin namazın başında imama uymalarından sonra, namazın ortasında veya sonunda, kendilerine farz olan kısmı kaza ederlerken gerçekleşirse, namazlarını bozar. Çünkü bu durumda her ikisi de ya mutlak olarak "lâḥik" hükmündedir ya da bir yönden lâḥik, diğer yönden mesbûk [ilk rek'atı kaçırdıktan sonra imama uyan] sayılır. Meselâ, namazları uyku veya hades sebebiyle bozulmuş, sonra abdest alıp dönmüş ve namazlarının kazası sırasında hizalanmışlardır. Bu, bozucu olur. Fakat daha önce, yani imama uymadan önce kendilerinden geçmiş olan kısmı kaza ederlerken hizalanmaları, namazlarını bozmaz. Çünkü ilk kaza durumunda onlar lâḥiktir; ikinci durumda ise mesbûktur. Lâḥik, imamın arkasında hükmen mevcut sayılır; mesbûk ise böyle değildir.

Bu farkın temeli şu şekilde izah edilebilir: Birincisi, lâḥikin taḥrîmesi, kazayı edâ ederken de bâkidir. Çünkü o, imamla birlikte edâyı sürdürmekle yükümlüdür; oysa mesbûkun geçmiş kısmındaki yükümlülüğü yoktur. Bu, et-Taḥrîr'de zikredilen görüştür. İkincisi, aslolan kazanın, edânın benzeri olmasıdır. Dolayısıyla "fât" anındaki hâl dikkate alınır. Bu ise Muḫtaṣarü'l-Ḥaṣrî'de belirtilen esastır. İkinci görüşe göre meseleyi açıklamak daha uygundur. Çünkü eserimiz, "sağlıkta kaçırılan namazın hastalıkta kazası ve tersi" gibi meselelerde ortaya çıkan ihtimallere cevap vermeyi

amaçlamakta; bu da "kazanın edânın misli olması" ilkesine dayanılarak çözümlenmektedir.

Bununla birlikte, müellif her iki esasa da işaret etmek istemiştir. Birincisinin ikincisi üzerine bina edildiğini, ikincisinin ise kendine mahsus bir şart ve sağlam bir yapıya sahip bulunduğunu göstermiştir. Bu sebeple şöyle demiştir: "Lâḥikin hizalanması namazı bozar; mesbûkun hizalanması ise bozmaz. Çünkü lâḥik, kazasında imamın arkasında hükmen durmaya devam eder; taḥrîmesi bâkîdir. Zira o, imama uymakla, onun ardından gelen her şeyi yerine getirmeyi üstlenmiştir. Mesbûk ise, imama uymadan önce kaçırdığı kısımda böyle bir bağlılığa sahip değildir. Dolayısıyla lâḥik, kazasını da edânın misliyle yapmak zorundadır; bu bakımdan sanki hâlâ imamın arkasındadır. Mesbûk ise böyle değildir."

Usûlün aslı şudur: Kaza, edânın misliyle yapılır. Yani, kazanın sebebi ile edânın sebebi aynı olmalı; ayrıca kazanın vakti ile edânın vakti de aynı olmalıdır. Çünkü vaktin tayini, edânın sebebine dâhildir.

Burhânî şöyle der: Buradaki "sebep"ten maksat, bizzat vacibin sebebidir. Bu da, şurû'a (başlamaya) bitişik olan vakit parçasıdır. İşte bu, lâḥik için söz konusudur. Çünkü onun taḥrîmesi ve imama uyma yükümlülüğü bâkîdir. Mesbûkta ise, taḥrîme ve şurû' anı, daha önce geçmiş olan kısmında imama uymanın sebebi değildir. İşte fark buradadır.

Bunu el-Balabânî kabul etmemiştir. Çünkü ona göre namazın sebebi, gerçekte herhangi bir vakit parçası değildir. O, ancak gerçek sebebin varlığına delâlet eden bir işarettir. Gerçek sebep ise, vakitte edâya yönelmiş olan şer'î emirdir. Eğer vakit parçasının bizzat sebep olduğu kabul edilseydi, imam ile lâḥik arasında ihtilaf doğardı. Zira imamın başlaması bir vakit parçasına tekabül ederken, lâḥikin başlaması farklı bir vakit parçasına denk gelir.

Ben derim ki: Doğru olan, birinci görüştür. Zira asıl sebep, bizzat vücûbun sebebidir. Bu da, şurû' (namaza başlama anı), son vakit parçası ve bütün vakittir. İşte bu, hükümlerde dikkate alınandır, özellikle de kaza meselesinde. Sebep, edânın vücûb sebebi olan hitap (emir) değildir. Aksi takdirde, bütün vakit boyunca emri anlayamayan uyuyan ve bayılan kimseler üzerine kaza vacip olmazdı.

Ayrıca, zikredilen ihtilaf da geçersizdir. Çünkü daha önce geçtiği üzere, şurû‘dan ilk rek‘atın sonuna kadar olan vakit, hükmen tek bir vakit parçası sayılır. Evet, eğer ittihad ve ihtilaf imamın başladığı vakit parçası ile lâḥikin başladığı vakit parçası üzerinden değerlendirilseydi, birden fazla rek‘at kaçırmış olan lâḥike de bu hüküm uygulanırdı. Oysa bu hatalıdır. Aslında ölçü, kaçırılan kısmın sebebi ile onun kazasının sebebinin aynı olmasıdır. Lâḥikte bu, onun kendi şurû‘ parçasıdır ki *et-Taḥrîr*’de “‘akdü’t-taḥrîme” (iftitah tekbiri) ile ifade edilmiştir. Bizim eserimizde ise bu, “iltizāmü’l-ḳudve” (imama uyma taahhüdü) olarak adlandırılmıştır. Bu ikisi lâḥikte birleşmektedir; mesbûkta ise birleşmemektedir.

Kaldı ki, eğer sebep bizzat hitap (emir) olsaydı, o zaman mesbûkun kazası da mutlaka edâya benzer olurdu. Çünkü hitap ve vakit, her ikisi için de aynıydı.

Denilirse ki: Eğer sebep imama uymada şurû‘ parçası ise, sebebin birlik şartı zaten vakit birliğini de gerektirir. Dolayısıyla vakti ayrıca zikretmek lüzumsuzdur. Buna cevaben derim ki: Hayır, öyle değildir. Bilakis vakti ayrıca zikretmekle, şu tür durumlar ihtimal dışı bırakılmış olur: Mesela lâḥik namazda iken hades sebebiyle çıkıp abdest alır, döndüğünde imam namazı bitirmiştir. İşte bu durumda sabah namazı henüz tamamlanmadan güneş doğarsa, o kimsenin artık namazı münferid olarak kılması gerekir. Çünkü vakit farklılaşmıştır; her ne kadar iltizam aynı kalsa da vakit farklı olmuştur.

Ayrıca, seçilmiş olan görüşe göre, kazanın sebebi, edânın sebebi ile aynıdır. Çünkü edâ vakti geçip sebep bütün vakte intikal ettiğinde, edâ ile kaza sebebi birleşmiş olur. Bu yüzden, sağlık hâlinde kaçırılan namazın hastalık hâlinde kaza edilmesi ya da tersi, sadece vakit farklılığından dolayı edâya benzemez.

“Sebep de değişmiştir, çünkü sağlık ve hastalık hâllerinde iltizam farklıdır” denilirse, biz deriz ki: Hayır, bu doğru değildir. Sebep, her hâlükârda, kişinin gücü yettiği ölçüdeki iltizamdır. Cenâb-ı Hak buyurmuştur: *“Allah hiçbir nefse, gücünün yettiğinden fazlasını yüklemez.”* (el-Bakara, 2/286). Böylece önceki sakıncaların ortaya çıkması engellenmiştir. Bu, usûl-i fıkıh kaidelerinden açıkça anlaşılır.

Bu noktada “öyleyse, vakit farklılığı seferde ve hazarda (yolculuk ve ikamet hâlinde) yapılan kazalarda, edânın birebir “hikâyesi” olmasına neden etki etmemektedir?” şeklinde akla bir soru gelebilir.

Ben derim ki: Daha önce geçtiği üzere, fâit olan namaz, vakitteki son parçanın belirlediği şeydir; dolayısıyla "fâit" olmayana kaza eda edilmesi imkânsızdır. Zira vakit farklılığı, fâitin özünü değil, yalnızca onun "hâlini" değiştirir.

Bana göre diğer bir açıklama da şudur: Vakit çıktıktan sonra kaza, hiçbir zaman eda ile tamamen aynı olamaz. Çünkü usûl-i fıkıhta sabittir ki: *kaza, kişinin üzerine borç olanı, onun fiiline tahvil etmesidir.* Halbuki "onun borcu olan" ile "yaptığı fiil" birçok yönden birbirine muhaliftir. O halde burada kastedilen "müslik" (benzerlik), yalnızca keyfiyet (nitelik) ve kemiyet (miktar) yönündendir. Bu da onların "mutlak benzerlik" sözünü olumsuzlamaz. Çünkü orada kastedilen, yalnızca cins bakımından benzerliktir: namazın namazla, orucun oruçla, dirhemin dirhemle, dinarın dinarla karşılanması gibi; ancak tarafların rızası olursa istisna söz konusudur.

Bu kitaba şerh yazan bazı muhakkikler şöyle demiştir: "Buradaki maksat, ibadetin özel şeklini doğuran sebeptir. Eğer bu sebep eda ve kaza halinde birleşirse, kaza da misliyle yapılır. Mesela, su bulamayan, gemide oturan veya hasta kimse, kazaya kalan namazlarını aynı şekilde kılar; çünkü bu sebepler kaza vaktinde de mevcuttur."

Fakat bu görüş isabetli değildir.

Birincisi: Buradaki sebep birliği, yalnızca "tür" bakımındandır. Eğer bu türden bir birlik yeterli olsaydı, mesela öğle namazının bütün vakit parçaları tek bir vakit sayılmış olurdu.

İkincisi: Eğer maksat bu olsaydı, "vakit birliği" zikredilmesi abes olurdu. Zira özel şekil sebebinin birliği zaten vakit farklılığına rağmen kazanın misliyle yapılmasını gerektirirdi.

Üçüncüsü: Asıl maksat olan lâḥik ile mesbûk arasındaki fark da bu yolla ortaya çıkmazdı.

İşte bundan dolayı, müellif hem "sebep birliğini" zikretti ki mesbûk meselesi ortadan kalksın, hem de "vakit birliğini" zikretti ki sağlık hâlinde kaçan bir namazın hastalık hâlinde kazası meselesi ortadan kalksın. Çünkü bu durumda eda edildiği gibi değil, hastalık namazı şeklinde kaza edilir. Bunun karşıtı da yine vakit birliğinin bulunmamasıyla düşer: Yani, hastalıkta kaçırılan bir namaz, sıhhatte kaza edildiğinde

sıhhat namazı gibi kılınır; çünkü vakit aynı değildir, her ne kadar sebep birliği bulunsa da.

Buradaki sebep şudur: Vaktin son kısmında, "kişinin gücü yettiği şekilde" ifa ettiği eda. Yani hangi kudretle olursa olsun… Veya son vakit parçası itibarıyla böyledir. Ya da tam sıhhatli kişi için, bütün vakit kıyamla (ayakta) eda etmesi farzdır. Bu sebeple, imamın namazı bitirmesinden sonra lâḥikin imama uyması hükmen devam ettiği için, lâḥik imam arkasında kıraat, sehiv secdesi, imamın terk ettiği ilk ka'de gibi farz unsurların telafisi gibi şeyleri yapmaz; çünkü gerçekten imam arkasında kılsaydı da bunları yapamazdı.

Çünkü bu durumda imamı takipten tamamen yüz çevirmek söz konusudur. Özetle, mesbûk yalnızca *iftitâḥ tekbiri* (açılış tekbiri) bakımından imama bağlıdır. Bu sebepledir ki eğer tekbirin sahih olmadığı ortaya çıkarsa, onun namazı da bâtıl olur. Ancak, söz ve fiiller (kıraat, rükû, secde vb.) açısından mesbûk münferid (tek başına kılan) hükmündedir.

Mesbûkun, imamı her yönden takip eden mükellef cemaatle aynı hükme tâbi kılınmamasının nedeni şudur: Eğer öyle olsaydı, onun kadınla yan yana gelmesi (muhâzât) namazını bozan bir unsur kabul edilecekti. Oysa bu, sadece imamı tam olarak takip eden kimselerde (lâḥik ve tam muktedîlerde) bâtıl kılan bir durumdur. Dolayısıyla, mesbûkun bir yönden mükellef (tekbire bağlı) ama diğer yönlerden münferid sayılması, ibadetlerde ihtiyat ilkesine daha uygun görülmüştür.

Bunun gerekçesi ise iki şekilde açıklanabilir:

1. Usûl-i fıkıhta bilindiği üzere, ihtiyatla amel etmek, ancak sebebinin vücûbu veya hurmeti bilinen, fakat ortadan kalkıp kalkmadığında tereddüt bulunan durumlarda söz konusudur. Sebebi bilinmeyen meselelerde ihtiyat aranmaz. Burada ise, yan yana gelmenin namazı bâtıl kılması sadece "tam muktedî"de sabittir. Mesbûk, bir yönüyle münferid olduğu için ona kıyas edilmez.
2. Mesbûku, lâḥike kıyaslamak ihtiyatı ihlâl etmiş olurdu. Zira bu durumda mesbûk, kendi kıraatini yapmaz, sehiv secdesiyle yükümlü olmaz, imamın kaçırdığı rükünleri telafi etmez ve imamın kıblede yanıldığını öğrendiğinde namazını iade etmezdi. Bu gibi sonuçlar ihtiyatla bağdaşmaz.

Bu noktada şunu bilmek gerekir: Lâḥik-mesbûk kimsenin hükmü, her bir kaza ettiği kısımda münferid gibidir. Örneğin, üçüncü rekâtta imama uyan kimse, orada uyuyakalır, dördüncüde uyanır ve imam namazını bitirirse, ikinci şef‘ (iki rekâtlık grup) açısından lâḥik hükmündedir. Dolayısıyla, kazasında kadınla yan yana gelirse namazı bozulur. Buna karşılık, birinci şef‘te mesbûk olduğundan, o kısımda muhâzât namazı bozmaz.

İkinci Mesele:

Cemaatle namazın bozulmasına yol açan sebeplerden biri de, seferî bir kimsenin mukim bir imama, namaz vakti içinde uymasıdır. Bu durumda seferî kişi, imamın namazını tam kılar. Bu kural hem yolculuk sebebiyle değişmeyen namazlarda (mesela sabah ve akşam namazı gibi) hem de yolculuk sebebiyle normalde kısaltılan namazlarda (mesela dört rek‘atlı farzlarda) geçerlidir.

Burada seferde bulunmasına rağmen namazın değişmemesinin gerekçesi şudur: İmam ile cemaat arasında hüküm bakımından birlik meydana gelmektedir. Bu birlik “tamamlama yükümlülüğünün” doğmasından kaynaklanır. Yani seferî kişi, mukim imama uyduğu için namazı tam kılmakla yükümlü olur.

Metinde geçen *“مفعول مطلق”* ifadesi, “hükmün tamamlanması sebebiyle meydana gelen mutlak birlik” anlamındadır. Bu, ya doğrudan tamamlama yükümlülüğünün hükmünü ifade eder, ya da bu yükümlülüğün doğurduğu sonucu anlatır. Bir başka ihtimal olarak, bu ifade “temyiz” mahiyetinde, yani açıklayıcı bir unsur olarak da değerlendirilmiştir.

“Halel-kudve” (حال القدوة) yani imamlığa uyma esnasında ifadesi, bu yükümlülüğün sebebini de göstermektedir. Zira seferî kişi, mukim imama uyduğu anda, ona uymayı kasıtlı bir şekilde üstlenmiş olur. Bu uyma, sadece dolaylı ya da zımnî bir uyum değildir; bilakis açık ve bilinçli bir tercihtir.

Bu meselede temel nokta şudur: Daha önce geçtiği üzere, imamlığa uyma niyetiyle yapılan kasıtlı (kasdî) bir uyum, namazda ikamet niyeti yerine geçer. Buna karşılık, sadece dolaylı ya da zımnî bir uyum böyle bir etki doğurmaz.

Şayet seferî bir kimsenin, mukim bir imama uyması halinde namazı ikiye bölünseydi (yani onun için namazın bir kısmı iki, bir kısmı dört rek‘at olsaydı), bu

durum, farz namaz kılan bir kimsenin nafile kılana uymasına benzerdi. Bu benzerlik, ister son oturuşta olsun, ister kıraat veya iftitah tekbiri sırasında olsun ortaya çıkardı. Böyle bir durumda da -tıpkı vaktin dışında mukime uyma halinde olduğu gibi- imam ile cemaatin halleri arasında tam bir birlikten söz edilemezdi.

Dolayısıyla sözün düzeni şuna işaret etmektedir: Seferî kimsenin, vakit içinde mukim imama uyması geçerlidir; çünkü bu, namazın tamamına bilinçli (kasdî) bir uyumdur. Böyle bir uyum, dört rek'atı da tamamlama yükümlülüğü doğurur. Zira burada uyma fiili, adeta ikamet niyetinin yerine geçen bir yüklenimdir. Bu yüklenim de, imamla cemaat arasında hüküm bakımından birlik meydana getirir ve bu birlik, uyumun sahih olmasının şartıdır.

Ayrıca, ikamete denk bir yükümlülük doğuran şey, sadece **kasıtlı ve bilinçli uyma (kasdî kudve)**dır; dolaylı uyma (dımnî kudve) böyle bir sonuç doğurmaz. Bu yüzden metinde "kasdî" kaydı özellikle zikredilmiştir.

Böylece şu itiraz da ortadan kalkmış olur: "Seferî bir kimse, mukim imama uyup namazını dört rek'at olarak tamamlasa bile, eğer bu namazı bozacak olsa, sadece iki rek'at kaza etmesi gerekmez mi?" Buna cevap şudur: Namazı bozduğunda, artık imamla olan bağı (hâl al-kudve) kopmuştur. Halbuki onun dört rek'at kılması, tamamen bu bağına dayanıyordu. Zira kendi zatında o bir yolcudur ve asli hükmü iki rek'attır; dört rek'at kılması, ancak imamla olan bağını bilinçli şekilde üstlenmesi sebebiyledir. Bu bağ koptuğunda, artık kendi asıl hükmüne döner ve iki rek'atla iktifa etmesi gerekir.

Bu durum, şuna benzemez: Bir kimse, mukim imama nafile olarak uyar ve namazını bozar. Bu durumda dört rek'at kaza etmesi gerekir. Çünkü o, baştan itibaren nafileyi dört rek'at olarak üstlenmiştir. Buradaki yükümlülük, başlangıçta üstlenilen bir bağa dayanır.

Buna karşılık, seferî kimse mukim imama uyduğunda, aslında asli yükümlülüğü olan kasrı (kısaltmayı) terk etmektedir. Dolayısıyla onun dört rek'atı tamamlama mecburiyeti, tamamen bilinçli uyma fiilinden doğmaktadır.

Zıddına gelince: Dört rek'atlı bir nafileye başlayan kimse, namazını bozduğunda, tekrar başladığında sadece iki rek'at kılar. Çünkü onun üzerine yükümlülük ancak başlanan kısım kadardır. Burada yükümlülük, sadece fiilen yerine getirilen kısma bağlıdır.

Ama mukim imama uyan seferî kimse için durum böyledir denemez; zira o, baştan itibaren imamına uymakla, dört rek‘atı tamamlamayı kendisine bağlamış olur. Nitekim bu durum, adakta bulunmaya benzetilmiştir. Kişi, adakta bulunduğunda nasıl bir yükümlülük üstlenmişse, seferî kimse de imamına uyduğunda benzer şekilde dört rek‘atı üstlenmiş olur.

Süleymanî'de de bu açıklama böylece aktarılmıştır.

İstihlâf meselesi: Eğer bir seferî (yolcu), hem yolculara hem mukimlere imamlık ederken abdestsiz kalırsa, yerine başka birini imam tayin edebilir. Bu halef (halîfe) ister mukim olsun ister seferî, eğer imamlık görevini üstlendikten hemen sonra ikamet etmeye niyet etse bile, yolcu olan cemaatin namazı onunla birlikte dört rek‘ata tamamlanmaz. Halbuki asıl imam, yani muktedi oldukları kişi, ikamete niyet etseydi yolcular da onunla birlikte namazlarını tamamlamış olurlardı. Bunun sebebi şudur: Halefin ikamete niyeti **kasıtlı (kasdî)** bir tercih değildir; yalnızca istihlâfın sıhhat şartı olarak ortaya çıkmış zarurî bir sonuçtur. Bu yüzden, bu niyet seferîlerin dört rek‘ata tamamlama yükümlülüğüne tesir etmez.

Burada şöyle bir itiraz akla gelebilir: "Peki, halefin ilk oturuşu aslında onun için nafile hükmünde değil midir? Öyleyse cemaatin farz olan oturuşu, nasıl onun nafile oturuşu üzerine bina edilebilir?" Buna cevap: Hayır, bu kabul edilmez. Çünkü halefin görevi, asıl imamın namazını devam ettirmektir. Dolayısıyla onun yaptığı oturuş da farz hükmündedir. Hatta, eğer halef bu oturuşu terk etseydi yahut ilk iki rek‘atta kıraati terk etseydi, sadece kendi namazı değil, bütün cemaatin namazı fasit olurdu. Bu durum Süleymanî'de de açıkça ifade edilmiştir.

Metinde "ifsâd" (namazı bozma) ve "istihlâf" (yerine imam bırakma) ifadeleri mutlak olarak kullanılmıştır. Yani ifsâdın yalnızca muktediye, istihlâfın ise yalnızca imama nispet edilmemesi için böyle zikredilmiştir. Böylece hem kişinin kendi namazını bozması hem imamının namazının bozulması, hem imamın istihlâfı hem de halefin istihlâfı hükme dâhil edilmiştir.

Ancak şuna dikkat edilmelidir: Vakit çıktıktan sonra seferînin, mukime uyması geçerli değildir. Özellikle de değişikliğe uğrayan dört rek‘atlı namazlarda (öğle, ikindi, yatsı gibi) bu uyum söz konusu olamaz.

Seferînin mukime uyması sabah (fecr) ve akşam (mağrib) namazlarında sahih olmakla birlikte, öğle, ikindi ve yatsı gibi dört rek‘atlı namazlarda sahih değildir. Bunun sebebi, seferînin farzı ile mukimin nafilesinin aynı yerde birleşme ihtimalidir; yani farzın nâfile üzerine bina edilmesi sakıncasıdır.

Mesela, seferî bir kimse mukime ilk iki rek‘atta (şef‘u’l-evvel) uysa, bu durumda onun için ilk oturuş (ka‘de-i ûlâ) farz hükmünde, imam içinse nâfile hükmündedir. Veya seferî kimse imamın ikinci şef‘inde (son iki rek‘atında) uyacak olsa, bu defa da imamın kıraati —ya hakikatte ilk iki rek‘atta gerçekleştiği için, yahut sehven onları terk edip son iki rek‘atta kıraat ettiği için hükmen— önceki iki rek‘ata aittir. Böyle olunca imamın son iki rek‘atı kıraatsiz kalmış olur. Dolayısıyla seferî kimsenin ona uyması sahih değildir.

Buna örnek: Bir kimse imamın ilk iki rek‘atını kaçırıp son iki rek‘atta imama yetişse, bu durumda kaçırdığı ilk iki rek‘atı kaza ederken kıraatle yükümlüdür; eğer okumazsa namazı bâtıl olur. Bu da gösteriyor ki kıraat gerçekte ilk iki rek‘ata aittir.

Aynı şekilde, seferî kimsenin mukime son teşehhüd (ka‘de-i ahîre) esnasında uyması da bâtıldır. Çünkü bu durumda seferînin niyet ettiği ihram (taḥrîme) dört rek‘at farz içindir. Oysa imamın son teşehhüdünde kıraat ve oturuş artık nâfile konumuna geçmiştir. Böylece, seferînin taḥrîmesi farzı, imamın taḥrîmesi ise nâfiliyi ifade etmiş olur. Neticede farzın nâfile üzerine bina edilmesi ortaya çıkar ki bu câiz değildir.

Seferînin, vakit çıktıktan sonra mukime uyması da câiz değildir. Çünkü vakit çıkınca seferî için namazın iki rek‘at olarak sabitlenmesi (taṣṭîr / tenṣîf) kesinleşir. Dolayısıyla değiştirici unsur (yani imamın mukimliği) artık onun namazına tesir etmez; zira “değişime müsait bir mahal” kalmamıştır. Tıpkı şuna benzer: Bir seferî imamla birlikte namaza başlamış, fakat imam namazı bitirdikten sonra o abdestsizlikten dolayı ayrılıp tekrar abdest alsa yahut uyuyup kalksa, artık imamın namazının bitmiş olması sebebiyle onun ikamete niyeti yahut beldesine varması kendi namazını değiştirmez.

Müellif bu ihtimalleri de kapsamak için ifadesinde yalnızca “ikamet” kelimesini kullanmıştır; “niyet-i ikamet” dememiştir. Böylece hem gerçekten ikamete niyet edenleri hem de fiilen memleketine girenleri içine almıştır.

Özetle, seferînin mukime uyması sahih olan hâl, yalnızca vakit içinde ve imam namazı bitirmeden önce gerçekleştiği zamandır. Bunun tersi, yani mukimin seferîye

uyması ister vakit içinde ister vakit dışında olsun, sahih değildir. Çünkü mukimin namazı hiçbir şekilde kısalıp değişmez; zira sadece niyet veya sırf iltizam ile bir kimse "seferî" olmaz. Onun namazı mukim namazı olarak kalır.

Daha önce geçtiği üzere, imamın son şef'inde (yani son iki rek'atta) mukim imama uyan seferî, rivayetlere göre bir yönüyle **lâhik**, bir yönüyle **mesbûk** hükmündedir. Ancak burada da, "mukimin farz kıldığı bir namazda seferînin ikinci şef'te ona uyması farzın nâfile üzerine bina edilmesidir" denilemez. Çünkü muktedî (seferî), o anda mevcut olan namazı bütün unsurlarıyla üstlenmiş olmaktadır. Dolayısıyla imamın ikinci şef'teki kıraati onun için nafile değil, farz konumuna geçer. Şayet o muktedî (seferî) kendi namazını bozacak olsa, dört rek'at kaza eder. Bu da ilk şef'in (yani imamın ilk iki rek'atının) onun açısından dikkate alındığını, böylece ikinci şef'teki kıraatin nafile değil, farz konumuna geçtiğini gösterir.

Aynı şekilde, "imamın halefi olan kimsenin secdeleri nafiledir; çünkü o kimse imama rükûdan sonra uymuştur, imam da onu halef kılmıştır; bu yüzden cemaatin secdeleri farz, halefin secdeleri nafile hükmündedir" denilmez. Zira bu secdeler halef için de farzdır. Çünkü halef, birinci imamın yerine geçmiştir ve onun üzerine yüklenen sorumluluğu bütünüyle üstlenmiştir. Bu sebeple, imamın birinci rükûu kaçırılmış sayılsa bile, halefin secdeleri ona nafile sayılmaz. O secdeler, imamın zimmetindeki farz ibadeti ifa etmek içindir. Dolayısıyla hem halef hem cemaat açısından bu secdeler farzdır. Bu durumda yapılan işlem, farzın farz üzerine bina edilmesi olur; farzın nafile üzerine bina edilmesi söz konusu değildir.

2.1.1. İstihâze (Müstehâza) Babı

Öncelikle meseleye ilişkin esaslar şöyledir:

Birinci esas: Şer'î bakımdan "mazur" (devamlı özür sahibi) sayılan kimse başlangıçta, farz bir namaz vaktinde abdest alıp namaz kılacak kadar bir süreyi özründen tamamen uzak bulamayan kişidir. Devamlılık açısından ise, her bir farz namaz vaktinde mutlaka bu özrü bulunan kimsedir. Buna göre özrün tamamen ortadan kalkması, bir farz namaz vaktinin tamamını kapsayan bir kesintiyle gerçekleşmiş olur. Ancak "mazuriyetin devamı"nda (yani özrün hükmünün sürmesinde) böyle tam bir kesinti şart koşulmamıştır. Çünkü bu konunun temeli kolaylık ve hafifletmedir. Her

vakitte tam kesinti şart koşmak büyük bir sıkıntı ve zorluk doğuracağı için, şeriat bunu aramamıştır.

İkinci esas: Mazurun hükmü, her namaz vakti için yeniden abdest almasıdır. Çünkü Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *"Müstahâza (devamlı kanaması olan kadın), her namaz vakti için abdest alır."* Böylece şeriat, bütün namaz vaktini fiilî ibadet yerine, ibadete hazırlık hükmünde saymıştır; bu da kolaylık içindir. Çünkü vaktin her anı aslında azimet gereği namaza tahsis edilmiş sayılır. Vaktin girmiş olması, normalde abdesti bozan hâllerin hükmünü düşürmekte ve namazı engelleyen necasetin hükmünü görmezden gelmektedir; zira vakit, namazı eda etme imkânı sağlamaktadır. Bu durum Peygamber'in şu sözünden anlaşılmaktadır: *"Abdest al ve namaz kıl; kan hasıra damlasa bile."* Hadis istihâze hâlinde olan kadın hakkında rivayet edilmişse de, hüküm onun gibileri kapsayan tüm durumları içine alır.

Üçüncü esas: Özre bağlı olarak alınan taharet (abdest), iki şeyle bozulur: Birincisi namaz vaktinin çıkmasıyla, aksi hâlde hadiste geçen "her vakit için abdest" kaydının bir anlamı kalmazdı.

Dördüncü esas: Özür sebebiyle alınan abdest, başka bir hades (abdesti bozan durum) gerçekleşirse onunla bozulur. Yani abdestin bozulma sebebi, mazurun özrü değil, bu özrün üzerine eklenen başka bir hadestir. Böylece abdesti bozan şey özrün kendisi değil, onunla birlikte gerçekleşen yeni hadestir; vakit çıkması ise ayrıca bir bozma sebebidir.

Ayrıca, özrün namaza başlamadan önce tamamen kesilmesi, kişinin namaza başlamasına engeldir. Tıpkı teyemmüm eden bir kimsenin, namaza başlamadan önce suyu görmesi durumunda artık teyemmümle namaza başlayamaması gibi. Ancak özür, namaza başladıktan sonra kesilirse bu, namazı devam ettirmeye engel olmaz. Çünkü özrün gerçekten sona erdiğine ancak tam bir vakit boyunca kesintisiz olarak kaybolmasıyla hükmedilir. Fakat bu durumda kişi, namazını tamamladıktan sonra iade etmekle yükümlüdür. Çünkü onun kıldığı namaz, "özür sahiplerinin namazı" hükmündedir. Bu durum, teyemmüm edip namaza başlayan bir kimsenin, namaz sırasında uzakta bir serap görmesine ya da arkadaşının yanında su bulunduğunu fark etmesine veya bulduğu suyun temiz olup olmadığı hususunda şüpheye düşmesine benzer.

Böyle bir kimse namazına devam eder. Çünkü birinci durumda (serapta) suyun gerçekten bulunup bulunmadığı kesin değildir; ikinci durumda (arkadaşının suyu) suyun kendisine verilip verilmeyeceği belli değildir; üçüncü durumda ise (şüpheli su) suyun gerçekten temizleyici olup olmadığı belirsizdir. Ancak daha sonra araştırır: Eğer serapta gördüğü şey gerçekten su çıkar veya arkadaşı suyu kendisine bedelsiz ya da normal değerinde satarsa yahut şüpheli suyun temiz olduğu anlaşılırsa, namazını iade etmesi gerekir. Aksi halde gerekmez. Özellikle şüpheli su meselesinde ise, ihtiyaten namazı her hâlükârda yeniden kılması gerekir; çünkü o suyun temizleyici olma ihtimali vardır.

Bununla birlikte bu durum, teyemmümle namaza başlayıp namaz sırasında kesin olarak temiz su bulan kimseye veya çıplakken namaza başlayıp namaz sırasında elbise bulan kimseye veya mest üzerine mesh etmiş olup da mesh süresi namaz esnasında dolan kimseye benzemez. Çünkü bu durumlarda özrün ortadan kalktığı kesinleşmiştir. Ama özrün, namaz bittikten sonra kalkması geçmişte kılınan namazı bozmaz. Tıpkı teyemmüm ederek veya çıplak olarak namazını kılıp bitirdikten sonra su ya da elbise bulan kimse gibi; onun geçmiş namazı geçerli olur, iade etmesi gerekmez.

Beşinci esas: Hükmün sebebine bağlanması (terettüp) farklı şekillerde olur.

1. **Tebeyyün ve zuhur yoluyla:** Yani sebep gerçekleştiğinde hükmün baştan beri sabit olduğunun açığa çıkmasıdır. Mesela: "Eğer hayız olursan, boşsun" şeklinde yapılan bir talak şartında, kadının üç gün sonra hayız olduğu anlaşılırsa, aslında talak kanın ilk görülmesiyle birlikte meydana gelmiştir. Dolayısıyla iddetini de ilk günden itibaren sayar.
2. **İktisâr (sınırlama) yoluyla:** Burada hüküm, sebebin tam anlamıyla tamamlanmasına bağlanır. Örneğin: "Bir hayız olduğunda boşsun" denildiğinde, kasıt tam bir hayız (başlayıp bitmiş hâliyle) olduğundan, boşama ancak hayzın bitiminde meydana gelir. Yine: "Zeyd'in gelişinden bir ay önce" ifadesi de böyledir; yani hüküm, Zeyd'in gelişinden tam bir ay öncesine tahsis edilir (Züfer hariç diğer âlimlere göre).
3. **İstinâd (geriye işletme) yoluyla:** Burada hüküm, sebebin ileriye dönük olarak gerçekleşmesine rağmen geriye doğru işletilir. Mesela: "Sen, Zeyd'in ölümünden bir ay önce boşsun" denildiğinde, ölüm gerçekleşince, boşama onun ölümünden bir ay öncesine istinaden sabit olur. Bu, İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin görüşüdür.

Bu üçlü tasnif (tebeyyün, iktisâr, istinâd) meşhurdur.

4. **İnkılâb (dönüşüm) yoluyla:** Bazı âlimler dördüncü bir yol daha zikreder. Buna göre hüküm, sebep ile doğrudan sabit olmaz; bilakis sebep başka bir şeye dönüştüğünde hüküm ortaya çıkar. Mesela, yemin esasında bir şeyi yapmaya veya yapmamaya dair kesin bir karardır. Ancak bu yemin bozulduğunda (yani "bar" denilen doğruluk hali "hanth" yani bozmaya dönüştüğünde) kefaret gerekir. Bu ise, istinâd ile iktisâr arasında bir yerde durur. Çünkü hem bir bakıma istinâda benzer (öncekine bağlanır), hem de iktisâr gibi sadece bozulma anıyla sınırlıdır. Dolayısıyla iki tarafa da şebeh eder ve her iki şebeh yönünden hüküm işletilir.

Bu çerçevede:

- Mazur kişinin abdesti, vaktin çıkmasıyla bozulur. Çünkü bozma, geçmişteki özrün devamına istinaden gerçekleşmiş olur; fakat artık vakit çıktığından, geçmiş namazların bâtıl olması söz konusu değildir. Çünkü istinâd geçmiş ibadetlere yürümez, sadece o anki mevcut duruma işler.
- Buna karşılık, namaz esnasında özrün tamamen kesildiği kesin olarak bilinirse, önceki kılınmış rekatlar da bâtıl olur. Çünkü bu durumda durum "tebeyyün" (yani baştan beri özrün geçerli olmadığı ortaya çıkması) şeklinde değerlendirilir.

Böylece şunu söyleyebiliriz: Şer'î hükümlerde sebeplere bağlı olarak hükmün doğması dört kısımda toplanır:

1. **Tebeyyün (zuhur)**
2. **İktisâr (sınırlama)**
3. **İstinâd (geriye işletme)**
4. **İnkılâb (dönüşüm)**

Altıncı esas: Namaz esnasında ortaya çıkan (târiʾ) bir hades (yani abdesti bozan hâl), "bina"ya (cemaatle veya münferit olarak kılınan bir namazda iradî olmaksızın abdesti bozulan bir kimsenin gerekli şartlara uymak kaydıyla abdest alıp namazı bıraktığı yerden tamamlaması) cevaz verir. Buna karşılık, namazın herhangi bir parçasını eda etme esnasında hades meydana gelirse, buna bina caiz olmaz. Çünkü bu durumda hades, önceki hadese istinaden "mukâren" (eşzamanlı) kabul edilir. Tebeyyün

(sonradan açığa çıkma) ise evleviyetle mukâren sayılır. İktisâr (tamamlanma ile sabit olma) ise târiʾ hükmündedir. Bu ayrımlar, daha önce zikredilen usul esaslarına bağlı olarak anlaşılır.

Buna göre bu bapta ele alınan meseleler, fakihlerin beyanına göre üç kısma ayrılır:

1. Namazdan sonra özrün (mazeretin) kesilmesi.
2. Namaz esnasında, abdestte veya bu ikisinin arasında özrün kesilmesi.
3. Abdestten önce özrün kesilmesi.

Çünkü hükümlerine göre meseleler bu şekilde tasnif edilmiştir. Ve her birinin hükmü, yukarıda belirtilen usul kaideleri çerçevesinde farklılık göstermektedir.

Birinci Mesele:

Müellif buna şu örnekle işaret eder: İstihâze (özür kanı) gören bir kadının kanı, mesela öğle namazını kıldıktan sonra kesilirse –ister abdest esnasında da kan akmış olsun, ister olmasın– bu namazını iade etmesi gerekmez. Çünkü o, "mazur" hükmünde olup, abdestini de mazur için geçerli olan şekilde alarak kıldığı için namazı sahihtir.

Ancak eğer vakit, namazı bitirmeden önce çıkarsa, o namazı iade etmesi gerekir. Bunun sebebi şudur: Vaktin çıkması kendi başına abdesti bozan bir şey değildir. Dolayısıyla her durumda abdestin doğrudan vakit çıkmasıyla bozulacağı söylenemez. Asıl abdesti bozan şey, kanın bizzat abdest esnasında akmasıdır. Yani kan ya abdest alırken akarsa, ya da abdestten sonra namaz esnasında akarsa veya ikisinin arasında gelirse, abdest bozulur.

Bunun gerekçesi şudur: Daha önce açıklanan ikinci esas gereğince, bütün vakit, kolaylık olsun diye namazı eda etmek için bir bütün olarak kabul edilmiştir. Yani vakit devam ettiği sürece, akan kanın abdesti bozucu hükmü ortaya çıkmaz. Vakit, bu hükmün ortaya çıkmasına engel bir unsur kabul edilmiştir. Dolayısıyla vaktin çıkması, o engelin ortadan kalkmasıdır. Engelin kalkması ise hükmün (yani abdesti bozma hükmünün) işler hale gelmesinin şartıdır.

Böylece kanın abdesti bozma hükmü, akış anına bağlanır. Fakat bu bağlanma (istinad) şu şekilde işler: İstinad, yani sonradan geriye dönük hüküm verme, "devam

eden" (hâlen içinde bulunulan) fiilde işler; fakat "tamamlanmış" olanda işlemez. Buradaki "devam eden" şey, özürle birlikte eda edilmekte olan namazdır; orada hüküm işler. Ama "tamamlanmış" olan, yani bitmiş namaz için işlemez. Çünkü tamamlanmış fiilde sadece iktisar geçerlidir, istinad geçerli değildir.

Bu temel kaideye dayanarak şöyle bir sonuç çıkar: Eğer abdest aldıktan sonra, mest giymeden önce kan akarsa –ister abdestle bitişik olsun ister araya başka bir hades (abdesti bozan hal) girsin– sonra tekrar abdest alıp vakit içinde mestini giyerse, bu caizdir. Çünkü vaktin varlığı, abdesti bozucu hükmün doğmasını engeller. Fakat vakit çıkınca, bu engel ortadan kalkar ve abdesti bozan sebep hüküm kazanır. Böyle olunca, sanki mest, abdest bozulmuşken giyilmiş gibi kabul edilir ve geçersiz olur.

Züfer (r.a.) şöyle demiştir: "Mest üzerine mesh, sürenin tamamına kadar geçerlidir. Çünkü vakit, hadesin (abdesti bozan durumun) hüküm kazanmasına engel olduğundan, mest giyme işlemi tam bir taharet (abdestsizlikten tamamen arınmış olma) üzerinde gerçekleşmiştir. Vaktin çıkması hades hükmündedir; fakat bu, gerçek bir hades değildir. Mesh ise gerçek hadesle bozulmaz; hükmî olanla (yani vakit çıkmasıyla) bozulması evleviyetle söz konusu olamaz."

Biz buna şöyle cevap veririz: Mestin giyilmesi, hakikatte hadesle birlikte olmuştur. O anda mevcut olan şeyi yok saymak mümkün değildir. Sadece hadesin hükmünün ortaya çıkmaması, "zaruret" gereği olmuştur. Yani kulun namazı vaktinde kılabilmesi için böyle bir kolaylık tanınmıştır. Ancak şunu da bilmek gerekir ki: **Şer'î hükümlerde zaruret ile getirilen ruhsatlar, yalnızca zaruret miktarıyla sınırlıdır.** Vakit çıkınca, yani artık o zaruretin sebebi ortadan kalkınca, hadesin hükmü, mestin giyildiği o ana bağlanarak geçerli olur.

"Peki," denilebilir, "o halde, ihtiyat gereği, hades hükmünün tamamlanmış olan (önceki) namazlar için de geçerli olması gerekmez mi? Tıpkı bir kimse nafileye başlasa, sonra vakit çıksa; bu durumda o nafileyi kaza etmesi gerekmesi gibi."

Cevap: Öyle değildir. Çünkü burada istinada (hükmün geçmişe bağlanmasına) sadece "iktisar yönü"nden (yani tamamlanmamış olana etki etmesi bakımından) işlev verilmiştir. Hâlbuki sizin söylediğinizde, istinadın "tamamlanmış olana da etki etmesi" gerekir ki bu kabul edilmez. Ayrıca verdiğiniz nafile misali de temelden tartışmalıdır. Farz edelim ki doğrudur; orada ihtiyat gereği nafilenin kazası emredilmiştir. Bu da

şuradan anlaşılır: O nafile başlangıçta "bir yönden" sahih kabul edilmişti, ama diğer yönden eksiklik taşıdığı için ihtiyaten kazası istenmiştir.

Mest meselesinde ise ihtiyat, "mestleri çıkarmak ve ayakları yıkamak" emrinde kendini gösterir. Yani burada ihtiyatın uygulanacağı yer, geçmişteki namazları bozmak değil; vaktin çıkmasından sonra mesh hükmünün sona erdiğini bilip ayağı yıkamaktır.

İkinci Mesele

Bu mesele iki farklı duruma sahiptir. Çünkü kan ya yeni giren vakitte akar ya da akmaz.

İlk duruma işaret ederek şöyle buyurmuştur: *"Aynı şekilde namazı iade etmez; eğer kan namaz esnasında kesilirse yahut abdestten sonra kesilirse."* Fakat, eğer kan yeni giren vakitte —mesela ikindi vaktinde— akarsa, o zaman mazeret (özür) hükmü devam ediyor sayılır. Çünkü özrün sona ermesi, daha önce birinci ilke kısmında geçtiği üzere, ancak bir namaz vaktinin tamamında kesilmesiyle gerçekleşir.

Bu, tıpkı özrün ilk defa sabit olması gibidir. Yani özrün başlangıcı da, bir vakti bütünüyle kuşatacak şekilde, o vakitte abdest alıp namaz kılmaya yetecek kadar bir boş zaman dilimi hiç bulunmadığında sabit olur. Böylece, özür sahibine kolaylık ve güçlükten kurtuluş sağlamak için bütün vakit onun özrü yerine geçirilmiş olur.

Buna bağlı olarak şöyle denilmiştir: Eğer özür öğle vaktinde başlarsa, yani öğle vaktinin başında akmaya başlayıp öğle namazını özür sahibi gibi kılsa, ama kan güneş batmadan önce, mesela ikindinin sonuna doğru kesilirse, bu durumda namazı yeniden kılması gerekir. Çünkü burada özür bir tam vakti kuşatmamıştır. Dolayısıyla o namazı, özür sahiplerinin abdestiyle değil, sıhhat sahiplerinin abdestiyle kılmış olması gerekirdi.

Buna karşılık, eğer özür ikindi vaktinin tamamını kuşatacak şekilde sürerse, yani ikindi boyunca kesilmeksizin devam eder de güneş battığında kesilirse, bu durumda kıldığı öğle namazı geçerlidir. Çünkü o, namazını özür sahiplerinin hükmüne göre ve özrün verdiği taharetle kılmıştır.

Bu hüküm, hep kanın yeni giren vakitte akması durumunda geçerlidir.

İkinci duruma ise şöyle işaret etmiştir: *"Eğer mesela ikindi vaktinde kan akmazsa ve öğle namazında ya da abdestinin sonunda kesilmiş olursa, bu durumda ilk*

namazı —yani öğleyi— iade eder." Çünkü öğle namazında artık özürlü sayılmaz; zira özrün kesilmesi bir vakti tamamen kuşatmıştır. Bu da şifa bulmanın işaretidir. Oysa o, öğle namazını özür sahiplerinin abdestiyle kılmıştır. Dolayısıyla, bozulma önceki hadese eklenmiş olur ve bu her yönüyle geçerlidir.

Burada "sadece vaktin çıkışına kadar devam eden bir geçerlilik" (iktisâr / sınırlı kabul) gerçekleşmiş sayılmaz. Çünkü böyle bir iktisârın sebebi, özrün devam etmesi idi. Özür ortadan kalkınca, artık hadesin hükmünü sadece vakit çıkışıyla sınırlama imkânı da kalmaz. Bu nedenle, öğle namazını bozan şey, özür sahibine tanınan ruhsat değil, doğrudan önceki hadesin varlığı olur. Böylece öğle namazı sahih sayılmaz ve mutlaka iade edilmesi gerekir.

Nitekim bu ilke, "bir namazı eda edip ardından onun bâtıl olduğu anlaşılınca iadesi gerekir" kaidesiyle de uyumludur. Çünkü sahih olmadığı sonradan ortaya çıkan bir ibadeti iade etmek gerekir. Aynı zamanda ihtiyat (tedbir) açısından da iade vacip olur.

Buna benzer olarak şunlar zikredilmiştir: Teyemmümle namaza başlayan kişi, eğer namaz sırasında uzakta bir serap görse ve onun su olduğunu zannetse veya yanında birinin suyu olduğunu bilse ama onun bunu vermesi konusunda emin olmasa —mesela ya hiç vermeyecek yahut da çok pahalıya satacak— veya bulduğu suyun temizliği konusunda şüphe etse, bu durumda namaza devam eder. Çünkü henüz kesinlik yoktur; serapta su bulunduğu kesin değildir, şüpheli suyun temizliği kesin değildir, mal sahibinin suyu vereceği de kesin değildir.

Fakat daha sonra durum açıklığa kavuşursa, yani serabın gerçekten su olduğu ortaya çıkarsa yahut suyun sahibi onu ücretsiz veya emsal fiyatıyla satarsa (ve kişinin yanında bu parası varsa), o zaman namazı tekrar kılması gerekir. Ama eğer suyu vermeyi reddederse yahut aşırı fahiş fiyat isterse veya kişi bu parayı bulundurmazsa, bu durumda iade gerekmez. Hatta suyu daha sonra vermeye razı olsa bile, namaz kıldıktan sonra vermesi fayda etmez; çünkü namaz öncesinde onu engellemiştir. Bu mesele *Ziyâdât*'ta da bu şekilde açıklanmıştır.

Şüpheli (yani suyun varlığı veya temizliği konusunda tereddüt bulunan) durumda ise, ihtiyat gereği **namaz her hâlükârda yeniden kılınır**; çünkü suyun temiz olma ihtimali vardır. Burada, "serap neden ayrıca zikredilmedi?" diye sorulabilir. Cevap

şudur: Çünkü "şüpheli" ifadesi, hem varlığı şüpheli olan suyu hem de varlığı kesin olup temizliği şüpheli olan suyu kapsar. Dolayısıyla serap, bu şüphe türünün içine girmektedir.

Bundan sonra gelen cümle, "ilkini iade eder" sözünün açıklamasıdır. Yani öğle namazını iade eder ama ikindi namazını iade etmez. Çünkü öğleyi kılarken özür hâlinin yeni vakitte (ikindide) yeniden devam etmesi ihtimali vardı. Bu ihtimal, öğle namazının o anda geçerli olduğuna dair **zann-ı gâlib** doğurdu. Bu zanna dayanarak ikindiyi kıldığında, ortada "fâite" (kaçırılmış namaz) bulunduğunu düşünmediği için tertibe riayet etme zorunluluğu da kalkmış oldu. Yani kendi içtihadı ile haklı bir gerekçe buldu. Çünkü özrün kesilmesi her zaman tam şifaya delalet etmeyebilir; bu yüzden mazeretli kabul edildi.

Bu durum, geçmiş namazı bilerek terk etmeyen fakat unutan kimseye benzer. Nitekim unutan, geçmiş namazı hatırlamadan sonraki namazı kılsa, bu cehaleti mazur sayılmaz; çünkü esasen unutma ile cehalet farklıdır. Öyle ki Hanefî mezhebinde en sahih görüşe göre, cehalet tertibi düşürmez. Bu sebeple Hasan b. Ziyâd'ın rivayetine göre, cehaletin tertibi düşürdüğü söylenmişse de bu zayıf bir görüştür. Çünkü tertip, içtihatla sabit bir hükümdür; bu durumda cehalet geçerli bir mazeret sayılmaz.

Züfer (rh.) ise farklı düşünür: Ona göre, yanlış zanna dayanarak "tertip gerekmez" zannıyla hareket eden kimse, unutan gibidir; yani özürlü kabul edilir. Fakat bizim mezhebimize göre cehalet, Daru'l-İslâm'da özür sayılmaz. Çünkü bu, ihmaldir; ihmale ise ruhsat tanınmaz.

Buna göre, eğer bir kimse öğleyi kılmadığı hâlde cehaletle ikindiyi kılsa, sonra da akşamı kılarsa, durumu şöyle olur: İkindiyi kıldıktan sonra öğleyi hatırlarsa, sadece öğleyi iade eder; akşamı tekrar kılmaz. Çünkü ikindiyi kılmasının câiz olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır; dolayısıyla ikindiyi kesin olarak terk etmiş sayılmaz.

Fukahâ, bu meseleyi şu örneğe benzetmiştir: Bir kadın istihâze kanıyla öğleyi özür abdestiyle kılmış olsa, sonra bu abdesti geçersiz sayılacak bir durum ortaya çıksa, öğleyi iade eder; ama ikindiyi iade etmez. Çünkü ikindiyi kılarken kendisini özürlü kabul etmekte haklı bir zanna sahipti.

Aynı şekilde, abdest almadan sabah namazını kıldığını sonradan fark eden bir kimseye de kıyas edilir. O kimse, sabahı abdestsiz kılmıştır ama sonra öğle, ikindi ve

akşamı abdestle kılmıştır. Bu kişi, yatsıda sabahının bozulduğunu anlarsa, sadece sabah namazını iade eder, diğerlerini etmez. Çünkü sonraki namazları kılarken kendisini borçlu (fâite sahibi) görmüyordu; dolayısıyla onları tertip gözetmeden kılması mazur kabul edilir.

Üçüncü Mesele

Müellif, "Eğer kan abdestten önce kesilirse…" sözüyle bu meseleyi işaret etmiştir. Yani istihâze kanı abdest almadan önce kesilmiş, kadın bu kesilme üzerine abdest alıp namaz kılmış, ardından vakit çıkmışsa; bu durumda abdest veya kıldığı namazlardan hiçbirisi vakit çıkmasıyla bozulmaz. Çünkü burada abdestin geçersiz olmasına sebep olacak bir şey yoktur. Yani ne abdestle aynı anda gerçekleşmiş bir hades vardır ne de abdestten sonra namaz içinde ortaya çıkmış bir hades söz konusudur. Dolayısıyla vakit çıkışıyla birlikte önceki hadesin hükmü de ortaya çıkmaz.

Bu sebeple —yani ortada bozan bir unsur bulunmadığından— istihâze sahibi kadın, mesh konusunda tam müddet boyunca (ister mukîm, ister seferî olsun) mesh etmeye devam eder. Çünkü mestlerini, tam bir taharet üzere giymiştir.

Buradan hareketle denmiştir ki: İstihâze sahibinin tahareti iki türlüdür:

1. Tam (kâmil) taharet: Abdestine, abdesti bozan bir şey eşlik etmemiştir, ne de sonradan araya girmiştir. Bunun hükmü, sağlıklı kimselerin tahareti gibidir; yani aynı kuvvettedir.
2. Noksan (nakıs) taharet: Bunun tam tersi durumdur. Yani abdest esnasında hades bulunmuş veya ona eşlik etmiştir. Böyle bir abdest, istihâzeli kadının yaşadığı hâlden dolayı bozulmaz; ancak vakit çıkışıyla veya başka bir hadesle bozulur. Aynı şekilde, kanın kesilmesi de böyledir.

Eğer kanama eksik (yani bir namaz vaktinden daha az süreli) olursa, bunun hükmü "akan kan" gibidir. Eğer tam (bir vakit boyunca kesintisiz) olursa, bu şer'an dikkate alınır; çünkü bu, iyileşmeye işaret eden bir alamettir. Eksik olan ise böyle sayılmaz. Aksi halde özür (ma'zuriyet) sebebiyle sağlanan kolaylığın hiçbir faydası olmaz, hatta sıkıntı kat kat artardı.

İsâ b. Ebân bu açıklamaya itiraz ederek şöyle demiştir: "Namaz vaktinin başında özür bulunduğu için, daha sonra meydana gelen eksik kesilme akan kan hükmündedir. Dolayısıyla kişi özürlü sayılır. Nitekim vaktin içinde kanın akmasıyla da tahareti bozulmaz; çünkü az önce geçtiği gibi, özrün kalkması tam bir vaktin kesintisiz geçmesiyle mümkün olur."

Fakat bu itiraz geçerli değildir. Çünkü ma'zur hakkındaki bütün hükümler, kolaylık esas alınarak belirlenmiştir. Bu durumun gereği şudur: Eğer hafifletme söz konusuysa, "takhfîf" mastarı mecâzen "hafifletilmiş olan" anlamında (yani isim mef'ûl manasında), şeddeli (tef'îl babında) ise "hafifletmeyi sağlamak" anlamında kullanılmıştır. Yani şunu kastediyoruz: Öğle vaktinde başlayan kanama nedeniyle meydana gelen kesintinin, abdesti bozucu sayılmasının amacı şudur: Bir sonraki vakitte başlayan kanama, yeni bir özür başlangıcı olarak görülmesin ve onun için de tam bir vakit boyunca devam şartı aransın. Ancak böyle kabul edildiğinde, tam bir vakitlik kesilmeden sonraki özür başlangıcı sayılır. Aksi halde bu hüküm, ma'zur olan kimseye dayanılmaz bir zorluk ve ağır yük getirmiş olurdu. Yani maksat, vakit dışında gerçekleşen gerçek temizlik halini geçersiz saymak değildir.

Çünkü abdestin, mevcut namazın ve mest üzerine meshin geçersiz sayılması da kişinin katlanamayacağı ölçüde bir meşakkat olurdu. İşte bu sebeple, şer'î özür hükmünde olan kişiye yönelik kolaylık gözetilerek böyle bir iptal hükmü konulmamış ve "geçersiz kılma" düşüncesi kabul edilmemiştir. Bu nedenle, özür sahibi kadının abdesti, kanın akmasıyla bozulmuş sayılmamıştır.

Buna göre, İstihâze kanı namazdan önce kesilmişse, onun abdesti vakit çıkmasıyla bozulmaz. Fakat eğer kadın, vaktin içinde (mesela öğle vaktinde) özründen bağımsız başka bir sebeple (mesela küçük abdest bozmak gibi) yeniden abdest alır ve sonra ikindi vaktinde kan yine akarsa, bu durumda yeniden abdest alması gerekir. Çünkü öğle vaktinde alınan ilk abdest, ikindi vaktinde gerçekleşen kan akmasıyla bozulmuş olur. İkindi vaktinde alınan ikinci abdest ise sonraki akıntı karşısında yeterli değildir; ister sırf ihtiyaç için alınmış olsun, ister "nur üzerine nur" kabilinden yani bir abdestin üzerine ikinci bir abdest niyetiyle olsun fark etmez. Daha önce geçtiği gibi, özre bağlı olmayan her abdest yeni bir olayla bozulur, fakat özre bağlı olarak alınan abdest, sadece vaktin çıkmasıyla bozulur.

Buradaki farkı şu örnek daha açık hale getirir: Burnundan akan kan sebebiyle abdest alan biri, daha sonra farklı bir yarasından kan akarsa abdesti bozulur. Çünkü ilk abdest, burun kanamasına bağlıydı; ikinci akıntı ise başka bir sebepten gerçekleştiği için yeni bir hades hükmündedir.

Bütün bunlar, kanın namaza başlamadan önce akması halinde geçerlidir. Eğer kişi namaz içindeyken (yeni bir abdest almadan) kan akarsa, bu durumda tekrar abdest alır ve kaldığı yerden namazına devam eder. Ancak İbn Ebân'a göre, böyle bir durumda namazı yeniden kılmak gerekir. Çünkü onun görüşüne göre bu tür kesilme "eksik kesilme" sayılır ve "akan kan" hükmünde olduğundan namaz bâtıl olur.

Biz deriz ki: Şer'î kolaylık, olmayan bir akıntıyı varmış gibi kabul etmekte değildir; aksine kolaylık bunun tersini kabul etmektedir. Ayrıca "yok olanı var kabul etmenin" dinde bir benzeri yoktur; fakat ikinci durumda (akıntının gerçekten vuku bulduğu durumda) şer'î benzerleri vardır.

Müellif de bu farkı açıkça ortaya koymuştur. Şöyle der: Burada söz konusu olan hades, yani mevcut akıntı, abdestten sonra meydana gelmiştir; bu yüzden "arıza eden hades" konumundadır. Daha önce geçtiği gibi, abdestin bozulmasına rağmen namazın üzerine bina edilmesine izin verilmesi, "sonradan ortaya çıkan hades"e mahsustur.

Buna karşılık, babın başında geçen durumda ise mesele farklıdır: Orada abdest ya akıntıyla birlikte alınmıştı ya da akıntı abdest sırasında meydana gelmişti; sonra da vakit çıkmıştı. Bu durumda kadın namaz kılarken akıntı devam ediyorsa, namazı bâtıl olur ve yeniden başlaması gerekir. Çünkü buradaki abdestin bozulması, önceden gerçekleşmiş olan hadese istinad etmektedir. Oysa istinadın özelliği şudur: Geçmişe (maziye) tesir etmez, fakat mevcut olan (hâlî) fiile tesir eder.

Dolayısıyla, o anda kılınan namaz, yani hâlihazırdaki edâ, hadesli bir edâya dönüşmüş olur. Bu durumda edâ "hadesli edâ" olunca üzerine bina mümkün değildir; çünkü fasit üzerine bina edilen şey de fasiddir. Aksi halde, tek bir fiil aynı anda hem sahih hem de bâtıl olmuş olur ki bu aklen ve şer'an mümkün değildir.

Ayrıca, namazın üzerine bina edilmesine izin verilmesi, zaten "sonradan meydana gelen hades"te, yani hades-i târi'te, kıyasa aykırı olarak tanınmış bir ruhsattır.

Burada ise hades "önceden mevcut olan" hadestir. Bu yüzden o kıyasa aykırı ruhsatla kıyas edilemez.

2.1.2. Secde Babı

Tilavet Secdesinin Hükümleri

Birinci esas şudur: Tilâvet secdesi **vaciptir.** Onun sebebi ya **okumak (tilâvet)** ya da işitmektir. Bu, İmam Şâfiî'ye (r.a.) muhalif olarak Hanefîlerin görüşüdür.

Delil olarak şu hadis zikredilmiştir:

"Âdemoğlu secde âyetini okuyup secdeye vardığında şeytan ağlayarak uzaklaşır ve der ki: Vah bana! Âdemoğlu secde etmekle emrolundu, o da secde etti, artık ona cennet vardır. Ben ise secdeyle emrolundum, fakat secde etmedim, bana da ateş vardır."

Bu hadisten istidlâl iki yönden yapılmaktadır:

1. Hadiste geçen "emrolundu" (أُمر) ifadesi açıktır. Bilindiği gibi "emir" lafzı usûl açısından vücûb (farziyet/vaciplik) ifade eder.
2. Bu secde (tilâvet secdesi), şeytanın secdesiyle birlikte zikredilmiştir. Şeytana farz kılınan secde nasıl ki vacip idi, öyleyse bu secde de vaciptir.

Buna karşı Şâfiî'nin (r.a.) dayandığı rivayet şöyledir:

Hz. Ömer (r.a.) hutbe esnasında secde âyetini okumuş, ardından inip secde etmiş; cemaat de onunla birlikte secde etmiştir. Bir başka hutbede yine secde âyeti okuduğunda cemaat tekrar secde etmek isteyince, Hz. Ömer (r.a.) şöyle demiştir:

"Durun! Bu secde size (farz) yazılmadı, ancak isterseniz yaparsınız."

Şâfiî bu rivayeti delil getirerek, tilâvet secdesinin vâcip olmadığını, isteğe bağlı olduğunu söylemiştir. Ayrıca şöyle der: Eğer tilâvet secdesi gerçekten vâcip olsaydı, diğer secdeler gibi rükû ile yerine getirilmezdi; hâlbuki rükû ile de edâ edilebilmektedir.

Öncelikle Şâfiî'nin bu rivayete dayanması kendi usulüyle çelişkilidir; çünkü haber-i âhâd ile hüküm bina etmek, özellikle de böyle önemli bir konuda, bizzat onun metodunda makbul değildir. Ayrıca Hz. Ömer'in (r.a.) sözünün anlamı, "Bu secde size

bu vakitte (hutbe esnasında) yazılmadı" şeklindedir. Yani burada secdenin aslında yazılmadığını değil, o anki bağlamda (hutbe içinde) vâcip kılınmadığını kastetmiştir. Nitekim başka sahâbîlerden gelen rivayetler meseleyi açıklığa kavuşturur: Hz. Ömer, İbn Abbâs ve İbn Ömer (anhüm) şöyle demişlerdir: "Secde, okuyana da vaciptir, işitene de vaciptir." Buradaki (على) edatı da Arap dilinde vücûb (zorunluluk) ifade eder. Dolayısıyla hüküm vaciplik yönünde sabittir.

İkincisi: Tilâvet secdesinde esas, *tedâhül* (birleşme/tek sayılma) prensibine dayalıdır. Fiilen de böyledir; çünkü Cebrâil (a.s.) Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) tilâvet ederdi, Efendimiz de sahâbeye okurdu ve buna rağmen sadece bir defa secde yapardı. Delil olarak icmâ bakımından da durum aynıdır; zira tilâvet eden kimse kendi okumasını aynı zamanda kendisi işitir. Buna rağmen, icma ile sadece bir secdeyle yetinilir. Aklî olarak da böyledir; çünkü tilâvetin tekrar tekrar yapılması gerekebilir: hıfz (ezber) için, öğretme ve öğrenme için, öğüt alma için, namazda kıraat için veya Kur'ân'a sarılma ve amel etme için. Bu kadar tekrarın her defasında secde gerektirmesi kişiyi büyük bir sıkıntıya sokardı.

Üçüncüsü: Bu birleşme (tedâhül), hükümde değil, sebepte gerçekleşmektedir. Yani çok sayıda okuma, sebep açısından tek bir tilâvet hükmünde görülür. Hükümde birleşme ise söz konusu değildir; çünkü sebep ortaya çıktıktan sonra hükmü iptal etmek doğru değildir. Bu, ibadete aykırıdır. İbadetlerin alanında ihtiyat esastır. Ceza hukukunda ise durum tersinedir; çünkü cezaları düşürmek (zararı savmak) makbul görülür. Bu yüzden cezalarda hükmün birleşmesi, yani düşmesi söz konusu olabilir; zira "şüphelerle hadleri düşürünüz" hadisi de buna işaret eder.

Dördüncüsü: Tilâvet secdesi, hem oturum (meclis) hem de ayet birliği ile tek sayılır, fakat bunlardan biri değişirse çoğalır. Çünkü "meclis" dağınık fiilleri toplayan çerçevedir; tıpkı alışveriş akitlerinde olduğu gibi. Eğer bu birlik olmasa, alışverişte icap ve kabul arasında bağ kurulamazdı. Bunun gibi, meclisin değişmesi de hakikî veya hükmî olabilir. Çokça işle meşgul olmak da meclisin hükmen değişmesine girer. Eğer meclisin değişmesi, vacibin değişmesine yol açmasaydı, bir kimsenin ömrü boyunca aynı ayeti tekrar tekrar okuması durumunda yalnızca bir secde yeterli olurdu ki bu doğru değildir. Yine aynı şekilde, ayetin değişmesiyle de secde tekrar vacip olur; çünkü tilâvet edilen her ayetin haramlığı (hürmet ve saygı değeri) ayrıdır ve bu, sebebin çokluğunu doğurur.

Tilâvet secdesine eklenen bazı hükümler de vardır. Bunlardan biri, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'e salavât getirmektir. Mecliste ismi defalarca anılsa da, önceki âlimlere göre bir defa salavât getirmek yeterlidir; çünkü tekrar tekrar yükümlülük getirmek, kişiyi zorluk ve meşakkate sokar. Zira onun (s.a.v.) adının çokça anılması dinen gereklidir; çünkü şeriatını ve haberlerini ancak bu şekilde öğrenebiliriz. Fakat sonraki âlimlere göre her anışta salavât vaciptir. Çünkü bu, bir kul hakkıdır; Peygamberimiz (s.a.v.)'in hakkıdır. Nitekim Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Benden sonra bana karşı nankörlük etmeyin." Soruldu: "Ya Resûlallah, sana karşı nankörlük nasıl olur?" Buyurdu ki: "Ben bir yerde anılırım da bana salavât getirilmez." Bu da bu görüşe delil olarak zikredilmiştir.

Ben derim ki: Eğer salavât meclisin birliği ile sınırlandırılmasa, bu durumda salavât getirme yükümlülükleri sonsuza dek zincirleme devam ederdi. Halbuki bunda kaçınılmaz bir meşakkat ve imkânsızlık vardır. Bu meseleye benzer şekilde, hapşırıp "elhamdülillah" diyen kişiye "yerhamukellah" demek de onun hakkıdır. Ancak bunda sonsuz tekrar söz konusu değildir. Doğru görüş şudur: Üç defadan fazla tekrar ederse artık ona "yerhamukellah" denmez. Nitekim Hz. Ömer (r.a.), üç defa üst üste hapşıran birine "Kalk git burnunu temizle, zira sen nezle olmuşsun." demiştir.

Beşincisi: Tilâvet secdesi, yani tilâvet sebebiyle vacip olan secde, namazın içinde olursa ancak o namazın bir parçası olarak yapılabilir. Rivayetlerde de bu şekilde geçmiştir. Namaz dışında, yani namaz bittikten sonra onu kaza etmek söz konusu değildir; çünkü namazdaki özel konumunu (Allah ile münâcât makamını) kaybetmiştir. Aynı şekilde, namazın dışında yapılması gereken secde de namazın içinde edâ edilmez; çünkü o, namazın rükünlerinden değildir. Ancak bir kişi, namaz kılmakta olan bir imama uymuşsa ve imam tilâvet etmişse, o zaman namaz içindeki secdeye tabî olur. Fakat bunun dışında hem namazın içi, hem namazın dışı birbirinin yerine geçmez.

Altıncı olarak: Şer'an tasarruf yetkisi elinden alınmış olan kimsenin (mahcûr) fiili, yani başkalarının onun yerine yapabileceği bir iş, hüküm bakımından yok sayılır; sanki nesh edilmiş gibidir. Buna karşılık, şer'î bir tasarruf şeklinde yasaklanan fiil ise dikkate alınır; çünkü onun yasağı, aslının meşru olmayışından değil, başka bir gerekçeden kaynaklanır.

Bu babın genel ölçüsü şudur: Önce secdenin tekrarında (tekrarlanan secdelerde) ve tek bir secde ile yetinilip yetinilmeyeceğinde tartışma yapılır. Bu mesele, tilâvetin veya işitmenin üç kısımdaki ihtimallerine göre ele alınır:

- İki tekrar da namazdan önce olursa.
- Biri namazdan önce, diğeri namaz içinde olursa.
- İkisi de namaz içinde olursa.

Bunlara ilâve olarak dördüncü bir ihtimal vardır ki, ikinci ihtimalin tersidir. Onu müellif açıkça zikretmemiştir; çünkü hükmü çok açıktır ve ileride ayrıca açıklanacaktır.

Bu tartışmalar, tilâvet secdesini diğer ibadetlerle karşılaştırarak "tekrar – içtima – tedaruk (birleşme)" meselelerinde farklılıklarını ortaya koymayı amaçlar. Mesela:

- Diğer ibadetlerde "tekrar" nasıl hükümler doğuruyorsa, secdede durum nedir?
- Mülkiyet akitleriyle (temlîkât) kıyaslandığında, işten yüz çevirme (i'râz) sonrası hükmün tekerrürü meselesi nasıl farklıdır?
- Had cezaları ve keffâretlerde görülen tedaruk (birleşme, düşürme) ile secde arasındaki fark nedir?
- Namaz içindeki tilâvet secdesi ile namaz dışında yapılan tilâvet secdesi nasıl ayrılır?
- Hatta bineğin veya geminin hareketi esnasında okunan tilâvet secdesinin hükmü nasıl değerlendirilir?

İkinci olarak, tilâvet secdesinde işiten kimsenin dinlediği kıraatin onun açısından hüküm doğurup doğurmadığı meselesi incelenir. Bu konu, "mahcûrun (tasarruftan men edilen kimsenin)" fiiliyle "yasaklanan fiil" arasındaki farkı da içerir.

Birinci bahsin ilk kısmına işaretle şöyle denmiştir: Bir kimse secde âyetini okur, sonra az bir fiilden sonra tekrar okursa –mesela secde âyetini oturarak okuyup ardından kalkması, yahut iki adım yürümesi, iki lokma yemesi, iki yudum su içmesi veya kısa bir söz söylemesi gibi– bu durumda ikinci okuyuş için ayrıca secde gerekmez.

Süleymânî şerhinde şöyle açıklanır: İkiden fazla fiil yapılırsa artık "çok" kabul edilir ve meclis değişmiş sayılır. Tıpkı *Câmiʿu's-saġīr*'de kuyudan düşen kimseye

atılacak “bir veya iki hayız pisliği ” örneğinde olduğu gibi. Yani bir veya iki hareket secdenin tekerrürünü gerektirmez; çünkü sebep aynıdır: Okunan âyetin “haramlılık” vasfı. Bu nedenle meclis değişmediği müddetçe –ister hakikaten ister hükmen olsun– ve okunan âyet aynı olduğu sürece bir secde yeterlidir.

Aslında ibadetlerde temel kural, “tekrar edilen sebep, tekrar edilen ibadeti gerektirir”dir. Ancak burada bir istisna yapılmıştır; çünkü okumanın tekrarı çoğu zaman zarurîdir (ezberlemek, öğretmek, öğrenmek, öğüt almak, namazda okumak gibi). Her tekrar secdeyi de tekrarı gerektirseydi bu durum aşırı bir zorluk doğururdu. Halbuki dinin temel ilkelerinden biri, Allah Teâlâ’nın şu buyruğudur:

“Allah din hususunda size bir zorluk yüklemedi.” (el-Hac 22/78)

Dolayısıyla, tekrarlanan sebepler aynı mecliste toplandığında yeni secde vacip olmaz; çünkü şeriat zorluğu kaldırmıştır.

Müellif burada “kalkma” ve “iki adım yürüme” örneklerini özellikle verdi. Çünkü zihinde şu soru doğabilir: “Bunlar neden ‘meclisin değişmesi’ sayılmadı?” Halbuki talâk bahsinde, “elini senin eline bıraktım, senin yetkine geçirdim” diyerek eşine talâk yetkisini veren koca, kadın bu sırada ayağa kalkıp uzaklaşsa, artık bu yetki düşer; çünkü meclis dağılmıştır.

Buna şöyle cevap verilir: Talâkta yetkinin düşmesi, meclisin değişmesinden değil, yapılan “temlik (yetki devri)” işleminin mecliste mutlaka cevap (kabul) gerektirmesinden kaynaklanır. Bu kabul, bazen meclisin dağılmasıyla, bazen de verilen yetkiyi kullanmaktan yüz çevirmekle ortadan kalkar. İşte bu nedenle “kalkmak ve yürümek” örnekleri zikredilmiştir.

Buradaki “görüş”ten kasıt, en faydalı olanı tercih etmektir. Çünkü boşanma yetkisini devralan kadının zihni zaten karışıktır. İşte bu sebeple, kadın ayakta iken otursa bile bu onun “hakkından vazgeçtiği” anlamına gelmez; çünkü bu, düşünceyi toparlamaya yardımcı olan bir istirahat pozisyonudur. Buna göre, kadının ayağa kalkması veya yürümesi gibi fiiller, “boşanma hakkından vazgeçme” olarak değerlendirilir ve temlik (yetki devri) işlemi düşer. Yani nasıl ki kadın açıkça “Ben boşanmak istemiyorum” dese bu hak ortadan kalkarsa, onun delâlet yoluyla ortaya çıkan bir davranışı da aynı sonucu doğurur.

Buna karşılık, bizim ele aldığımız meselede (tilâvet secdesi), ortada ne bir temlik (yetki devri) ne de "hakkı düşüren" bir irade beyanı vardır. Burada tek gaye, okunan âyetin "haramlılığına (ḥurma)" yani kutsiyetine saygı göstermektir. Bu nedenle, kişi "Bir daha okumayacağım" dese ve sonra tekrar okusa, kendisine secde vacip olur.

Tilâvet secdesinde tekrarlanan okuyuşlar arasında secdenin tek kalması mümkündür. Ancak bu durum had cezaları (hudûd) ve kefâretler (tekfîr) için geçerli değildir. Nitekim müellif bunu şöyle açıklar: "Zinada verilen cezanın iki zina arasında tek seferde yeterli olması düşünülemez. Aynı şekilde Ramazan'da iki ayrı gün kasten oruç bozma arasında tek kefâret yeterli değildir." Bu, İmam Ebû Hanîfe'nin açık görüşüne göredir. Gerçi başka ibadetlerde "aynı ayın kutsiyetinin" birliği yeterli görülmüştür; ama bu meselede farklıdır.

Fark şudur: Tilâvet secdesinde "tekrarlar" sebepte (yani okuma fiilinde) tek sayılır. Dolayısıyla birkaç okuyuş bir okuyuş gibi değerlendirilir; ama hüküm (yani secdenin kendisi) tekerrür etmez. Buna mukabil hudûd ve kefâretlerde "tekrar" sebepte değil, hükümde değerlendirilir. Çünkü cezanın amacı "kişiyi caydırmak"tır. Eğer her defasında yeni hüküm doğmazsa, ikinci suçta artık caydırıcılık şüpheli hale gelir. Bu şüphe, "Hadleri şüphelerle düşürün" hadisinde belirtildiği gibi, cezanın uygulanmamasına yol açar. Aynı şekilde, oruç kefâretinde de caydırıcılık yönü ağır bastığından tekrar gerekir. Fakat kişi orucunu bozup tekrar aynı hataya döndüğünde, bu onun gerçekten caydırılmadığını gösterir; bu yüzden tekrar kefâret ödemesi gerekir.

Her ne kadar hükümler bakımından tedâhül (yani birkaç sebebin tek bir hüküm doğurması) "şer'î bir istisna" olarak kabul edilmiş olsa da, aslında bu durum kıyasın hilafınadır. Çünkü normalde her sebep, kendine ait bir sonuç (müsebbeb) doğurur. Dolayısıyla, sebeplerin çokluğu gözle görülebilir bir gerçeklik olduğundan, birden fazla sebebin tek bir sonuçta birleşmesi (tedâḫul) aslında daha da uzak ihtimaldir.

Ancak şer'î hükümlerde bunun bazı ibadetlere dair örnekleri sabit olunca, bu kural sebep alanına da taşındı. Çünkü eğer tedâhül sadece hükümde kabul edilse ve sebeplerin çokluğu aynen korunmuş olsaydı, o zaman tedâhül gerçekleşmezdi. Halbuki ibadetler "şüphe durumunda ihtiyatla ibadeti sabit kılmak" üzerine kuruludur. Bu yüzden bir sebep çoğaldığında, normalde ibadet de çoğalır.

Buna karşılık, cezalar bambaşkadır. Çünkü cezaların temel özelliği, şüphe ortaya çıktığında düşmesidir (ندرء الحدود بالشبهات). Dolayısıyla cezalar alanında tedâhül, ibadetlerdeki gibi gerekçelendirilemez.

Tilâvet secdesinde tedâhülün sebepte olduğunu gösteren delillerden biri de "aynı meclisin (oturumun) şart koşulmasıdır." Çünkü birden fazla okuyuşun tek secdeye bağlanabilmesi için aynı mecliste gerçekleşmesi aranır. Bu ise, hükmün tekliği için değil, sebebin tekliği için gerekli bir şarttır. Aynen akitlerde (alışveriş ve nikâh gibi) meclis birliğinin sebebin tekliği için aranması gibi.

İkinci Kısım: Buna, "Eğer kişi, namaza başladıktan sonra tilâvet secdesi âyetini iki defa okursa, namaz içindeki secde yeterlidir" ifadesiyle işaret edilmiştir. Bu hüküm, ikinci kıraatten önce araya öyle bir iş girmemişse geçerlidir ki, o iş "meclisin değişmesine" sebep olacak cinsten olsun.

Eğer kişi birinci kıraatten sonra secde etmişse, o zaman görüşlerin en sahihini göre ikinci bir secde daha gerekir. Çünkü namaz dışındaki tilâvet (ilk kıraat), zayıf kabul edildiğinden, namaz içindeki secdeyi kendisine bağlayamaz. Bu, rivayetlerin çoğunluğuna göre böyledir. Bununla, Ebû Süleyman Cûzcânî'nin *Nevâdir*'de zikrettiği görüşten kaçınılmak istenmiştir. O, şöyle demiştir:

> "Bir kişi tilâvet secdesi âyetini okur da sonra bir imama uysa, ardından imam da aynı âyeti okusa ve secdeye varsa, bu durumda cemaatle birlikte secde eden kimse, namazdan çıktıktan sonra birinci tilâvet için ayrıca secde etmelidir."

Onun gerekçesi şudur: İlk tilâvet, bağımsız ve kasıtlı bir kıraatle meydana geldiği için, sadece imama tabi olmakla eda edilmiş olmaz.

Bu açıklama, metnin asıl kurgusuna tam uymaz. Çünkü burada esas alınan durum, kişinin kendi namazında, namazdan önceki ve sonraki iki kıraatidir. Bu durumda her iki kıraat de kasıtlıdır; üstelik namazda yapılan kıraat daha faziletli kabul edilir.

Kadı Ebû Âsım el-Âmirî (rh.) ise şu değerlendirmeyi yapar: Her iki kıraat de ayrı birer asıl kabul edilir. Çünkü namaz içindeki tilâvet ile namaz dışındaki tilâvet, iki farklı türdür; bu yönüyle iki ayrı âyet gibidir. Ayrıca birinci kıraat "öncelik"

bakımından güç kazanırken, ikinci kıraat ise "namazın fiillerinden" olması yönüyle güç kazanır. Bunun tafsili ileride gelecektir.

Dolayısıyla iki kıraat arasında istisbâ söz konusu değildir. Ancak en kuvvetli görüşe göre, tilâvetlerin metlûv (okunan âyet) ve meclis bakımından aynı olması sebebiyle namaz içindeki secde (salâti) yeterlidir. Ayrıca salâti secde diğerinden daha faziletlidir. İleride de geleceği üzere, eğer dışarıdaki tilâvet de onunla aynı hükümde olsaydı, yine de tercih edilen salâti secde olurdu.

Ebû Süleyman'ın *Nevâdir*'inde zikrettiği, "Birinci kıraat, önce geldiği için ikinciyi kendisine bağlar (istisbâ' eder)" şeklindeki görüş, şu ifadeyle reddedilmiştir: "Vacip olan secde, salâti secdedir; çünkü onda daha fazla kuvvet vardır. Zira farz olan kıraat onunla eda edilmiştir. Hatta kişi salâti secde sırasında kahkaha atarsa abdesti bozulur. Bu sebeplerle salâti secde, dışarıdaki secdeyi kapsar; fakat tersi geçerli değildir."

Buradaki tercih, "öncelik" gerekçesine değil, kuvvet gerekçesine dayandırılmıştır. Çünkü kuvvet, zatîdir; öncelik ise sadece zamana bağlı, arızî bir sebeptir.

Buna mukabil, eğer kişiler secde âyetini namaz dışında okuyan birinden işitseler, salâti secde onlar için yeterli olmaz. Namazdan çıktıktan sonra ayrıca secde etmeleri gerekir. Çünkü onların sebebi "sadece işitmedir" ve işitme, namazın fiillerinden değildir. Şayet onlar namaz içinde secdeye gitseler bile bu secde onları düşürmez; ama sahih görüşe göre namazlarını da bozmaz. Çünkü secde namaz fiillerindendir ve bir rek'attan az ilave namazı bozmaz. (*Süleymânî şerhi*)

Hatta şöyle bir durum da mümkündür: Namazdaki imam tilâvet secdesi âyetini okur, cemaat onu dinler. Daha sonra namazın dışında bir kimse de aynı âyeti tilâvet eder, cemaat onu işitir. Bu durumda, imamın namaz içindeki kıraati ve cemaatin işitmesi bir araya gelir. Eğer imam secde etmezse, hem imam hem cemaat için toplam dört secde (tilâvet + işitme, hem imam hem cemaat adına) sakıt olur. Çünkü salâti secde, dışarıdaki secdeleri kendisine tâbi kılar; ayrıca namaz gibi güçlü bir mahalde yer aldığı için daha kuvvetlidir.

Halebî (r.a.) şöyle demiştir: Çünkü tilâvet secdesi, namaz içindeki secde (ṣalâtî) ile yerine getirilmiş olduğundan, artık namaza dâhil olmuş olur. Böylece o,

namazın sünnetlerinden sayılır ve namazın sünneti de namaz dışında kaza edilmez. Onun "en sahih görüşe göre (el-eẓhar)" demesi, Cevzacânî'nin *Nevâdir*'inde zikrettiği görüşe ve Ebû Âsım'ın "ṣalâtî secde ile dışarıdaki secde arasında istisbâ' (birbirini kapsama) yoktur" sözüne karşı bir ihtiyat kaydıdır. Zira Ebû Âsım'a göre, bu durumda herkesin, namazdan sonra kendi kıraati için bir secde, işitmesi için de ayrıca bir secde yapması gerekir. Çünkü dışarıdaki secde de "öncelik (sebḳ)" yönüyle kuvvet kazanmıştır.

Nitekim bir kimse, namazda secde âyetini okusa, sonra onu dışarıdan işitse, ittifakla yalnız bir secde gerekir. (*Süleymânî şerhi*). Ancak Ebû Âsım'ın bazı nüktelerine göre ṣalâtî secde ile dışarıdaki secde, ayrı âyetler hükmünde kabul edilir.

"İmam onun için secde etmedi" denilmesinin sebebi şudur: Eğer imam o sırada secde etmiş olsaydı, bu secde iki secde yerine geçerdi. Çünkü ṣalâtî secde, dışarıdaki (işitmeden kaynaklanan) secdeyi de kapsardı. *el-Câmi'* rivayetinde (kuvvet esas alınarak) bu durum açıktır. *Nevâdir*'deki rivayete göre ise (öncelik esas alınarak), dışarıdaki işitmeden doğan secde, namaz dışında yapılması gerektiği için ṣalâtî secde ona göre daha önce gelmiş ve daha güçlü olduğu için onu da kapsar. Böylece her iki rivayette de sonuç birleşir: ṣalâtî secde dışarıdakini kendisine tâbi kılar.

"Tilâvet secdesi namaz içindeki secdenin yerine geçer, bu durumda nasıl olur da imam o sırada secde etmez?" denilirse, şöyle cevap verilir: Bu durum ancak tilâvet secdesinin hemen ardından secdeye varılırsa geçerlidir. Yani üç âyet araya girmeden, istisnası sadece surenin sonudur. Yahut araya başka şeyler girmişse, kişinin niyet etmesi gerekir. Çünkü araya girildiğinde bu secde artık kişinin zimmetine borç (deyn) olur. Dolayısıyla niyet veya müstakil bir eda gerekir. Eğer araya girildiği halde niyet etmeden secde edilirse, tilâvet secdesi yerine geçmez.

Üçüncü kısım: Namaz içindeki (salâti) tilâvet secdesinin tekrarı.

Muhammed (r.h.) şöyle demiştir: Bir kimse, secde âyetini iki rek'atta tekrar okursa —örneğin her bir rek'atta birer kez okursa— üzerine iki secde gerekir. Bu, istihsanla verilen hükümdür.

Kıyas (ve Ebû Yûsuf'un son görüşü) ise bunun tekrarlanmayacağı yönündedir. Çünkü âyet birdir, mekân birdir, ayrıca namazın hürmeti (ḥurmetü's-ṣalât) bütün

rek‘atları birleştirmektedir. Bu da secde-i sehv’de görüldüğü gibi: Hatalar çok da olsa tek secde-i sehv yeterlidir.

İstihsanın iki yönü vardır:

1. Her rek‘atta ayrı bir kıraat farzdır. Eğer kıraatlerde tekrarı görmezsek, rek‘atlardan biri kıraatsız kalmış olurdu. Bu da kıraat farzının ihlâlidir. Bu sebeple her rek‘attaki kıraat için ayrı secde gerekmiştir. Bu, namazın rükû ve sücûd gibi diğer fiillerinde tekrara mahal bırakılmamasına da uygundur.
2. Rek‘atlar arasında çok fazla fiil (rükû, secde) bulunduğu için, bu iki rek‘at, iki ayrı meclis gibi değerlendirilmiştir. Çünkü çokça fiil araya girmesi, tilâvetlerin ayırt edilmesine imkân verir. Bu durum, Arap dilindeki “لله دره فارساً” (Allah ona rahmet etsin, ne yiğitmiş) ifadesinde olduğu gibi, farklı hal ve sıfatların ayırt edilmesine benzetilmiştir.

Çünkü çok fiil araya girdiğinde, iki rek‘at iki ayrı meclis sayılır. Sadruşşehîd ise: “Kıyasın gerekçesi daha açıktır” demiştir.

Hakaik’de ifade edildiği üzere, Ebû Yûsuf’un (r.a.) istihsandan rücû edip kıyasa döndüğü üç mesele bulunmaktadır: tilâvet secdesinin tekrarı, rehn ve cinayetler. Bu meselede müftâ bih kabul edilen görüş de Ebû Yûsuf’un kıyasa dönüşüdür.

Muhammed b. Hasan’ın (r.a.) zikrettiği iki gerekçe esas alınarak hüküm çıkarıldığında, bu asıl aynı zamanda îmâ ile namaz kılan kişi için de yol göstericidir. Zira o kimse iki rek‘atta secde âyetini tekrar okuduğunda, kıraat farzının tekrarına binaen iki secde gerekirken, araya giren fiil azlığından (îmâ az bir amel sayıldığından) dolayı bir secdeyle de yetinilebileceği söylenmiştir. Buna göre ilk iki rek‘atta tilâvet secdesi tekrarı halinde, kıraat farzının tekrarı sebebiyle iki secde vâcip olmakla birlikte, fiil azlığı yönünden bir secdeyle iktifâ edilebileceği belirtilmiş; son iki rek‘atta ise tam tersine, kıraat farz olmadığı için tekrar gerekçesi bulunmadığından tek secdeyle yetinilebileceği, fakat rükû ve sücûd gibi fiillerin çokluğundan ötürü iki secdenin gerekli görülebileceği ifade edilmiştir. Böylece mesele, Ebû Yûsuf’un kıyasa dönüşünün delili olarak, tilâvet secdesinde tekrarla ilgili usûlî ölçülerin hem farz kıraat hem de fiil çokluğu ekseninde nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaktadır; ayrıca bu mesele *Ğünyetü ’l-münye*’de zikredilmiş olup, Ebû Yûsuf’un kıyasa rücû ettiği nadir örneklerden biri olarak dikkat çekmektedir.

Dördüncüsü, yani ilk tilâvetin namaz içinde (salâti) ve ikincisinin namaz dışında (ḫāricî) olması durumudur. Buna göre, eğer kişi secdeyi namazda edâ ederse, aynı mecliste vuku bulan ikinci tilâvet (ḫāricî) bu secdeye tâbi olur; fakat namazda secde etmezse, ilk secde (salâti) namazın bitmesiyle birlikte düşmüş olur ve artık ikincisine tâbi olamaz. Bu durumda kişi sadece ikinci tilâvet için secde eder; çünkü sebebi ortaya çıkmadan önce ṣalâtî secdenin düşmesi, onu hükümsüz ve "mütelâşî" kılar. Bu hüküm "en-Nevâdir"de bu şekilde nakledilmiştir. Öte yandan "el-Aṣl"da, ikinci tilâvet için secde gerekmediği belirtilmiş; bu ise et-Taḥrîr'de açıklandığı üzere, namazdan sonra kişi başka bir iş ile meşgul olmadığı durumlara hamledilmiştir.

Ayrıca, eğer binit üzerinde olan kişi, hayvanını hareket ettirdikten sonra aynı âyeti tekrar ederse, secde mükellefiyeti tekrarlanır; zira hayvanın yürüyüşü onun fiiline nispet edilir ve bu hareket, meclisin değişmesi hükmündedir. Nitekim hayvanın ayağıyla verdiği zarardan da binici sorumlu tutulur. Buna karşılık, seyr hâlindeki gemide aynı âyet tekrar edilirse, secde mükellefiyeti yenilenmez; çünkü geminin hareketi yolcuya izafe edilemez, zira sürme ve durdurma tam olarak onun elinde değildir. İşte bu fark sebebiyledir ki, "muḫayyara"nın (muhayyer kadın) seçme hakkı hayvanın yürüyüşüyle düşerken, geminin hareketiyle düşmez. Bu itibarla gemi, hükmen sabit ve mekân hükmünde değerlendirilmiş, evle aynı seviyede kabul edilmiştir.

Öncelikle, binit üzerindeki kimse namaz kılarken bineği hangi yöne dönse yüzünü kıbleye çevirir ve mutlaka kıyam halinde kılar. Buna karşılık, binitte yahut yürürken yapılan alışveriş akdinin sahih görülmesi, alışverişin temelde kolaylık ve genişlik üzerine bina edilmesindendir. Bu sebeple, iki taraf ayrılmadıkça aynı meclis kabul edilir. Oysa secde-i tilâvet bir ibadet olduğundan, asıl olan her tekrarda yeni bir secde gerekmesidir. Ancak bu durum, şer'an haraca sebebiyet vereceği için, kolaylık prensibi gözetilmiş ve aynı mecliste tek secde ile yetinilmiştir. Bu kaide, "Ḥavâşî's-Süleymânî"de açıkça belirtilmiştir.

Şayet bir kimse namazda bineği üzerinde aynı âyeti tekrar ederse, kendisine tek secde gerekir; çünkü bütün namaz tek bir mekân sayılır. Namazın bütünlüğü buna delildir; zira secde, namazın bir parçası olduğundan, namaz birleştirici vasfıyla mekânı da birleştirici kabul edilir. Ancak bu hüküm, sadece namazın sıhhati açısından verilen zarurî bir hükümdür. Dolayısıyla bu zaruret, secdenin sebebi olan "sâmi'" (dinleyen) için geçerli değildir. Nitekim bir kimse binit üzerinde mahmilde (örtülü sepet veya tahtırevan) namaz kılsa ve tilâveti tekrar etse, yanında oturan arkadaşı (ʿadîl) onu işitse,

secde tekrarında farklılık meydana gelir: okuyan için secde tek, dinleyen için ise her işittiği tekrar mükellefiyet doğurur. Hattâ ikisi de namazda olup tilâvet tekrar etseler, her birine kendi okuduğu için secde, ayrıca dinlediği tekrarlar için de secde gerekir. Ancak dinleme sebebiyle vacip olan secde, namazın dışında, bitimden sonra edâ edilir.

Binit üzerindekinin secdesini ima yoluyla edâ etmesi caiz görülmüştür. Ancak Bişr, bunun caiz olmadığını söylemiştir; çünkü secde vaciptir, tıpkı vitir veya nezredilen namaz gibi. Buna mukabil, delil olarak Abdullah b. Ömer'in (ra) böyle yaptığının sabit olduğu nakledilmiş, ayrıca sebebin (tilâvetin) binekte gerçekleşmiş olması, tıpkı nafileye başlanıldığı gibi secdeyi de orada edâ etmeyi meşrû kılar denmiştir. Buna karşılık, vakitle sınırlı farz namazlar veya vitir namazı gibi namazlar binitte caiz değildir. Nezredilen namaz da, mutlak olarak "namaz" denildiğinde akla gelen kâmil ve ikmal şartlarına riayet edilen namazı ifade ettiğinden, binit üzerinde sahih olmaz.

Son olarak, âyet-i secdeyi işitme konusunda da bir ayrım yapılmıştır: eğer bir kimse âyet-i secdeyi imama uyan cemaatten (muktedî) işitirse, işiten ister başka bir cemaat mensubu, ister imam, isterse imam dışındaki herhangi bir kimse olsun (hatta deliden, kuştan veya "ṣadâ" gibi sesi yansıtan cansız varlıklardan işitse), hüküm birdir: işiten üzerine secde vacip olur.

Akıl baliğ olmayan, henüz temyiz çağına erişmemiş çocukların tilâveti dinleyen kimseye secde yükümlülüğü doğurmaz. Bunun gerekçesi, bu çocuğun ehliyetinin bulunmamasıdır. Dolayısıyla ne tilâvet eden (çocuk) ne de onu dinleyenler için secde gerekmez; ister namaz içinde, ister dışında olsun fark etmez.

Temyiz çağına gelmiş akıllı çocuğun tilâveti ise farklıdır. Süleymânî'nin nakline göre, onun tilâvetini dinleyen kimselere secde vacip olur. Çünkü temyiz sahibi olan bu çocuğun sözlerinde bir tür ehliyet vardır; bu da ihtiyat gereği dikkate alınır. Bu görüş, imam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a aittir.

Buna karşılık İmam Muhammed farklı düşünmüştür. Ona göre:

- Cemaat içinde bir çocuk tilâvet etse, cemaat namazdan çıktıktan sonra secde yaparlar.
- Namazın içinde ise hiç kimse için secde gerekmez. Çünkü namazda tilâvet eden kimsenin tek başına secde etmesi, imama muhalefet olur; imam ve cemaat birlikte secde etse bu kez çocuğun tilâveti imamı fiilen

"imam" konumuna taşımış olur. Böylece "imamet düzeni" tersine döner ki bu, şer'an geçerli değildir.

Bu gerekçe, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisine dayandırılmıştır: "Sen bizim imamımızsın; eğer secde etseydin biz de secde ederdik."

Yani tilâvet eden kişi, secde hususunda sanki bir nevi "imam"dır. Ancak bu imamlık mutlak anlamda değil, sadece onun secdesine bağlılık bakımındandır.

Metinde ayrıca kadının tilâveti örneği zikredilerek, onun tilâvetiyle de secde gerektiği belirtilmektedir. Bu, akıllı çocuğun tilâvetinin de dikkate alınması gerektiğine kıyas yapılmıştır.

İmam Muhammed'in gerekçesi ise şudur: Secde-i tilâvetin sebebi tilâvet veya işitmedir. Namazda ise cemaatin kendisine tilâvet haram kılınmıştır (yani imam arkasında okuyamazlar). Ancak bu yasak, secde sebebini ortadan kaldırmaz. Bu yüzden, kadın, hayızlı, cünüp veya kâfirden tilâvet işitildiğinde secde vacip olduğu gibi, akıllı çocuktan işitildiğinde de vacip olur. Ancak namaz içindeki özel düzen bozulmasın diye secde, namazdan sonra yapılır.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre iki yol vardır. Birincisi, cemaatin tilâveti hata hükmündedir. Dolayısıyla bu tilâvetten doğan secde yükümlülüğü veya işitme sebebiyle secdeyi vacip kılmak, hatayı sürdürmek olur ki asıl görev hatayı reddetmektir. Kaldı ki, eğer bu secde imam veya cemaat üzerine vacip olsaydı, "secde-i tilâvet" hükmen namaz içi (salâtî) olurdu; hâlbuki namazın içinde bu secdeyi yapmak caiz değildir, namazdan çıktıktan sonra da salâtî secde kaza edilemez. Fakat müellif bu yolu tercih etmemiştir; çünkü bu yol, cünüp veya hayızlı kadının kıraati misaliyle bozulmaktadır. Zira onların kıraati de hatadır ama secdeyi vacip kılar. Ayrıca namazda işitilen her kıraati mutlak olarak salâtî saymak da doğru değildir. Nitekim dışarıdan namaz esnasında işitilen bir tilâvet, namaz içinde gerçekleşmiş olsa bile salâtî kabul edilmez. Bu yüzden âlimler salâtî secdeyi, namazın sıhhatine taalluk eden bir tilâvet sebebiyle vacip olan secde olarak tanımlamışlardır.

Bu sebeple ikinci yolu tercih etmişlerdir: Cemaat, namazda kıraatte "mahcûr" sayılır. Yani imamın kıraati onlar adına geçerlidir ve hadisle sabit olduğu üzere, imamın kıraati cemaatin kıraati yerine geçer. Burada "mahcûr" demek, kendisine ait tasarrufta bulunması yasaklanan kimse demektir; öyle ki, başkasının tasarrufu onun üzerinde

geçerli olur. Mahcûrun tasarrufları hukuken geçersizdir; nitekim akılsız çocuğun hibesi, delinin ikrarı, satış veya boşama ve köle âzat etmeleri hüküm doğurmaz. Cemaatin kıraati de böyledir; imamın kıraati onların yerine geçer. Bu sebeple cemaatin kıraatinden doğan secde, işitenler için hüküm ifade etmez; çünkü mahcûrun fiilinden doğan sonuç muteber değildir.

Buna mukabil hayızlı veya kâfirin kıraati bundan ayrılır. Zira onlar, aslında kıraate ehildirler; sadece kendilerinden bir şart noksandır. Hayızlı ve cünüp için bu, taharet şartının bulunmamasıdır; kâfir için ise ibadetin şartı olan îman eksiktir. Bu yüzden onların kıraatleri, nehyedilmiş olsa da aslında şer‘an geçerli bir fiildir. Hatta bu nedenle, hayızlı ve cünüp için bazı âlimler, kısa parçaları okumaya cevaz vermişlerdir (nassı aktaran: Tahâvî). Böylece bunların fiilleri “nehy edilmiş ama aslen meşrû” işlemlerdir; nehyin sebebi kıraatin aslen bâtıl olması değil, kendilerinde aranan şartın bulunmamasıdır. Dolayısıyla onların kıraatleriyle secde vacip olur.

Şayet, “Eğer nehyedilmiş kimsenin fiili geçerli olsaydı, hayızlı veya lohusa kadın tilâvet ettiğinde temizlendikleri anda secde etmeleri gerekmez miydi?” denilirse, buna ayrıca cevap verilmiştir ki, meseleler arasındaki fark bu şekilde ortaya konmuştur.

İzâh ve Muḥît’te zikredildiğine göre kendisine ne namaz farz olan ne de kazası gereken kimseler —meselâ hayızlı, nifaslı ve kâfir— üzerine tilâvet secdesi de vacip değildir; çünkü o, namazın erkânından bir erkândır, dolayısıyla kendisine namazın erkânı farz olmayan kimseye secde de farz olmaz. Ancak bunların tilâvetini işitenler için secde vaciptir. Buradan anlaşılıyor ki, illetin hükme inkıyadı, bâzı fertlerde manî dolayısıyla teahhur edebilir. Nitekim onların kendilerine secde vacip olmamasında asıl sebep, “harac” ve meşakkat bulunmasıdır. Bu ise, secdeyi işitenler hakkında söz konusu değildir. Müellifin, “çünkü ‘ḥacr’ ibtali, nehiy ise ibtali gerektirmez” sözünden kasıt da işte budur. Böylelikle İmam Muhammed’in deliline cevap verilmiş olmaktadır.

Ḫulâṣa’da zikredildiği üzere: Uyuyanın tilâvetinden işitilen kıraatte doğru olan görüş, secdenin vacip olmasıdır. “Süleymânî” şerhinde ise, namaz dışında olup da bir cemaatin kıraatini işiten kişi hakkında ihtilaf nakledilmiştir. Bazılarına göre bu kişiye secde gerekmez; çünkü illet “ḥacr”dir ve bu illet umumîdir. Bazılarına göre ise gerekir; zira içeride (namazda) cemaatin kıraatinden dolayı secde vacip olmamasının illeti, bunun “ṣalâtî” sayılması ve dolayısıyla kaza edilememesidir. Bu illet, dışarıdaki kimse için mevcut değildir. Netice itibarıyla Süleymânî’nin nakline göre sahih olan görüş,

vacip olduğudur. Nitekim *Hidâye* ve başka muteber kaynaklarda da açıkça bu görüş tercih edilmiştir. Ḫulâṣa'da ayrıca, "Vacip olduğu görüşü İmam Muhammed'e aittir" denilmiştir.

Gunye ve Tuhfe'de şu görüş aktarılır: Dışarıda olup da muktedîden (imama uyan kimseden) tilâveti işitenler için secdenin vücûbu hususunda icmâ vardır. Bunun gerekçesi şudur: Eğer meselenin "secdenin صلاتية (namaz içi) olması" yönünden ele alınması kabul edilirse zaten açıktır. Eğer mesele "hicr (hukukî engellenmişlik)" açısından değerlendirilirse, bu engellenmişlik yalnızca namaz kılanların içinde geçerli olup dışarıdakilere sirayet etmez.

Ben (müellif) derim ki: Müellifin "hiçbir şey gerektirmez" şeklindeki mutlak ifadesi, muktedîden işitilen tilâvetin —ister içeride olsun ister dışarıda— secdeyi vâcip kılmadığına işaret eder. Çünkü onun صلاتية oluşu, hatta içeridekiler için bile, daha önce geçtiği üzere kabul edilmiş değildir. Aynı şekilde "hicr (engellenmişlik) dışarıdakilere geçmez" şeklindeki değerlendirme de geçersizdir. Aksine, daha önce açıklanmıştı ki, secde hususunda tilâvet eden kimse, onu işiten için adeta imam hükmündedir. O hâlde dışarıda olan birinin, muktedîye secdede uyumunun sahih olmaması —hatta bazı yönlerden münferid (tek başına kılan) sayılan mesbûkun, geçmiş rekâtlarını kaza ederken imam yerine muktedîye bile uymamasında olduğu gibi— sadece onun engellenmiş ve tâbi durumda olmasından kaynaklanır. Allah en iyisini bilir.

2.1.3. Tahâret Babı

Bu konunun dayandığı temel esaslardan ilki şudur: Zaruret alanına giren hususlar, şer'î kaideler ve kıyasın gerektirdiği hükümlerin dışında tutulmuştur. Bunun gerekçesi, dinin kolaylık ilkesi doğrultusunda haracı (zorluk ve aşırı meşakkati) gidermektir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

"Allah, din konusunda üzerinize bir güçlük yüklemedi." (el-Hac 22/78)

Ayrıca Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın şeriatın temel vasfının kolaylık ve müsamaha üzerine kurulu olduğunu açıkça beyan eden hadisleri bu durumu desteklemektedir. Onun, "Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız." buyruğu meşhurdur.

Bu kaidenin delili olarak sefer ve hastalık hâlinde namaz ile oruçta tanınan ruhsatlar; yine insan ömrü boyunca işlenen eksikliklerin ve kusurların tevbe ile telafi edilebilmesi de zikredilebilir.

İkinci olarak: Necâset iki kısma ayrılır. Birincisi hükmi necâset olup yalnızca bedenle ilgili olarak tasavvur edilebilir. Bunun giderilmesi, mutlak su ile veya ihtilaflı olmakla birlikte hurma nebîzi ile mümkündür. İkincisi ise hakiki necâsettir ki hem bedende hem de elbisede bulunabilir. Bunun temizlenmesi ise mutlak veya mukayyet suyla yahut sıkılarak elde edilebilen her sıvıyla mümkündür; ancak yağ, pekmez ve süt gibi sıvılar bunun dışında tutulur.

Üçüncü olarak: Üzerine necâset düşmüş mevrûd suyun necis olduğu hususunda ittifak vardır. Nitekim uykudan uyanan kimseye ilişkin hadiste, şüphe hâlinde bile abdest alması emredildiğine göre, yakîn (kesinlik) hâlinde bu evleviyetle geçerli olur. Ancak necâsetin üzerine dökülen (vârid) suyun hükmü ise ihtilaflıdır. Bu meselede Şâfiî'nin görüşü, necâset üzerine dökülen suyun da necis olacağı yönündedir. Dayanağı, mescide bevleden bedevî hakkında Hz. Peygamber'in "üzerine su dökün" emridir. Eğer bu suyun kendisi necâsî olsaydı, dökülmesiyle necâset artmış olurdu. Ayrıca eğer bu su necâsî olsaydı, ilk temasla hemen necis olurdu; hâlbuki dökülmeye devam edildiğinde, akmakta olan su hükmünde kabul edilmelidir. Biz ise bunu, necâsetin parçacıklarıyla temas eden "mevrûd" suyu, üzerine dökülen (vârid) suya kıyasla aynı kabul ederek açıklıyoruz.

Söz konusu hadise verilen cevap ise şöyledir: Hz. Peygamber'in emri, kokuyu gidermek içindi; ardından da yerin yüzünü çevirmeyi emretmiştir. Başka bir görüşe göre, orada bir menfez bulunmaktaydı; bu yüzden sürekli su dökülerek necâsetin o menfezden çıkması sağlanmıştır. Su az olduğu hâlde "akarsu hükmünde" kabul edilmesi ise oldukça uzak bir ihtimaldir. Taḥrîr'de de böyle nakledilmiştir.

Buradaki esas, temizlik işlemlerinin (taṭhîr) nasıl gerçekleştiğinin ve temizlik vasıtalarında (âletü't-tathîr) oluşan necasetin mertebelerinin tayinidir. Ayrıca gözle görülebilir (ʿayniyye) necaset ile görülemeyen arasındaki fark, temizlenen nesnenin suyu ile suyun necis hâle gelmesi arasındaki ilişki ve bedenin temizliğiyle diğer nesnelerin temizliği arasındaki ayrımlar ele alınmaktadır.

Gözle görülür necasetin temizlenmesi örneği, bir kapta (icâne) bulunan su ile elbise veya beden üzerindeki kan gibi pisliklerin giderilmesidir. Eğer gözle görülür necaset giderilmişse, tek yıkama yeterlidir. Zorunlu olarak kalan iz, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Huleyle bint Yesâr'a, iz kalması sana zarar vermez" hadisine binaen zarar vermez kabul edilir. Bu, şeriatın "haracın kaldırılması" ilkesine dayandırılır.

Fakih Ebû Caʿfer iki yıkamadan fazlasını şart koşmuş, başka bir görüş ise üç yıkamayı gerekli görmüştür. Çünkü birinci yıkamadan sonra artık necaset, gözle görülmeyen necaset hükmüne girer; bu sebeple, idrar ve içki gibi necasetlerde olduğu üzere üç defa yıkamak ve elbiseyi sıkmak gerekir. Muhammed'e göre son yıkamada sıkmak (ʿasr) yeterli görülse de, çoğunluk her yıkamada sıkmayı gerekli görmüştür. Zira bu, hem pratikte fayda sağlar hem de suyun necaseti iyice çıkardığına dair kuvvetli kanaat verir.

Üç kez yıkamanın gerekçesi, hem rivayetlere hem de aklî kıyasa dayandırılır. Hz. Peygamber'in köpek salyasının temizlenmesi ve uykudan uyanan kimsenin elini üç kez yıkaması hakkında verdiği talimatlar buna örnek gösterilmiştir. Ayrıca aklen, suyun kirlilikle karışması (tedâhül) sebebiyle tek yıkama yeterli görülmemiştir. Üç tekrar, icmâ ile de desteklenmiştir.

Bununla birlikte, fıkhî kıyasa göre aslında kap (icâne) içinde yapılan yıkama ile temizlik gerçekleşmez; çünkü su ilk temasla necis olur. Bu görüş, Bişr ve Şâfiî'ye aittir. Onlara göre ancak üzerine su dökülerek veya akarsuda yıkanarak temizlik gerçekleşebilir. Fakat Hanefîler, istihsanla, yani zaruret ve haracın kaldırılması ilkesiyle farklı bir sonuca ulaşmıştır: Herkesin suyu taşıyarak üzerine dökme imkânı yoktur; akarsu da her yerde bulunmaz. Eğer sadece bu yöntemlerle temizlik geçerli sayılsaydı, büyük bir zorluk doğardı. İşte bu sebeple, üç kez yıkamak ve her defasında sıkmakla temiz sayılması kabul edilmiştir.

el-Mecmaʿ'da zikredildiğine göre, görülebilir necasetin (merʾiyye) temizliği, onun tamamen giderilmesiyle (al-ʳqalʿ) sağlanır; izlerinin zorunlu olarak kalması ise zarar vermez. Bu, temizlenmede kül, sabun gibi yardımcı malzemelere ihtiyaç duyulan; yahut elbisenin kına ile boyanması hâlinde oluşan izlerin kalmasıyla kıyas edilmiştir ve bu hususta ittifak vardır. Görülmeyen necasette (gayr merʾiyye) ise ölçüt Hanefîler nezdinde **galebe-i zann** (kuvvetli kanaat), Şâfiî'de ise belirli sayı, yani **bir defa yıkama**dır. Bu sebeple Hanefîler'de üç defa yıkama, galebe-i zannın gerçekleşmesi için

konulan asgarî ölçü hükmünde olup, zahirde görünen sebep, yani tekrar sayısı, kanaatin yerine ikame edilmiştir.

Buna göre, görülebilir necaset gözle tamamen giderildiğinde; görülmeyen ise üç defa yıkandığında temizlenmiş sayılır. Çünkü burada aslolan, yan taşma ve bulaşma ihtimalidir. Yani, elbise veya beden üzerindeki necaset, kap içindeki suya temas ettiğinde, bu suyun necis sayılmasını gerektirecek husus doğrudan ilk temas değildir. Eğer öyle olsaydı, hiçbir zaman elbise veya beden temizlenemezdi; ne su dökmekle ne de başka yollarla. Temizlik, ancak elbisenin sudan ayrılması ile gerçekleşir. Nitekim icmâ da bu noktada sabittir: Elbisenin ve bedenin suyun içinden çıkarılmasıyla temizlik gerçekleşmiş olur.

Ebû Yûsuf'un şart koştuğu husus, uzuvların doğrudan üzerine su dökülmesidir. Ona göre bu, her türlü temizlikte kıyasa uygun olan yöntemdir. Ancak bu görüş reddedilmiştir. Çünkü onun şartı, yalnızca azalar için değil, elbise için de geçerli kılınmış olsaydı, bu durumda kap içinde hiçbir elbise temizlenemezdi. Ebû Yûsuf'un bu şart koşmasının iki farklı rivayeti aktarılmıştır: Bir rivayette hem elbise hem uzuv için bu şartı öne sürdüğü belirtilmiş, diğer rivayette ise yalnızca uzuvlarla sınırlandırılmıştır. Bu ikinci rivayeti İbn Semâʿa, Bişr b. Velîd ve Mualla nakletmişlerdir ve Ebû Yûsuf'tan gelen en sahih rivayet budur. Bu rivayete göre, Ebû Yûsuf'un görüşü iki yönden farklılık arz eder.

Bunlardan birincisi şudur: Elbisede kıyas, harac sebebiyle terk edilmiştir; zira kişi her zaman akarsu bulamayabilir veya suyu doğrudan dökebilecek bir yardımcıya sahip olmayabilir. Daha önce geçtiği üzere, bu durumda yalnızca kap içinde yıkama imkânı bulunur. Buna karşılık, azalar üzerinde doğrudan su dökmek haraca yol açmaz; dolayısıyla bu durumda kıyas terk edilmemiştir. Bu yüzden de uzuvların kap içinde yıkanması yaygınlaşmamış, bilakis doğrudan üzerine su dökülmesi tercih edilmiştir.

İkincisi ise şudur: Elbisenin hükmü, bedene nispetle daha hafiftir. Bunun delili, elbisenin kap dördüncü yıkama suyunun hâlâ "ṭahûr" (temizleyici) sayılması, buna mukabil uzuvdan çıkan suyun "mustaʿmal" (kullanılmış) kabul edilmesidir. Dolayısıyla daha hafif olan yerde kıyas terk edilmiş olması, daha ağır olan yerde de terk edilmesini gerektirmez.

Şerḥu's-Süleymanî'de belirtildiğine göre bu iki fark, Ebû Yûsuf'tan manen nakledilmiştir. Bu nedenle Cessâs'ın aktardığı rivayet sahih değildir. Bununla birlikte, bazı müellifler şu görüşü savunmuşlardır: Elbise ile azalar harac bakımından eşittir; dolayısıyla kıyasın terk edilmesi hususunda da eşit olmalıdırlar. Hatta azalar konusunda harac daha açıktır. Çünkü bedenin bazı kısımlarına —ağız ve burun içi gibi— doğrudan su dökmek mümkün değildir. Bu, "uzuvda doğrudan su dökmek şarttır" şeklindeki sözün reddedilme gerekçesidir; zira harac hem elbise hem beden için ortaktır. Üstelik kimi hâllerde doğrudan su dökmek bizzat imkânsız olabilmektedir.

Burada mesele, uzvun bazı bölgelerine doğrudan su dökmenin imkânsız oluşudur. Mesela burun ve ağzın iç kısmı buna örnektir. Ağız kanadığı durumda da, yıkama suyu ağza alınarak çalkalanır ve dışarı atılır; ama yutularak yapılamaz. Bu da doğrudan harac (zorluk) esasına dayanır.

Bunun yanında, dördüncü defa uzuv yıkandığında suyun "müstamel" (kullanılmış) sayılması, uzva mahsus bir özelliğe bağlıdır: burada niyet-i ḳurbe (ibadet kastı) imkânı vardır. Oysa elbise için böyle bir durum söz konusu değildir; dolayısıyla aynı gerekçeyle haracı kaldırmaz.

Üç yıkamada elde edilen suların hepsi necistir; fakat dereceleri farklıdır. Necis olmalarının sebebi, Naklü'l-men' kaidesidir. Yani, necasetin bulunduğu yerden kullanım yasağının suya taşınması. Bu da, söz konusu yasağın bulunduğu yerde suya gelmesiyle olur. Bu durum özellikle "kaplar" meselesinde böyledir: su, necasetin üzerine döküldüğünde dışarıdan gelen kabul edilir. Bu ayrıntı üçüncü asılda açıklanmıştır.

Su kirliliğinin derecelerine gelince, müellif bunu şu ifadeyle ortaya koyar: *"Fakat temas anındaki hal üzere."* Yani üç suyun (ilk, orta ve son yıkama suları) her birinin necisliği, en sahih görüşe göre, suyun bedenden veya elbiseden ayrıldığı sıradaki hâle değil; yıkanan yerle ilk temas ettiği sıradaki necasete denktir. Bu ifade, İmam Tahâvî'nin rivayet ettiği görüşten sakındırmak içindir. Tahâvî'ye göre, suyun necisliği, suyun kirli yerden ayrıldığı ve ondan ayrıştığı anda belirlenir, temas anında değil. Çünkü ona göre, asıl pislenme hâli ayrılma esnasında gerçekleşir. Buna göre, tahâret şöyle olur: İlk kova iki yıkama ile, ikincisi bir yıkama ile, üçüncüsü ise yalnızca yıkanan yerin kaldırılmasıyla temizlenmiş sayılır.

Doğru olan ise, mezhepte "zâhiru'r-rivâye" diye bilinen görüştür: Su, yıkanan yerle temas ettiği anda onun hükmünü alır. Buna göre ilk su ve onun isabet ettiği şey üç yıkama ile, ikincisi iki yıkama ile, üçüncüsü ise bir yıkama ile temizlenir. Tahâvî'nin gerekçesi şudur: Su, necis yerden ayrıldığı anda pislenmiştir. Dolayısıyla onun hükmü de o anda sabit olmalıdır. Aksi halde suyun temas anındaki necisliği daha zayıf, ayrılma anındaki necisliği daha güçlü sayılmış olur ki, bu da sıfatın mahiyet bakımından mevsuftan önce gelmesi demektir. Bu ise aklen imkânsızdır.

Buna karşılık denir ki: Burada kastedilen, sıfatın mevsuftan önce gerçekleşmesi değil, sadece şer'î bir itibardır. Çünkü şer'î zorunluluk, temas anının esas alınmasını gerektirir. Zira dinen emredilen tahâretin gerçekleşmesi, ancak temasın ilk anında hükmün sabit olmasıyla mümkündür. Zorunluluk ile sabit olan şey de ancak ihtiyaç miktarıyla sınırlıdır. Temasın kuvvet veya zaaf itibarıyla değerlendirilmesine şer'î bir zaruret bulunmadığından, o gerekçeyle istihsan yapılmaz; mesele kıyasa iade edilir. Kaldı ki bu görüş, ibadetlerde ihtiyat prensibine de daha uygundur.

Tahâvî'nin dayandığı noktaya verilen cevap şudur: Asıl imkânsız olan, sıfatın mevsuftan önce hakikatte var olmasıdır. Yoksa şer'î itibarda böyle bir imkânsızlık söz konusu değildir. Nitekim şu misal de meseleyi teyit eder: Bir kuyuya fare düşse, onuncu kovayı çektiği anda hükmen bütün kuyu necis olur. Eğer o kovadan başka bir kuyuya su aktarılırsa, o kuyudan on bir kova su çekmek gerekir. Çünkü necasetin sabit olduğu an temas ânıdır. Bu da onuncu kovaya denk gelir. Dolayısıyla on bir kova çekmek, onuncunun hükmünü karşılamış olur.

Ebu Hafs nüshasında mesele bu şekilde zikredilmiştir. Cûzcânî'nin eserinde geçen *"on kova su çekilir"* ifadesi ise, dökülen su dışında kalan miktara hamledilmiştir. Çünkü şüphesiz çıkarılması gereken miktar o sudur. Organ üzerinde kullanılan dördüncü suya gelince; bunun hükmü, önceki üç suya benzer şekilde "müstamel" (kullanılmış) olmaktır; fakat onun necis olması gerektiği iddiası doğru değildir. Zira önceki üç yıkama ile necasetin eseri tamamen ortadan kalkmıştır.

Bu hususta şu rivayetler nakledilmiştir:

- İmam-ı A'zam'dan Hasan rivayetiyle: bu su ağır necaset hükmündedir.
- Ebu Yusuf'a göre: hafif necaset sayılır; zira onun ölçüsü, kullanılmış suyun hüküm kazanabilmesi için üzerine dökülmüş olmasını şart koşar.

- Muhammed'e göre: dördüncü su tahûr (temizleyici) değildir; çünkü o, meseleyi organ üzerinde niyetle gerçekleşen kurbet (ibadet maksadı) gerekçesiyle temellendirmiştir. Diğer nesnelerde ise niyet yeri bulunmadığı için bu anlam gerçekleşmez. Nitekim o, dördüncü suyun hükmünü önceki necaset eserinin devamıyla açıklamamıştır.

Bizim tercih ettiğimiz yorum ise, hocasının *Şerhu's-Süleymânî*'de ifade ettiği noktadan anlaşılmaktadır: *"Dördüncü su, elbisede tahûr kabul edilir; organda ise niyet sebebiyle müstamel sayılır."* Dolayısıyla el-Balbânî'nin bu noktadaki itirazlarına itibar edilmez.

Eğer şöyle denilirse: *"Acaba dördüncü suyun, organ üzerinde niyetle kullanılmış olması, müstamel suyun necasetini hafifletici bir tesir doğurur mu? Mesela bu hafifletme, üç yıkamadan sonra gerçekleşen temizlemenin açıklaması olur mu? Yoksa 'üçten aşağısı manidir, dördüncüyle birlikte hüküm hafifler' gibi bir anlam mı taşır?"* Şöyle cevap verilir: Evet, bir açıdan böyle bir şey söylenebilir. Çünkü üçüncü suyun temas ettiği yeri, zâhiru'r-rivâye'ye göre —Muhammed'e göre de— yeniden yıkamak gerekir. Fakat dördüncü suyun temas ettiği yer için hiçbir şekilde yeniden yıkamaya gerek yoktur. Bu da, belirli bir açıdan "hafifletme" sayılabilir. Ancak böyle bir gerekçe beşinci ve sonrasındaki sular için ileri sürülemez.

Kullanılmış (müstamel) sayılma, ancak "kurbet" (ibadet kastı) bulunduğunda sabit olur. Buna şöyle cevap verilir: Doğru olan, bunun böyle olmadığıdır. Zira zikredilen "tehafif mertebeleri" (yani dördüncü suyun hafifletici yönü) ancak elbiseden veya bedenden necaset-i ayniyyenin (gözle görülen pisliğin) giderilmesi bağlamında tasavvur edilebilir. Hâlbuki hadesten (hükmî kirlilikten) tahârette bütün suların hükmü aynıdır; hiçbir fark yoktur. Daha önce de belirtildiği üzere, üçüncü yıkamayla necaset-i ayniyyenin hükmü sona ermiştir.

Delil olarak şunu zikretmişlerdir: Muhammed'in görüşüne göre, eğer cünüp kimse üç ayrı kuyuda gusletse, üçüncü kuyudan temizlenmiş olarak çıkar, fakat bu üç kuyunun suları necis sayılır. Bununla birlikte bu hüküm, ancak gusleden kimsenin istincâ yapmamış olması veya bedeninde necaset-i ayniyye bulunması hâlinde geçerlidir. Çünkü o durumda üç kuyunun da suları, her ne kadar dereceleri farklı olsa da, necis kabul edilir. Aksi takdirde —yani necaset-i ayniyye yoksa— Muhammed'in görüşünde gusleden kimse ilk kuyudan çıkarken de temizlenmiş olur. Bu, İmâm-ı

A‘zam’ın görüşüyle de uyumludur; zira sahih olan rivayete göre, bütün sular bu durumda tahûr (temizleyici) hükmündedir.

Nitekim bunu Alâeddîn es-Semerkandî de açıkça ifade etmiş ve el-‘Atâbî tarafından sahih kabul edilmiştir. Hatta el-Taḥrîr ve el-İsbîcâbî’de şu şekilde beyan edilmiştir: “Eğer guslederken bedeninde necaset-i ayniyye mevcut ise, üç kuyunun suları da necis olur; tıpkı üç ayrı ibriğe dökülen sular gibi. Ancak bedeninde böyle bir necaset yoksa, o zaman bu üç kuyunun suları yalnızca ‘müstamel’ kabul edilir.”

Fakat es-Süleymanî’de belirtildiğine göre bu (görüş) problemli görünmektedir. Çünkü eğer cünübün bedeninde necaset-i hakîkî yoksa, onun tahâreti için tekrar (çoklu yıkama) şart değildir; bilakis bir defa yıkanmakla temizlenmiş olur.”

Buna cevaben şöyle denilebilir: İşte bu noktaya işaretle, el-Hidâye’de, “Cahd” meselesinde denildiği üzere, aslında kişi bir defada da temizdir. Zira burada, sahih olan rivayete göre, İmam’dan nakledilen görüşe en uygun olan şudur: Müstamel su hükmü ancak ayrışmadan sonra geçerlilik kazanır. Dolayısıyla tahâret ilk yıkamada gerçekleşmiş olsa bile, tekrarlanan yıkamalar bütün suları müstamel kılar —hatta Muhammed’e göre bile— çünkü her birinde kurbet niyeti (ibadet kastı) mevcuttur. Bu yönüyle, “Cahd” meselesinden farkı açıktır; dolayısıyla bunda herhangi bir müşkil yoktur. Zira suların tamamı, bu durumda, her iki imama göre de müstamel hükmündedir.

Bununla beraber, Ebû Yûsuf’a göre, gusül edenin tahâreti için ya su dökme yahut akarsu (şarttır. Fakat müstamel su meselesinde, o ne ibriğe konulan sular ne de kuyular hakkında böyle bir şey söylemiştir.

2.1.4. Bayram Namazı Babı

Her şeyden önce, şunu belirtmek gerekir ki takip (ittibâ‘) ilkesi, bağlayıcıdır; ancak bu bağlayıcılık, içtihada konu olan alanlarla sınırlıdır. Bu durum, kadının hükmüne benzer: nasıl ki hâkimin verdiği hüküm, kendi içtihadıyla sınırlıdır ve nesh edilmiş bir meselede artık takibe mahal yoksa burada da hükmün kaynağına bağlılık zorunludur. Buna göre, namazı baştan sona imamla birlikte eda eden kişi onun hükmüne tabi iken; lâḥik kişi, imamın içinde bulunduğu hükme uyar; mesbûk ise, geçmiş rekâtları tamamlarken artık imamın değil, münferid (tek başına kılan) kimsenin konumundadır.

İkinci olarak, namazın herhangi bir rüknünü terk etmiş olan kimse, eğer henüz onu tamamlamamışsa, önceki eksiklikleri telafi etmek için rükünden geri dönmesi caizdir. Bu dönüşün hükmü, terk edilen unsurun mahiyetine göre değişir:

Eğer terk edilen farz ise, her hâlükârda geri dönmek gerekir. Mesela, kıraati unutan ve rükûya vardığında hatırlayan kimse, kıraati yerine getirmek için tekrar kıyama dönmek zorundadır. Eğer terk edilen vâcib ise, hüküm biraz daha farklıdır: vâcibin yeri hâlen devam ediyorsa —hatta dolaylı biçimde dahi olsa— geri dönmek mümkündür. Örneğin, Fâtiha'yı unutup önce sûre okumuş, sonra hatırlamışsa, derhâl Fâtiha'yı ekleyebilir. Ancak vâcibin yeri geçmişse, geri dönmek artık mümkün değildir. Örneğin, kıyamda iken kunût duasını unuttuğunu rükûya vardığında hatırlayan kimse, tekrar ayağa kalkıp kunûtu okuyamaz; çünkü rükû onun için artık bir mahal (Bir ibadet rüknünün veya vâcibinin yerine getirilmesi için şer'an belirlenmiş özel bir yer) değildir. Aynı şekilde, ilk iki rekâtta Fâtiha'nın unutulması durumunda da, sonraki rekâtlar onun yerini tutmaz; zira bu ikisi, o vâcibin telafi edileceği mahal değildir. Yine, ilk oturuşu unutup üçüncü rekâta kalktıktan sonra hatırlayan kişi, geriye dönemez; her ne kadar bu oturuşun vâcip olduğu söylense de, artık yeri geçmiş kabul edilir.

Üçüncü olarak, şunu belirtmek gerekir ki, **görüşün değişmesi yalnızca geleceğe dönük olarak hüküm ifade eder; geçmişi etkilemez.** Çünkü yeni bir içtihad, sahibine ve ona tâbi olanlara bağlayıcılığı bakımından, âdeta **nasih (önceki hükmü kaldıran) bir nass** gibidir. Nitekim neshin hükmü de budur: Yeni nass geldiğinde artık geçmişte yapılanlar geçerli sayılır, fakat bundan sonrası yeni hükme göre icra edilir.

Bu çerçevede babın (konunun) düzenleniş amacı iki noktada özetlenebilir:

1. İmamın içtihadında ona uymanın keyfiyetini açıklamak. Bu, ister imamla birlikte yetişen (mudrik), ister namazın bir kısmına sonradan katılan (mesbûk) olsun, imamın görüşüne muhalif veya muvafık durumda olan kimseler açısından geçerlidir.
2. İmamın görüş değiştirmesi hâlinde (bir rivayetten, içtihadından veya tercihinden diğerine yönelmesi durumunda), cemaatin veya ferdin nasıl davranacağını açıklamak.

Bunun mukaddimesi mahiyetinde sahâbe kavillerine işaret edilmesi, asıl maksada hazırlık içindir; zira bu mesele, içtihadî hükümlerle mutlak hükümler

arasındaki ayrımı, amel edilenle mensuh olan arasındaki farkı, tamamlanmamış bir farzı iade ile yerine getirmenin mümkün olduğu durumları ve geri dönmenin caiz olmadığı hâlleri; mahallin bir yönden baki, diğer yönden fâit oluşunu, bir rüknün tamamlanıp tamamlanmadığına göre onun terk edilmesinin hükmünü ve ayrıca bazı amellerin önceki fiilleri tekmîl edici (tamamlayıcı) nitelikte mi, yoksa onları nakzedici mi olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda müellif, Ebu Bekir ve Ömer (ra)'ın tatbikatını nakletmiş; onların üç asıl tekbire ilaveten başka tekbirler de söylediklerini kaydetmiştir. Bu, bayram namazındaki asıl rükün/şart niteliğindeki tekbirlerle, ilave ve tezyinî mahiyetteki diğer tekbirler arasındaki farkı ortaya koymak üzere zikredilmiştir. Fark şudur ki, bu tekbirler, aslî rükünlerle değil, vacip olan zâid tekbirlerle mukârendir; bundan dolayı müellif yalnızca zâid olanları zikretmiştir; zira ihtilâf mevzuu onlar olup, asıllar değildir. Buna göre, her rek'atte altı tekbir olmak üzere, her iki bayram namazında (fıtr ve adhâ) da her iki rek'atte, kıraatten önce getirilen tekbirler vardır. İşte bu, Şâfiî (ra) üzerine bina edilmiş görüştür; nitekim *Taḥrîr*'de de böyledir.

Ve yine denilmiştir ki: İlk rek'atte dokuz, ikincide yedi olmak üzere toplam on altı tekbirdir. Zâhir olan odur ki, "dokuz" lafzı "zâde" fiilinin mef'ûlüne atıf kılınmıştır; bu durumda zâid tekbirlerin sayısı on altı olur; bunlara asliyye olan üç tekbir de eklenirse on dokuz tekbir eder. Lâkin bu rivayeti teyid eden sahih bir nakil yoktur. *Taḥrîr*'de Hz. Ebû Bekir'den (ra) nakledilen "on altı tekbir" sözü ise husûsî olup, toplamı (yani asıllar ile zâidlerin mecmûunu) kastetmektedir. Bunu Hâşimî (rh) açıkça beyan etmiş, Husrî de *Muḫtaṣar*'ında sarih olarak zikretmiştir. Böylece, onların kavline göre zâid tekbirler on iki olup toplam on beştir; diğer bir rivayette zâid tekbirler on üç olup toplam on altıdır.

Biz deriz ki: Bu ihtilâfın menşei, "ziyâde"nin hakikaten ziyade mi, yoksa "tekbîr etti" mânasında" mı olduğuna dönmektedir. Eğer "ziyade etti" manasında anlaşılırsa, sayının artışı söz konusu olur; eğer "tekbir etti" mânasında yorumlanırsa, artış değil, sadece fiilin beyanı kastedilmiş olur. Bu da "علفته تبناً وماءً بارداً" (Ona saman yedirdim ve soğuk su içirdim) tabirine benzer; yani "saman verdim ve su içirdim" demektir.

Buna kıyasla, "el-Ḥibr" (yani İbn Abbas – ra) da, Şeyheyn'in (Ebû Bekir ve Ömer – ra) ilk kavilde söylediklerinin mislini ziyade etti. Çünkü onun âdeti, "kaza" (كذا)

lafzıyla babın başında zikredilen görüşe işaret etmektir; meselelerde de çoğu zaman bu usûlü takip eder.

El-ḥibr kelimesi, fetha ve kesre ile okunarak "âlim kişi" mânasında kullanılır; aslı, "taḥbîr"den, yani sözün süslenip güzelleştirilmesinden gelir. Bir başka rivayette "çok ilim sahibi, ilim denizi" anlamı da verilmiştir. Şer'î ıstılahta ise "ḥibrü'l-umme" tabiri, meşhur olarak İbn Abbas (ra) hakkında kullanılagelmiştir. Bu sebeple, metinde "el-ḥibr" mutlak olarak zikredildiğinde, lam-ı ahd ile doğrudan İbn Abbas (ra) kastedilmiştir.

Rivayetler bağlamında, ona nispet edilen görüşlerden birincisi, her rek'atta kıraatten önce beş tekbir ziyade etmesidir. Şerḥu's-Süleymanî'de ondan nakledilen üçüncü bir rivayet daha vardır ki, onda ilk rek'atta beş, ikinci rek'atta dört tekbir ziyade ettiği aktarılmıştır. *el-Hidâye*'de de İbn Abbas'a (ra) nispet edilen iki kavilden son ikisi, yani bu beş-beş yahut beş-dört taksimi zikredilmiştir.

Metnin devamında, "halkın amelinin bugün onun kavli üzerine olduğu" kaydedilerek, bunun hilâfetin oğullarına, yani ḫulefâ-i benî's-Selâtîn'e emredilmiş olmasıyla açıklanır. Ardından şu ifade gelir: "Şâfiî, İbn Abbas'ın kavlini aldı; fakat rivayet edilen tekbirleri yalnızca zâid tekbirler üzerine taşıdı." Böylece Şâfiî'ye göre bayram namazındaki tekbirlerin sayısı on beş yahut on altı olmuştur.

Şerh müellifleri bu tercihi şöyle izah ederler: İbn Abbas'tan (ra) nakledilen sahih rivayet, on iki veya on üç tekbirden ibarettir; daha fazla değildir. Bu sebeple, Şâfiî'nin zikrettiği on beş veya on altı rakamı, aslında Şeyheyn'in (Ebû Bekir ve Ömer – ra) görüşlerinden biriyle birleşmiş olur. Nitekim *Taḥrîr*'de de bu şekilde kaydedilmiştir: ya Şeyheyn'in bir kavli üzerine, ya da doğrudan İbn Abbas'ın zâid tekbirleri hakkındaki rivayetlerinden birine dayanılarak yorum yapılmıştır.

Dolayısıyla netice itibarıyla, Şâfiî'nin mezhebi, ya Şeyheyn'in kavlinden birine ittibâ yahut İbn Abbas'ın görüşüne tâbiiyet şeklinde tebarüz etmiştir.

"Taḥrîr" adlı kaynakta geçtiği üzere ya da İbn Abbas'ın görüşü, Ebû Bekir ve Ömer'in görüşlerine uygun düşen şekliyle kabul edilmiştir; ancak Hidâye'de ona nispet edilen diğer iki görüş burada kast edilmemektedir. Mecma'da nakledilen, Şâfiî'nin birinci rek'atta yedi, ikinci rek'atta ise beş tekbir getirdiği ve bunların arasına zikir koyduğu yönündeki rivayet ise "Câmi'" kaynaklarında yer almamaktadır.

Dolayısıyla İbn Abbas'ın (ki kendisine "Hibrü'l-Ümme" denilir) mezhebine göre, Taḥrîr'in zahirinden anlaşılan, Ebû Bekir ve Ömer gibi her rek'atta altı tekbir artırdığıdır. Ancak Ḥuṣayrî'nin Muḫtaṣar'ında, onun beş tekbir artırdığı da zikredilmektedir. Bu durumda en uygun yorum, amelde muteber olanın İbn Abbas'ın görüşü olduğunu kabul etmektir. Çünkü bu görüşe bağlı kalınmasını kendi oğulları özellikle teşvik etmiş, hatta resmî fermanlarda yazılı hale getirmişlerdir. Belabâni da, bu görüşün kesin olarak hatalı olduğuna dair bir delil bulunmadığından, onların görüşüne uymanın vacip olduğunu söylemiştir.

Ali (r.a.)'ye göre ise, Fıtır bayramında her rek'atta kıraatten sonra dört tekbir, Kurban bayramında ise her rek'atta tek bir tekbir artırılmıştır. Böylece toplam tekbir sayısı Fıtır'da on bir, Kurban'da ise beş olmaktadır. İbn Mesʿûd (r.a.) ise, her rek'atta üç tekbir artırmış; birinci rek'atta tekbirlerden sonra kıraati okumuş, ikinci rek'atta ise kıraatten sonra tekbirleri getirmiştir.

Tekbirler arasındaki uygulamaya gelince: Hanefîlere göre bu aralarda üç tesbih süresi kadar sükût edilir. Aṣl'da bu şekilde belirtilmiştir. Ancak Ḥakāiḳ2ta bunun kesin bir ölçü olmadığı, cemaatin kalabalık ya da azlığına göre değişebileceği ifade edilir. Şâfiî'ye göre ise her iki tekbir arasında orta uzunlukta bir âyet okuyacak kadar durulur, bu esnada "Sübhânallâh, el-ḥamdulillāh, lâ ilâhe illallâh, Allâhu ekber" denir ve ayrıca Resûlullah'a (s.a.v.) salât u selâm getirilir. Hanefîler ise, farklı gerekçelerle kendi görüşlerini esas almışlardır.

1- Rivayet edilmiştir ki Resûlullah (s.a.v.) bayram namazında dört tekbir getirmiş ve ardından şöyle buyurmuştur: "Dört tekbir, cenaze namazındaki dört tekbir gibidir; sakın karıştırmayın." Daha sonra parmaklarıyla işaret etmiş ve başparmağını gizlemiştir. Bu rivayette hem söz, hem fiil, hem istidlâl, hem işaret, hem de pekiştirme vardır. Bu hadisi Ebû Dâvûd ve Tahâvî nakletmişlerdir. Buradaki dört tekbirin ardışık olması, zâid tekbirlerin her rekâtta üç olmasıyla açıklanır. Bunlardan biri ilk rekâtta iftitâh tekbirine, diğeri ise ikinci rekâtta rükû tekbirine eklenmiştir.

2- Bu uygulama çok sayıda sahâbeden de rivayet edilmiştir. Bunlar arasında Ömer b. el-Hattâb, Abdullah b. Abbas, Ebû Mes'ûd el-Ensârî, Ebû Hüreyre, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Utbe b. Âmir el-Cühenî ve Huzeyfe el-Yemânî (Allah onlardan razı olsun) bulunmaktadır.

3- Bu görüş esas alınan, güvenilen görüştür. Nitekim Velîd b. Ukbe, bir grup sahâbînin huzuruna gelmiş ve: "Bu bayram namazını nasıl kılmamı emredersiniz?" diye sormuştur. Bunun üzerine sahâbîler Abdullah b. Mes'ûd'a dönerek, "Ona öğret" demişler; İbn Mes'ûd da bu şekilde öğretmiş ve orada bulunan diğer sahâbîler de onu tasdik etmiştir. Bu da gösteriyor ki söz konusu uygulama, tercih edilen ve esas alınan görüştür.

4- Müellifin "çünkü bu hem ihtiyata hem de kıyasa daha uygundur" ifadesiyle işaret ettiği husus şudur: Bunun ihtiyata daha uygun olmasının sebebi, tekbirlerin yüksek sesle alınmasının bid'at sayılmasıdır; zira bu, sahih nasslara muhaliftir. Ayrıca iftitâh tekbirinden sonra namaz içinde elleri kaldırmak, sabit bir uygulama değildir. Bu sebeple, rivayetlerde kesin olarak sabit olan en az sayıdaki tekbiri almak ihtiyatlı davranmak açısından daha uygundur. Kıyasa uygunluk yönüne gelince, bunun da birkaç gerekçesi vardır:

1- İki bayram namazı ile her bir rekâtta tekbirlerin sayısı arasında eşitlik sağlanmıştır.
2- Vacip olan tekbirlerin yerinin gözetilmesi gerekir. Kıyasa göre, birinci rekâtta bunların kıraatten önce getirilmesi, istiftâḥ mahiyetinde olduğundan daha uygundur. Ayrıca bunların birinci rekâtta iftitâh tekbiriyle birleşmesi daha güçlü kabul edilir; çünkü iftitâh tekbiri namazın farzıdır. İkinci rekâtta ise tekbirlerin, vacip oluşu sebebiyle, rükû tekbiriyle birleşmesi daha güçlüdür.

3- Bu görüş, aslında "asıl" hükme aykırı olan bir uygulamayı gerekçelendirmektedir. Çünkü kıyas, diğer namazlarda bulunmayan ilave tekbirlerin artırılmasını yasaklar. Burada delil, iki yönlü bir gerekçelendirme üzerine kurulmuştur ki bu da itirazı bertaraf eder. Nitekim "Şerḥu's-Süleymânî'de Hidâye'nin "azı tercih etmek daha uygundur, çünkü fazlalık aslın dışına çıkmaktır" gerekçesine yönelttiği eleştiri şu şekildedir: Ali'nin (Allah ondan razı olsun) kurban bayramı namazında daha az tekbir zikretmesi, bu görüşün daha kıyasî olduğunu göstermez; çünkü o, iki bayram namazı arasında farklılık öngörmüştür. Ancak biz burada "en az" ifadesini, rivayetlerde kesin olarak sabit olan sayıya bağladığımız için bu itiraz aslında geçerli değildir. Zira Ali'den nakledilen görüşte rivayetler ihtilaflıdır, aynı durum Şeyhayn (Ebû Bekir ve Ömer) ve İbn Abbas için de geçerlidir. Buna mukabil, Abdullah b. Mes'ûd'un rivayeti kesinlik taşımaktadır. Dolayısıyla, yedi farklı görüş içinde en ihtiyatlı ve kıyasa en uygun olan budur.

Önsöz bu şekilde tamamlandıktan sonra müellif, asıl maksada, yani imamın tekbirlerde nasıl takip edileceğini açıklamaya geçer. Şöyle der: "İmam tekbirlerde ne kadar ileri gitmişse, cemaat onu takip eder; hatta bu, kişinin kendi mezhebine aykırı olsa bile. Ancak bu takip, sahâbenin bütün görüşlerine açıkça aykırı olmadığı sürece geçerlidir. Zira imam, sahâbenin ittifak ettiği sınırı aştığında artık içtihad çerçevesinden çıkmış olur ve bu durumda kendisine uyulmaz." Çoğu fakihe göre cemaatin uyacağı üst sınır on üç tekbirdir; bazılarına göre ise on altıdır.

Bu meselede bir müşkil vardır. Nitekim *Şerḥu's-Süleymânî*'de zikredildiği üzere, "İnsanların uygulaması buna göredir" ifadesinin, "her rekâtta altı tekbir" rivayetinden sonra gelmesi, İbn Abbas'tan on beş tekbirin rivayet edildiğini gösterir. Oysa çoğunluğun on üçle yetinmesi müşkil görünmektedir. Halbuki ondan nakledilen en yüksek rakam on altıdır. Buna verilen cevap şudur: On üç sayısı sadece fazladan tekbirlere hamledilmiştir. Ben derim ki, bu durumda "on altıya kadar olduğu da söylenmiştir" ifadesinin delilsiz şekilde metne eklenmiş olması asıl müşkili doğurmaktadır. Çünkü imamın konumu, ictihadî meselelerde hüküm veren bir kâdının hükmüne benzer şekilde, kendisine tabi olanları bağlar. Veya şöyle denebilir: İmamın tekbirlerdeki uygulamasına uymak, tıpkı kâdının, kendisine başvurana dair hükmü gibi bağlayıcıdır; ancak bu, bir delile dayalı ictihadî meselelerde geçerlidir, yoksa hiçbir dayanağı olmayan sözlerde değil.

Bu, imamın durumunun açıkça bilindiği haller içindir. Şayet uzaklık sebebiyle imamın tekbir sayısı mü'temme (cemaat) tarafından bilinmezse, cemaat müezzine (yani imamın tekbirlerini geriye aktaran kişiye) uyar. Eğer müezzin, sahâbeden nakledilen sayının üstüne çıkarsa, bu da tolere edilir; zira imamın, müezzinin bazı tekbirlerinden sonra başlamış olması ihtimali vardır. Bu sebeple, müezzinin aktardığı tekbirlerde, cemaatin uymayı terk etmemesi gerekir. Zira namazın bir parçası olan bu tekbirlerde, üzerine düşeni terk etmektense, fazladan bir tekbir getirmek ihtiyata daha uygundur. Bu durumda mü'temm, müezzinin her aktardığı tekbire, imamın o tekbirle başlamış olabileceği ihtimalini gözeterek niyet eder.

Bütün bunlar, imamın tekbirlerde takip edilmesini üstlenmiş olan kişi ister imamla birlikte namaza başlamış, ister sonradan katılmış, isterse geriden yetişmiş olsun, hepsi için geçerlidir. Fakat henüz imama uymamış kimse mesela mesbûk kaza edeceği tekbirlerde kendi görüşünü esas alır, imamını değil. Çünkü mesbûkun hükmen bir "ferdiyet"i vardır; her ne kadar hakikatte iftitâh tekbiriyle imama uymuş olsa da, hüküm

bakımından müstakildir. Buna karşılık lâḥik, imamını takip eder; çünkü imamla bağı, imam namazı bitirse dahi, hâlâ devam etmektedir.

İmama rükûda yetişen kimseye gelince, onun görevi ayakta iftitâh tekbirini almak ve yine ayakta sena okumaktır; şayet rükûu kaçırma endişesi yoksa. Eğer böyle bir endişesi varsa, rükûa inmeden önce bunu yetiştirmez. Ayrıca, imamın diğer fiillerine uymadan önce, kendi kaçırdığı bayram tekbirlerini de ayakta getirir. Çünkü bu tekbirler, yeri kaçmamış bir zikir hükmündedir ve ancak kıyamda eda edilir. Bu, *Şerḥu's-Süleymânî*'de de açıkça ifade edilmiştir.

Her ne kadar bu durum, imam henüz namazı tamamlamadan, mü'temmin kıyam hâlinde geçmiş tekbirlerini kaza ile meşgul olmasını gerektirse de, bu yalnızca fiillerde engelleyici olur; çünkü fiiller imam selâm verdikten sonra da eda edilebilir ve böylece geciktirilmekle kaçırılmış olmaz. Fakat sözlerde durum farklıdır; çünkü tekbir, başlı başına bir rükün olmaksızın, yani rekâtsız olarak meşru değildir. Bu sebeple, imam arkasında kıraati farz gören kimseler de, imama yetiştiklerinde, kıraati diğer fiillerin önüne geçirirler; zira bu da aynı şekilde, kaçırılma endişesi sebebiyle hemen yapılması gereken bir ameldir.

Burada iki mânâ vardır: Birincisi, tekbir, kendi aslî yerinde eda edilmezse, sonradan telafisi mümkün değildir; çünkü namazın sonuna bırakılması durumunda, onun için artık bir meşruiyet alanı kalmaz. İkincisi, ertelenmesi halinde, her bakımdan boşa çıkmış olur; çünkü ne başında ne de sonunda yerine konabilir. Oysa imam daha kıraatte veya rükûda iken mü'temm tekbirle meşgul olursa, bu da eksiktir; çünkü böylesi durumda, tam anlamıyla imamla birlikte olmamış sayılır ve takip ilkesine aykırıdır. Bununla birlikte, yine de o tekbir kendi yerinde, yani hakikî veya hükmî kıyamda eda edilmiş olacağından, asıl itibarıyla kaçırmaktan daha evlâdır. Zira bir şeyin eksik yönden ifası, bütünüyle düşmesinden her zaman daha iyidir.

Bütün bu hükümler, ancak imamın rükûdan başını kaldırmasından endişe edilmediği takdirde geçerlidir. Eğer mü'temm, rükûya yetişememe korkusu taşırsa, o zaman kıyamda tekbirlerle meşgul olmaz; bilakis imamın rükûuna yetişebilmek için, bayram tekbirlerini rükû hâlinde getirir. Bu, ister imamı doğrudan rükûda bulsun, isterse rükûa inmeden hemen önce yetişsin, fark etmez; zira asıl mesele, tekbirler sebebiyle rükûun tümden kaçırılmamasıdır.

Rükû hâlinde bayram tekbirlerini getirmekle, hem vacip hem de farz birlikte yerine getirilmiş olur; bu ise ikisinden birini terk etmekten daha evlâdır. Ancak bu durum, yalnızca bayram tekbirleri için geçerlidir; zira **iftitah tekbiri (tahrîme)** için rükû, hiçbir şekilde eda mahalli değildir. Bu sebeple, tahrîme tekbiri rükûda getirilmez; çünkü o farzdır ve aslen yalnızca kıyamda meşru kılınmıştır. Bu yönüyle, tahrîme tekbiri kıyamda vacip kılınan kıraatle aynı hükme tâbidir, hatta ondan daha önce gelir.

Dolayısıyla, mü'temm rükûya indiğinde hem tekbir hem de tesbihi birleştirebiliyorsa, ikisini bir arada yapar. Fakat buna imkân bulamazsa, yalnızca tekbirle yetinir. İşte metinde geçen "rükû tesbihe yetmezse tekbirle iktifa edilir" ifadesinin anlamı budur. Ebû Yûsuf ise, bu durumda tesbihin tekbire tercih edileceğini söylemiştir; zira ona göre rükû esasen tesbihin mahallidir. Fakat cumhurun görüşü, **öncelikle vacip olanı tercih etmek** gerektiğidir; çünkü vacip ya bizzat kendisi sebebiyle, ya da illeti gereği farzdan daha kuvvetli bir bağa sahiptir. Tesbih ise sünnettir.

Eğer vacip ile sünnet arasında tercih yapılması gerekiyorsa, vacip öne geçirilir; bununla birlikte, mahallin uygunluğu (mahalliyet) ikinci derecede belirleyici olur. Zira rükûda elleri kaldırmak değil, bilakis dizlere koymak sünnettir. Bu nedenle, rükûda bayram tekbirleri getirilse bile eller kaldırılmaz, eller dizler üzerine konulur.

Bunun ardından şu ihtimal gündeme gelebilir: Eğer imam rükûa indikten sonra, Fâtiha veya ona eklenen bir sûreyi, yahut da bayram tekbirlerinden bir vacibi terk ettiğini hatırlarsa, bunları rükûda yerine getirebilir mi? Cevap şudur: Hayır. Bu durumda, her ne kadar unuttuğu şey vacip de olsa, rükû onun eda mahalli olmadığından, imam tekrar kıyama döner ve onu kıyamda yerine getirir.

Bu durumda, "ilzam" (yani rükûda telafi etme zorunluluğu) söz konusu değildir ve buna karşı "imama kıyasla nakz" şeklinde bir itiraz da geçerli değildir. Buradaki **"imâm" lafzındaki lâm**, ya fazlalık için kullanılmıştır ya da zihnî bir ahde işaret etmektedir. Bundan ötürü, ardından gelen örnekte "kötü kimse bana sövüyor" ifadesine benzetilmiştir. Yani mesele şudur: Eğer kişi rükûda iken gerek unutulmuş bir sûreyi okumayı, gerekse kıyamda terk edilmiş bir bayram tekbirini hatırlarsa, bunları rükûda yerine getirmez; aksine yeniden kıyama döner. Çünkü kıyama dönüş, henüz tamamlanmamış bir rüknün (rükûnun) terk edilmesiyle mümkündür. Rükû, başın

kaldırılmasıyla tamamlanan bir rüküdür; başını henüz kaldırmadıkça, bu rükün tamamlanmamış sayılır.

Buna mukabil, eğer kişi unutmuş olduğu sûre veya tekbiri **rükûdan başını kaldırdıktan sonra** hatırlarsa, artık kıyama dönüp onları yerine getirmez; bu durumda sadece sehiv secdesi ile yetinir. Zira burada ya unutulan şey bir **rükün** (mesela kıraatin aslı olan sûre) ya da bir **vacip** (bayram tekbiri) hükmündedir. Ancak bunların eda mahalli bütünüyle geçmiş olmamıştır. Nitekim daha önce ikinci asılda da belirtildiği üzere, bu tür durumlarda rüknün terk edilip telafisi câizdir.

İmamın özel olarak zikredilmesine gelince: Bunun sebebi, *el-Nevâdir*'de sahih olarak nakledilen şu bilgidir: "Rüknün terk edilip yeniden dönülmesi yalnızca imama mahsustur." Bunu A'tabî de açıkça ifade etmiştir. Çünkü eğer cemaatteki bir muktedî rükûyu terk ederek tekrar kıyama dönseydi, sonra tekrar rükûya inmesi gerekirdi; bu ise, imamla bütün bir rükünde muhalefet anlamına gelir ve böyle bir durumda namazı bâtıl olur. Nitekim bu durum *Şerh es-Süleymânî*'de de bu şekilde açıklanmıştır.

Burada, terk edilen sûrenin "rükün" olarak nitelendirilmesinin sebebi şudur: Her ne kadar Fâtiha'nın okunması ve ardından bir sûre eklenmesi tek tek vacip hükmünde sayılsa da, ikisinin bir araya gelmesiyle "kıraat"in farzı tahakkuk etmiş olur. Dolayısıyla ikisi bir araya geldiğinde rükün hükmüne çıkarlar. Aralarına rükû tekbirinin girmesi bu hükmü değiştirmez. Netice itibariyle, Fâtiha ve sûre birlikte değerlendirildiğinde rükün, ayrı ayrı ele alındıklarında ise eksik rükün (rükün kısmi) mesabesindedirler. Eğer biri diğerinin tamamlayıcısı olarak kabul edilirse vacip derecesine iner; herhangi bir şartla bağlanmazsa, hükmü ihtimale açık kalır.

Bayram tekbirinin vacip olduğunu söylememizin sebebi şudur: Her ne kadar bu tekbirin eda mahalli kıyam olsa da, rükûya varmış kimse "hükmen" kıyamda sayılır. Çünkü muktedî, rükûda imama katıldığında ittifakla bütün bir rekâtı elde etmiş olur. Bu nedenle tekbirin yeri tamamen kaybolmuş sayılmaz. Dolayısıyla, her iki öncül de kendi benzerleri için delil hükmündedir; yani tekbirin vacipliği ve rükûnun kıyam hükmünde olması, birbirini destekleyen delillerdir. Buna "tertibe uygun olarak yapılan laf ve neşr yöntemi" (öncüllerle sonuçların sırayla düzenlenmesi) denilmiştir.

Bunun aksine, ilk oturuştan (ka'de-i ûlâ) önce ayağa kalkan kimse, artık oturuşa geri dönmez. Çünkü onun yeri (mahalli) tamamen kaçmıştır. Kıyam oturuşun

mahalli değildir ve sadece dolaylı bir ilişkisi vardır. Bu sebeple, farz olan kıyamı terk edip sırf geçmiş bir sünnet veya vacibi yerine getirmek için geri dönmek doğru değildir.

Nitekim *Şerhü's-Süleymânî*'de şöyle denilmiştir: Rükûdan dönerek kıyama kalkıp bayram tekbirini getirmek, *en-Nevâdir*'de nakledilen rivayete göredir. Ancak meşhur ve tercih edilen görüşe göre, kişi geri dönmez; tekbir de düşmüş sayılır. Bu, tıpkı vitir namazında kunût duasını unutan kimsenin üçüncü rekâtın rükûsunda hatırlaması hâlinde, onun için rükûyu terk edip kıyama dönmesinin gerekmediği gibi kabul edilir. Bu görüş, Alâüddîn es-Semerḳandî, Hâşimî ve *el-Muḥît* müellifi tarafından açıkça dile getirilmiştir.

Bununla birlikte, müellif (metin sahibi) hocası ve hocasının hocası olan İmam Ḥuṣayrî'nin tercihine uyarak *en-Nevâdir* rivayetini benimsemiştir. Çünkü daha önce zikredilen temel esasa göre, terk edilen bir vacibin, mahalli bütünüyle geçmemişse telafi edilmesi mümkündür. Ancak yine de kunût duası, vitir namazında terk edilip üçüncü rekâtın rükûsunda hatırlansa, ittifaka göre rükû terk edilmez; çünkü kunûtun mahalli bu durumda bütünüyle kaybolmuştur. Zira kunût duası mahiyet bakımından "dua ve zikir" ile "Kur'an tilaveti" arasında tereddüt eden bir hükme sahiptir ve tam anlamıyla bağımsız bir rükün değildir.

Kunûtun "bir tür senâ" sayılması açıktır; zira içerisinde dua ve övgü barındırır. Onun "Kur'an'a benzer" yönü ise iki şekilde açıklanır: Birincisi, bazı sahabiler onun Kur'an'dan bir parça olduğunu söylemişlerdir. İkincisi ise, aslında Kur'an olmamakla birlikte, mâ'sûr (Hz. Peygamber'den nakledilen) tertipli bir münâcât olmasıdır. Bu yönüyle tilâvete benzerlik taşır. Ancak bayram tekbirleri böyle değildir; dolayısıyla kunût, hem "senâ" hem de "Kur'an'a benzerlik" yönüyle değerlendirilmiş, fakat sonuçta "senâ" tarafı daha güçlü görülmüş ve bu sebeple rükûda yapılmamış, nitekim rükûda Kur'an tilâveti de yapılmaz; çünkü orada kıraat yasaklanmıştır. Kunûtun "Kur'an'a benzerliği" işte bu noktadan ileri gelmektedir.

Ben derim ki: Kunûtun rükûda okunmamasının sebebi, *Şerḥü's-Süleymânî*'de de belirtildiği üzere, sadece orada değil, rükûdan sonraki "ḳavme" (kalkış) halinde de geçerli olmasıdır. Gerçi kavme, Şâfiî mezhebinde vitir namazında kunût mahalli sayılmıştır, fakat Hanefî'de yalnızca Şâfiî bir imama uyan kimseye tâbî olarak caiz görülür. Tek başına veya kunûtu rükû öncesi kabul eden bir imama uyan kimse ise orada kunût yapmaz. Şu kadar var ki, Ramazan'ın son yarısında Şâfiî imama uyan kişi

kunût yapabilir; çünkü bu durumda mezhep içtihadı gereği "müctehidîn fîh" bir meselede imama uyum söz konusudur. Buna karşılık sabah namazındaki kunût böyle değildir; orada uyulmaz. İşte bu da Ebû Yûsuf'un görüşüyle ihtilaflıdır.

Beşinci mesele cenaze tekbirleridir. Burada da cemaat imama uymakta zorunlu değildir. Nitekim imama uymak, sadece sahih ve muteber görüşlerde söz konusudur. Fakat cenaze tekbirlerinde ellerin kaldırılması ve indirilmelerinde imama uyulmaz; çünkü bu husus neshedilmiştir. Taḥâvî'nin *Şerḥu'l-Âs̲âr'*ında açıkça belirttiği üzere, bu amelin neshi sabittir. Dolayısıyla "mensûh" olan konularda imama uyma geçerli değildir.

Bundan dolayı, bayram namazında tekbirleri eksik kalan kimse, eğer imam rükûdan kalkmışsa, o da imamla birlikte başını kaldırır; eksik tekbirlerini tamamlamak için rükûda fazla oyalanmaz.

Kişi, imamla birlikte başını kaldırmak suretiyle tekbirleri tamamlamadan kalkar; çünkü asıl olan, imama mutlak anlamda muhalefetten sakınmaktır. Zira imam başını kaldırdıktan sonra tekbirle meşgul olursa, hem "farz olan imama uymayı" tamamen terk etmiş olur, hem de tekbiri asıl mahalli dışında yerine getirmiş olur. Buna karşılık, daha önce zikredildiği gibi, eğer kimse imama rükûda yetişirse ve vakit müsaitse tekbirleri ayakta getirir. Burada imama tam anlamıyla uymamış olsa bile, yine de kısmen uymuş olur. Çünkü ya imamın rükûsunun, bir bakıma ayakta durmaya denk sayılmasından dolayı "takip" hükmen gerçekleşmiş olur, ya da en azından kişinin rükûya imamla beraber yetişmesi "kısmi bir uyum" teşkil eder.

Buna karşılık, "kavme" (rükûdan kalkış) rükûnun bir parçası değildir. O yüzden, yalnızca kavmeye yetişen kimse o rekâtı kazanmış sayılmaz. Dolayısıyla, kavmede imamla birlikte başını kaldıran kimse, geri kalan tekbirleri kaybetmiş olur; çünkü onların asıl yeri ayakta duruştur —ister hakiki kıyam olsun, ister rükûya bitişik hükmî kıyam. Bu durum, ilk iki rekâtta kaçırılan Fâtiha'ya benzer; zira o da asıl mahallinde eda edilmediği için artık telâfi edilemez. Onu sonraki iki rekâtta okumak, "kaza" değil, "tekrar" olur ve tekrar da sünnet dışıdır.

Burada şu soru akla gelebilir: "Madem öyle, neden sonraki rekâtların Fâtiha'sı, kaçırılan Fâtiha'ya kaza olarak sayılmasın? Böylece ilk rekâta nakledilmiş olmaz mı?" Buna Fakhru'l-İslâm şu cevabı vermiştir: Son iki rekâtta Fâtiha okunmasının hikmeti,

onun aslında farz olduğu hususunda ihtiyatlı davranmaktır. Bu yüzden, bu okuma ‘tedbiren farz’ değil, ‘ihtiyat için sünnet’ sayılır. Dolayısıyla, onu kaçırılmış Fâtiha’ya “kaza” olarak çevirmek doğru değildir.

Bu meselede başka üç görüş daha vardır. Usûl kitaplarında zikredildiği üzere, meselâ ʿÎsâ b. Abân, Fâtiha’nın kazâ edilmesini gerekli görmüş; çünkü ona göre Fâtiha farzdır. Fakat aynı şeyi sûre için söylememiştir; zira sûre, ilk iki rekâtta sünnettir. Sünnet ise, asıl vaktinde yapılmadığında, sonradan yapılması “bidʿat” olur.

Bu meselede Yahyâ b. Ektham, Muhammed’e (rh.) “el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr”de itirazda bulunmuştur. Hasan’dan nakledildiğine göre, hem Fâtiha’nın hem de sûrenin kazâ edileceğini söylemiştir. Onun bu görüşü, sûrede “zâhiru’r-rivâye”nin hükmü ile, Fâtiha’da ʿÎsâ b. Abân’ın görüşünü birleştiren bir gerekçeye dayanmaktadır. Buna karşılık, Ebû Yûsuf ise ikisinin de kazâ edilmeyeceğini söylemiştir. Onun görüşü ise tam tersine, Fâtiha’da “zâhiru’r-rivâye” ile, sûrede ʿÎsâ’nın görüşünü ters yönden birleştiren bir gerekçeye dayanır.

Bizim “tekbirin kazâ edilemeyeceğini” söylememizin sebebi ise şudur: Onu yerine getirmek mümkün değildir. Ne kavmede (rükûdan sonra doğrulma anında) getirilebilir; çünkü kavme, rükû ile secde arasında bir geçiştir, rekâtın asıl bir bölümü değildir —bu sebeple kavmeye yetişen kimse o rekâtı kazanmış sayılmaz. Ne de diğer rekâtta kazâ edilebilir; çünkü o rekât, tekbirin “eda” mahallidir, kazâ mahalli değildir. Eğer orada kazâ için tekbir getirilseydi, meşru olan düzen bozulmuş olurdu. Bu da tıpkı, son iki rekâtta okunan Fâtiha’nın, kazâ niyetiyle önceki rekâtlara taşınamayacağı gibi.

Burada şöyle bir itiraz gelebilir: “Madem öyle, neden rükû veya secde, ilk rekâtta unutulduğunda sonraki rekâtta kazâ edilebiliyor? Oysa sonraki rekât onların da asıl eda yeridir.” Cevap şudur: Burada farzın kazâ edilmesi söz konusudur. Farzın kazâ edilmesi, ibadeti korumak ve fesadı önlemek açısından daha büyük bir maslahat taşır ve bu maslahat, diğer bütün şüpheleri bertaraf edecek kadar güçlüdür. Buna karşılık, Fâtiha veya bayram tekbirleri gibi vaciplerin kazâ edilmesi bu derece kuvvetli bir maslahat doğurmaz; çünkü vacipler, farzlar gibi mutlak bir zaruret arz etmez. Dolayısıyla, bu iki mesele birbirinden ayrılır.

Fark açıktır: Vacip olan şey sehiv secdesiyle telafi edilebilir, fakat farz böyle değildir. Mesela, imam ilk ka‘dede teşehhüdü tamamladıktan sonra ayağa kalksa,

cemaatten biri teşehhüdünü henüz bitirmemişse, imamı takip etmeden önce kendi teşehhüdünü tamamlamak zorundadır. Çünkü teşehhüd, bölünemeyen tek bir zikir hükmündedir; onun bir kısmını okumak teşehhüd sayılmaz. Dolayısıyla, cemaat teşehhüdü yarıda keserse, okuduğu kısım da geçersiz olur. Halbuki bayram tekbirleri böylesi değildir; onlar müstakil çoklu zikirlerdir. Bu nedenle bazılarının terk edilmesi, diğerlerinin geçerliliğini ortadan kaldırmaz.

Burada şu soru akla gelebilir: Madem durum böyle, imamı rükû hâlinde veya ondan hemen önce yakalayan cemaatin durumu nedir? Bilinmektedir ki bu durumda kişi namaza kıyamda tekbirle başlar ve kıyamda "sübhâneke" duasını da okur. Eğer rükûya yetişme ihtimali varsa bayram tekbirlerini de kıyamda alır, fakat kaçırma tehlikesi varsa rükûda alır. Peki ya imamı kıraat (okuma) esnasında yakalarsa, yine tekbir getirip "sübhâneke"yi okur mu?

Cevap şudur: Evet, namaza tekbirle başlar ve bayram tekbirlerini de mutlaka getirir; bunda görüş birliği vardır. Çünkü bu durumda rükûyu kaçırma ihtimali yoktur, güven daha sağlamdır. Ayrıca sessiz (hafi) namazlarda "sübhâneke"yi kıyamda okur. Sesli (cehri) namazlarda da aynı hüküm geçerlidir; bu, Cessâs'ın tercihidir. Zira imamın kıraatini dinlemek, cemaatin tesbihatla meşgul olması sebebiyle bütünüyle kaybolmaz; olsa olsa eksilme meydana gelir. Oysa hem dinlemeyi hem de tesbihatı eksiklikle de olsa birlikte yerine getirmek, birini tamamen terk etmekten evladır. Ancak İbnü'l-Mübarek'ten farklı bir görüş rivayet edilmiştir: Ona göre cehri namazlarda cemaat "sübhâneke"yi okumaz. Bu da Fazlî'nin tercihidir. Çünkü ona göre imamı dinlemek vaciptir; vacibi, bir sünnet sebebiyle eksiltmek caiz değildir.

Bir başka rivayette ise, cemaatin imamın nefes alıp verdiği anları gözetmesi gerektiği söylenmiştir. İmam nefes almak için kıraate ara verdiğinde, cemaat o arada "sübhâneke"den bir kısmını okur. Bu görüş Süleymanî şerhinde de zikredilmiştir.

İbn Mesud'un görüşünü taklit edenlere göre ise, eğer kişi bayram namazında kıraate başlayıp bayram tekbirlerini unutur, sonra hatırlarsa, hatırladığı yerde tekbir getirir. Bu durumda iki ihtimal vardır: Ya bunu Fâtiha'dan sonra yahut Fâtiha'nın içinde, fakat henüz sûreyi eklemeden önce hatırlayacaktır…

Eğer Fâtiha'dan sonra sûreyi eklemeden önce hatırlarsa, hüküm şudur: Fâtiha'yı yeniden okur. Buradaki "iade"den maksat, sûre eklenmeden önce, yani kıraat

henüz tamamlanmamışken, Fâtiha'yı tekrar etmek demektir. Çünkü henüz tamamlanmamış bir rüknü veya hâlâ vakti geçmemiş bir vacibi bırakıp yeniden dönmek caizdir. Bu da tertibin gözetilmesi içindir.

Buradan ikinci hüküm anlaşılır: Eğer sûreyi Fâtiha'ya ekledikten sonra hatırlarsa, artık Fâtiha'yı tekrar etmez. Çünkü bu durumda kıraat rüknü tamamlanmış olur. Ancak her iki halde de (sûre eklenmeden önce yahut sonra hatırlasın) sehiv secdesi gerekir; çünkü vacip olan bayram tekbirlerini, kendi yerinde yerine getirmemiştir.

Mesele bu noktada, başka örneklerle kıyas edilmiştir: Mesela bir kimse, namazın rükûunda iken sehven unuttuğu secde-i tilaveti veya secde-i salâtı hatırlasa, hemen secdeye gider. Bu durumda, rükûyu tekrar etmesi müstehaptır. Ama secdeyi, rükûdan çıktıktan sonra hatırlarsa, o rükûn tamamlanmış olduğundan, artık rükûyu tekrar etmez. Benzer bir durum da şöyledir: Kişi ilk ka'deyi unutur ve secdeye gider; eğer doğrulmadan hatırlarsa ka'deye geri döner, fakat tamamen doğrulduktan sonra hatırlarsa geri dönmez.

İbn Mesud'un görüşünü benimseyenler için ise başka bir mesele vardır: Bayram namazında ikinci rek'atta imama uyan kimse, kaçırdığı ilk rek'atı kaza ederken neyle başlamalıdır? İbn Mesud'un mezhebini esas alanlara göre bu kimse, kaza edeceği rek'ata önce kıraatle başlar. Bu görüş el-Câmi', ez-Ziyâdât ve es-Siyer'de, ayrıca en-Nevâdir'deki iki rivayetten birinde zikredilmiş olup, en sahih kabul edilenidir. Halbuki İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre kişi, namazın başından kazaya başlar.

Bunun delili şudur: İlk rek'atta tekbirlerin önce alınması, bunların iftitah tekbirine eklenebilmesi içindi; çünkü iftitah tekbiri en başta bulunuyordu. Oysa kaza edilen rek'atta artık iftitah tekbiri bulunmadığından, zâid tekbirlerin rükû tekbirine eklenmesi gerekir.

İkinci gerekçe ise şudur: Metinde işaret edildiği üzere, "tekbirlerin peş peşe yapılmasına (velâ) dair hiçbir görüş yoktur." Şayet kaza eden kimse tekbirle başlasa, bu durumda iki rekâtın tekbirlerini peş peşe getirmiş olurdu. Halbuki böyle bir görüşü savunan kimse yoktur. Buna karşılık, kaza eden kişi kıraatle başlarsa, bu hususta Hz. Ali'nin görüşüyle uyumlu davranmış olur; zira o da tekbirleri kıraatten sonra yapmıştır.

Denilirse ki: "Bu nasıl doğru olabilir? Halbuki Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre kaza eden kimse, namazının başından başlamış sayılır." Buna şöyle cevap verilir:

Evet, bu doğrudur; fakat hükmen böyledir, hakikatte ise öyle değildir. Yine de hakikat yönü ihtiyat gereği gözetilir. Görmez misin ki, kimse akşam namazının üçüncü rekâtına yetişse, her rekâttan sonra oturur; çünkü bu, hakikatin gereğini gözetmektir.

Eğer denilirse: "O halde, neden aynı ihtiyat, vitir namazının üçüncü rekâtına yetişip imamla birlikte kunût duasını yapan kimse için gözetilmedi? Niçin onda, tekrar kunût duasını iade etmek gerekmedi de, sadece teşehhüdü iade etmek gerekti?" Buna şöyle cevap verilir: Çünkü teşehhüdün iadesi şer'î uygulamalarda bilinen bir durumdur; sehiv yapan kimse de, sabah namazının ikinci rekâtına yetişen kimse de teşehhüdü iade eder. Fakat kunût duasının iadesi böyle değildir. Nitekim bu husus "Şerhu's-Süleymânî"de açıklanmıştır.

Ayrıca, bu delile şu şekilde bir itiraz yöneltilmiştir: Farz edelim ki, Hz. Ali'nin görüşünü taklit eden bir kimse, iki rekât arasında fikrini değiştirip İbn Abbas'ın görüşüne geçse; bu durumda iki rekâtın tekbirlerini peş peşe yapması (velâ) gerekirdi. Buna cevap olarak şöyle denmiştir: Buradaki "velâ" reddedilir. Yani, onların reddettikleri, aynı görüş üzerinde iki rekâtta tekbirlerin peş peşe yapılmasıydı. Buradaki durum ise farklıdır; çünkü bu kişi, ilk rekâtta Hz. Ali'nin görüşünü, ikinci rekâtta ise İbn Abbas'ın görüşünü uygulamaktadır. Dolayısıyla, reddedilen anlamda bir velâ burada söz konusu değildir.

Bazı nüshalarda "ويمنع الصائر" ifadesi "في" lafzı olmaksızın geçmektedir. Bu kullanım, hazfedilmiş bir izafet üzerine bina edilmiştir. Yani anlamı "velâʾü'ṣ-ṣâʾir"dir; yani, "onların reddettikleri velâya dahil olması"dır.

Öte yandan, "muktedînin kaçırdığı ve sonradan kaza ettiği rekâtta tekbirle başlaması gerektiği" de söylenmiştir. Bu görüş "en-Nevâdir"de rivayet edilmiştir. Zira bu rekât, yani kaçırılıp kaza edilen rekât, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre namazın ilk rekâtı hükmündedir. Bu, kıyasa da uygundur. Buna muhalif olarak Muhammed ise, "bu rekât son rekât yerine geçer" demiştir.

Kerhi, el-Câmiʿde zikredilen görüşün Muhammed'e, en-Nevâdir'de geçen görüşün ise Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a ait olduğunu belirtir. Bununla birlikte, "muktedînin kaza ettiği rekât namazın başı mı yoksa sonu mu sayılır?" tartışmasının pratikte ortaya çıkardığı tek fark, bu meselede belirginleşmektedir. Nitekim Belbânî de böyle aktarmıştır.

Çoğu Hanefî âlimi ise, meselede iki farklı rivayet bulunduğunu, her iki görüşün de meşhur olduğunu, ancak en doğru olanının "her iki rivayetin de sabit olduğu"nu kabul etmek olduğunu ifade etmişlerdir.

Eğer İbn Mesʿûd'un görüşünü taklit eden bir kimse, birinci rekâtta üç tekbir getirdikten ve ardından kıraate başladıktan sonra görüşünü değiştirip İbn ʿAbbâs'ın görüşüne uymaya karar verirse, bu durumda İbn Mesʿûd'un belirlediği üç tekbire ek olarak, İbn ʿAbbâs'ın öngördüğü fazladan tekbirleri de getirir. Bu işlem iki rekât arasındaki tekbirlerin ardışıklığına yol açsa bile, yeni içtihadın benimsenmesi ve hâlâ tekbir için geçerli bir mahallin mevcut olması sebebiyle caiz görülür.

Şayet şöyle denilirse: "Evvelce getirilmiş tekbirlerin hepsi bağımsızdı, sonradan fazlalık eklendiğinde o üç tekbir artık bir bütün olmaktan çıkıp bir kısmı sayıldı; bu ise ilk hükmün iptali ve neshidir. Oysa bilinen kaideye göre bir içtihad, başka bir içtihadla neshedilemez. Tıpkı kitabın hükmünün haber-i vâhid ile artırılamaması gibi. Nitekim biraz sonra zikredeceğimiz üzere, İbn ʿAbbâs'ın görüşünden Ali'nin görüşüne geçen kimsenin tekbirleri yeniden getirmesi gerekmez; çünkü görüş değişikliği nesh hükmünde olup, daha önce eda edilmiş olan ameli bozmaz."

Buna cevaben denir ki: Burada söz konusu olan şey aslî tekbirin iptali değildir; bilakis yeni görüş doğrultusunda onun üzerine eklenmiş ilave tekbirlerin sıralanmasıyla asıl tekbirin tamamlanmasıdır. Yani ilave tekbir, asıl tekbirin bir sıfatı, bir tamamlayıcısı konumuna getirilmiştir. Nasıl ki aslî tekbir terk edilseydi iadesi gerekirdi, aynı şekilde ona eklenen vasıflı tekbirler terk edilirse onların da tamamlanması gerekir. Burada değişen şey tekbirin aslının iptali değil, onun vasfında bir değişikliktir: bağımsızlıktan "bütünün bir parçası" olmaya dönüşmüştür. Bu ise nâkıs bırakmak değil, bilakis tekbiri kemale erdirmektir.

Bu yüzden, fazladan tekbirlerle namazı tamamlayan kişi fâtiha kıraatini de yeniden iade eder; ancak bu, sureyi henüz eklememişse geçerlidir. Zira bu noktada kıraatin rüknü henüz tamamlanmamıştır ve "redf" (önceki rüknü bırakıp önceki eksikliği telafi etme) mümkündür. Eğer görüş değişikliği sure eklendikten sonra gerçekleşirse artık fâtiha tekrar edilmez; çünkü kıraatin rüknü tamamlanmıştır. Bu durumda getirilen tekbir, hükmen asıl tekbirin mahalline (kıraatten önceki kısma) ilhak edilir. Böylece iki rekât arasındaki tekbirlerin ardışıklığı hükmen ortadan kalkar.

Şöyle bir itiraz gelebilir: "Az önce geçti ki, yalnızca hükmen (yani farazî olarak) ortadan kalkan bir 'ardışıklık' (velâ) yeterli sayılmaz; zira fiilî hakikat, ihtiyaten dikkate alınması gereken bir şeydir." Buna cevap olarak denilir ki: Evet, doğrudur; fakat orada söz konusu olan iki "asıl" tekbir arasındaki ardışıklıktı. Burada ise durum farklıdır: bir rekâtın aslî tekbiri ile diğer rekâtın yalnızca bir vasfı (yani ona sonradan eklenmiş nitelik) arasındaki ardışıklıktan bahsedilmektedir. Dolayısıyla mesele, iki bütün asıl arasında değil, bir asıl ile ötekinin tamamlayıcı unsuru arasındadır. Ayrıca bu tür bir ardışıklık İbn Abbas'ın görüşünde zaten bütünüyle kabul edilmiş bir durumdur; zira ona göre birinci rekâtta getirilen rükû tekbiri de bayram tekbirlerinden sayılmaktadır.

Buna karşılık, eğer bir kimse İbn Abbas'ın görüşünü terk edip Ali'nin görüşüne dönerse, kıraatten sonra artık tekbir getirmez. Çünkü görüş değişikliği, nesh gibidir; yani geçmişte eda edilen ameli geçersiz kılmaz, yalnızca bundan sonrakini belirler. Aksi halde kıraatten sonra getirilecek tekbir, iki aslî tekbirin arasına sokuşturulmuş olurdu. Oysa sahabeden hiç kimse, iki aslî tekbirin arasına kıraatin girmesini caiz görmemiştir. Bu nedenle böyle bir uygulama icmâya aykırı olur ve geçerli sayılmaz. En doğrusunu Allah bilir.

2.1.5. Teşrik Tekbirleri Babı

Öncelikle "teşrik" kelimesinin kökeni üzerinde durmak gerekir. Dil açısından "teşrik" aslında *izhar* yani "açığa çıkarma, görünür kılma" anlamına gelir. Bu sebeple güneşe "şârik" (doğup görünen) denilmiş, "eşrekati'ş-şems" ifadesi de "güneş ortaya çıkıp ışık saçtı" demektir. Tekbirde ise Allah'ın azametinin ve büyüklüğünün yüksek sesle açığa vurulması söz konusu olduğundan, bu eyleme "teşrik" adı verilmiştir. Bu bağlamda Halîl'in (ibn Ahmed) rivayet ettiği üzere "teşrik" doğrudan "tekbir" anlamına gelir. Buna göre "tekbiru't-teşrik" terkibindeki izafet, açıklayıcı bir izafettir; yani ismin, kendi müsemmâsına (adı ile aynı şeye) nispet edilmesidir.

Buna karşılık el-Mağrib'de nakledildiğine göre "teşrik", bayram namazı (salâtü'l-îd) için de kullanılmıştır. Bu durumda izafet, *lâm-ı mülkiyet* anlamında olur. Nitekim Hz. Ali'den (radıyallahu anh) rivayet edilen şu hadiste: "Cuma, teşrik, fıtır ve duha namazı, ancak büyük cemaati olan şehirlerde (mısr-ı câmiʿ) kılınır." Burada fıtır (bayram namazı) ve duha namazı, "teşrik" kelimesine atfedildiğinden, "teşrik"in "tekbir" anlamında olduğunun anlaşılması gerekir.

İkincisi: Tekbirin açıktan ve yüksek sesle söylenmesi (cehr) bidattir. Bu hüküm *Fetâvâ-yi Kâdıhân* başta olmak üzere birçok kaynakta zikredilmiştir. *Vakıʿât* sahibi *el-Muḥît*'te de nakledildiğine göre, İbn Mesʿûd (radıyallahu anh) bir topluluğu, mescitte bir araya gelip yüksek sesle "Lâ ilâhe illallâh" dedikleri, Resûlullah'a (sallallahu aleyhi ve sellem) salât u selâm getirdikleri ve bunu bağırarak yaptıkları için dışarı çıkarmıştır. İbn Mesʿûd onlara şu cevabı vermiştir: "Biz bunu Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) zamanında bilmezdik. Sizi, ancak bidat çıkaran kimseler olarak görüyorum."

El-Hakaik'te belirtildiği üzere yüksek sesle zikir yapmayı alışkanlık hâline getiren kimseler, Ahkâf sûresinde zikredilen, "zikri yüksek sesle yapmanın caiz olduğu" yönündeki ifadelere dayanarak bunu savunsalar da, verilecek cevap şudur: İhtilafın en düşük derecesi bile şüphe doğurur. Nitekim, helal ile haram bir araya geldiğinde, daima haram galip gelir. Bu sebeple şüpheli olan şeylerden sakınmak, takvâ ve verâ yolunun gereğidir.

Üçüncüsü: İbadetlerde ihtiyatı gözetmek esastır. Bu ise iki yolla olur:

1. Bidat yönünden açıklama yaparak (taʿlîl), ki burada imam (Ebu Hanife) böyle yapmıştır. Nitekim bayram namazlarındaki tekbirler konusunda da bizim imamlarımızın görüşü bu yöndedir; fakat Şâfiî bu konuda onlara katılmamıştır.
2. Meşru olanı artırmak ve belli bir zaman ile sınırlamak suretiyle, mümkün mertebe ihtiyat göstermek. Bunu ise imamın iki öğrencisi (Ebu Yusuf ve Muhammed) yapmıştır. Çünkü ibadetlerde, yapılması gerekmeyen bir şeyi fazladan yapmak, terk edilmesi gerekeni bırakmaktan daha iyidir.

Burada bayram tekbirleriyle teşrîk tekbirleri arasında da bir fark gözetilmiştir: Bayram tekbirleri namazın içinde eda edilir; dolayısıyla namaza ait olmayan bir şeyi namazın içine sokmak, onu bozmak anlamına gelir ve bidati iki katına çıkarır. Bu yüzden burada, terk etme yönü (bidat gerekçesiyle) daha ağır basar. İmama göre ise yüksek sesle teşrîk tekbirini söylemek bidat olduğu kesin bir hükümdür. Çünkü Yüce Allah şöyle buyurur: *"Rabbinize yalvara yalvara ve gizlice dua edin; şüphesiz ki O, haddi aşanları sevmez"* (A'râf, 55).

Buradaki temel kaide şudur: Bir konuda kesinlik (yakîn) ile sabit olan şey, ancak aynı derecede kesinlikle sabit olan başka bir şey ile terk edilebilir. Nitekim öğle

ve akşam vakitleri hakkında da bu ilke işletilmiştir: Vakitlerin devam etmekte olduğu kesin olarak sabittir; bu kesinliği ancak sahih rivayetlerin ittifakı ortadan kaldırabilir. Aynı şekilde, üzüm şırasının (ʿaṣîr) helal olduğu da kesinlik ile sabittir; bu hüküm, ancak haram olduğuna dair kesin bir delil ile ortadan kalkabilir.

Bu mesele (teşrîk tekbirlerinin başlangıcı) tam bir kesinlik derecesine sahiptir; tıpkı kuyudan taşan fazla suyun (ez-zaʾid) başkalarına ait olmaması veya sulama hayvanının (en-nâdıḥ) kullanımının başkalarına haram kılınması gibi. Zira kıyasa göre, bir kuyunun hakkı sadece kazıldığı yerle sınırlı olmalıydı; çünkü kuyuyu kazan kişinin emeği oranın dışına taşmaz. Ancak bu kıyas, sahih rivayetlerin ittifakı ile terk edilmiştir ve rivayetlerde bu mesafe kırk arşın olarak belirlenmiştir. Aynı şekilde, teşrîk tekbirlerini gizli okumak da kesinlik derecesinde sabit olduğundan, bu kesinlik ancak sahabenin ittifak ettiği görüşle terk edilebilir. Onlar da tekbirlerin sekiz vakit namaza bağlı olduğunu belirtmişlerdir.

Onların tekbir ile bayram namazı tekbirleri arasında yaptıkları ayırıma verilen cevap şudur: Teşrîk tekbirleri her ne kadar namazın dışında okunuyor olsa da, mahiyet itibariyle namazla bağlantılıdır ve hükmen onun bir parçası sayılır. Nitekim kim teşrîk tekbirini, sehiv secdesinden önce getirirse, sehiv secdesini tekbirden sonra yapar.

Eğer denilirse ki: "O hâlde tekbirlerin başlangıcı Arefe günü sabah namazından değil, Kurban Bayramı günü sabah namazından olmalıydı; nitekim Şâfiî bu görüştedir. Çünkü İbn Abbas, İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Âişe gibi genç sahâbîler, Resûlullah'ın uygulamasını bu şekilde nakletmişlerdir." Buna cevap olarak deriz ki: Tekbirlerin Arefe sabahından başlaması, kesinlik ifade eder ve bu hüküm birkaç açıdan temellendirilir:

1. Bu görüş, büyük sahâbîlerin ittifakıyla sabittir. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali ve Abdullah b. Mesud gibi önde gelen sahâbîler bu şekilde uygulamışlardır. Şâfiî'nin, "genç sahâbîler Resûlullah'ın son uygulamasını gördüler, bu da önceki uygulamaları neshetmiştir" şeklindeki iddiasına gelince; biz bunu kabul etmiyoruz. Zira zikredilen büyük sahâbîler hem onun ilk hem de son uygulamalarına şahit oldular ve sadece bu şekilde naklettiler.

2. Nitekim Câbir b. Abdullah'tan şu rivayet nakledilmiştir: "Biz Resûlullah ile birlikte Mekke'den çıktık; kimimiz tekbir getiriyor, kimimiz telbiye söylüyordu; ama birbirimizi bundan dolayı kınamadık."

3. Büyük sahâbîler ittifakla, Kur'ân'da geçen "sayılı günlerde zikredin" (el-Bakara, 203) ifadesindeki "zikrin" manasının, Zilhicce'nin ilk on günü boyunca getirilen tekbirler olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bu tekbirlerin Arefe gününden önceki günlerde terk edildiği konusunda da icmâ oluşmuştur. Dolayısıyla tekbirin meşru olduğu zaman dilimi, Arefe gününün sabahından itibaren başlamaktadır.

Mukâtil ve Muhammed b. Kaʿb'dan nakledilen, "bu günlerden maksat kurban günü ile ondan sonraki iki gündür; zikrin manası da, Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanlar üzerine yapılan zikirdir" şeklindeki görüş ise, "Biz onlara hayvanlardan rızık verdik" (el-Hac, 28) ayetine dayandırılmıştır. Bu durumda zikrin anlamı, hayvanları elde etme, pazara sürme ve kesim esnasındaki zikir olur. Ancak bu, sadece teşrîk günlerine özgü değildir; kurbanla ilgili her durumda geçerlidir.

Şayet şöyle denirse: "O hâlde Allah'ın 'Sayılı günlerde Allah'ı zikredin' buyruğu, icmâ ile teşrîk günlerine işaret etmektedir ve emir aslında vücûb ifade eder. Niçin bu ayetle tekbirin vâcip olduğu söylenmemektedir?" Buna cevap olarak *Şerhu's-Süleymânî*'de şöyle denilmiştir: Biz, tekbirin vacip olduğunu kabul etsek bile, emir iki seçenek arasında kaldığında —yani ya vacibi terk etmek ya da bidat sayılan bir uygulamayı yapmak— bu durumda vacibi terk etmek, bidate düşmekten evlâdır. Burada işaret edilen temel kaide şudur: "Yakîn, ancak onun gibi yakîn ile zail olur." Yani, kesin olarak sabit olan bir şey ancak benzeri bir kesin delille ortadan kalkabilir. Ayrıca teşrîk tekbirlerini artırmak, bidat ihtimalini de artırır.

Ancak bu cevabın zayıf olduğu açıktır. Nitekim *Hakaik'de, el-Cāmiʿu'l-Kebîr*'deki İsbîcâbî'den naklen ifade edildiği üzere fetva, İmameyn'in görüşü (Ebû Yusuf ve Muhammed) üzerinedir. Daha da şaşırtıcı olan, Şâfiî'nin tavrıdır: O, İbn Ömer'in rivayetine dayanarak, tekbirleri Kurban Bayramı sabahından başlayıp teşrîkin son günü sabahına kadar getirmiştir. Böylece o, ne "bidat" gerekçesiyle terk etme yolunu seçmiş ne de "sünneti artırma" mantığına bağlı kalmıştır.

Âlimlerimiz, teşrîk tekbirinin hükmünde ihtilaf etmişlerdir. *el-Muḥîṭ*'te bunun sünnet olduğu zikredilmiştir. *el-Kifâye*'de de aynı şekilde sünnet olduğu kaydedilir.

Ancak *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr*'de el-Temertaşî, onun vacip olduğunu söylemiş, başka bir görüşte ise sünnet olduğu belirtilmiştir. Doğru olan ise vacip olduğudur. Nitekim İsbîcâbî, er-Râzî ve el-Bazdawî de bu şekilde açıkça hüküm vermişlerdir.

4. Bütün ibadetler vakitle kayıtlıdır; çünkü şeriat tarafından belirli sıfatlarla sabit kılınmışlardır ve bu sıfatların en önemlilerinden biri de vakittir. Hele ki teşrîk tekbiri gibi, aslı itibarıyla bidat yönü bulunan bir ibadette, vakit dışında yapılan, vakit içinde yapılanın hükmünde olmaz. Bu sebeple vakti geçtikten sonra kaza edilmez, ister aynı vakitte benzer bir ortam bulunsun isterse bulunmasın; aksi sadece özel bir delille caiz olabilir.

5. Kişinin sehven namazdan yüz çevirmesi veya yönünü başka tarafa döndürmesi, eğer namazı bütünüyle ortadan kaldıran bir unsurla tamamlanmamışsa — mesela mescitten çıkmak, sahra namazında safların sonunu aşmak gibi fiillerle— namazı bozmaz.

6. Namazın rükünlerinden sayılan bir fiil imamdan düşerse, cemaatten de düşer. Mesela ilk oturuş (kaʿde-i ûlâ) veya sehiv secdesi böyledir; nitekim imamın bunu terk etmesine rağmen cemaat ona uyar ve namazları geçerli olur. Aynı şekilde imamın namazında kahkaha etmek namazı bozar; yine güneşin doğması da imamın namazını fesheder. Fakat imamın varlığına bağlı olmayan, yani bizzat namazın parçası sayılmayan fiillerde, imam terk etse bile cemaat onu yerine getirir; çünkü bu konularda imamla mutlak uyum şart değildir. Mesela dışarıdan bir kıraat işitildiğinde yapılan tilavet secdesi buna örnektir. Genel kural olarak şudur: Namaza dâhil sayılmayan fiiller, imam terk etse bile mükellef onları ya namazın içinde yahut namazın ardından kaza eder.

7. Namazın üzerine bina edilmeye engel olan her şey, teşrîk tekbirine de engel olur. Mesela kasten abdest bozmak, konuşmak veya mescitten çıkmak gibi fiiller böyledir. Fakat engel olmayan şeyler —örneğin abdesti istemeden bozmak veya kıbleden sehven dönmek— tekbiri de engellemez. Buradaki fark şudur: kasten abdest bozmak ile istemeden bozmak arasındaki fark, kast unsurudur. Ancak konuşmada böyle bir ayrım yapılmamıştır; ister kasten olsun ister sehven, ikisi de namazı bozar. Çünkü namazda konuşma olağan dışı ve istisnaî bir şeydir; bu yönüyle delilik, bayılma veya uykuda ihtilâm olma gibidir. Dolayısıyla kıyasın aslına döndürülmüş ve her ikisi de bozucu kabul edilmiştir. Bu açıklama *Şerḥu's-Süleymânî*'de yer alır.

Bu bölümün asıl gayesi ise şu hususları açıklamaktır: Teşrîk tekbirinin kaç defa eda edileceği, kimler tarafından eda edileceği, nerede ve hangi vakitlerde yerine getirileceği, kaçırılırsa nasıl kaza edileceği, imam ile cemaatin yahut ferdin nasıl uygulayacağı. Aynı zamanda teşrîk tekbiri ile sehiv secdesi ve telbiye arasındaki farkları da ortaya koyar.

Teşrîk tekbirinin kendisi —ister vacip, ister sünnet kabul edilsin— her iki rivayeti de kapsayacak şekilde hükme dâhildir. Bu yüzden "vaciptir" veya "sünnettir" diye daraltıcı bir ifade kullanılmamış, daha genel bir tarzda zikredilmiştir. İmam-ı Âzam'ın görüşüne göre teşrîk tekbiri, Arefe günü sabah namazından başlayarak Kurban Bayramı günü ikindi vaktine kadar, yani sekiz farz namazın arkasından getirilir. Buna cuma namazı da dahildir, eğer kişi şehirde mukim bir imamın arkasında kılmışsa. Ancak vitir, sünnetler, nafileler ve iki bayram namazının arkasından tekbir getirilmez. Yine tekbir; kadınlar, yolcular veya tek başına namaz kılanlar için söz konusu değildir. Kadın cemaatleri, erkeklerden ayrı kendi aralarında kılsalar dahi tekbir getirmezler. Bu hüküm, "mukim imamın arkasında" ifadesinden zaten anlaşılır.

Bu noktada *Şerḥu's-Süleymânî*'ye yöneltilen şu itiraz gündeme gelebilir: Güneş ve ay tutulması (kusûf) namazları ile kurban bayramı namazında cemaat sünnet olduğu hâlde, bu namazlardan sonra teşrîk tekbiri getirilmez. Bunun cevabı şudur: Çünkü teşrîk tekbiri sadece vakitli farz namazlara bağlıdır; vakitli olmayan namazların arkasından tekbir getirilmez.

İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise hüküm farklıdır: Onlara göre teşrîk tekbiri Arefe günü sabah namazından başlayarak bayramın üçüncü günü ikindiye kadar, yani toplam yirmi üç vakit namazın ardından getirilir.

Her iki görüşün de sahabe rivayetlerine dayanan bir etkisi vardır. Birincisi, yani teşrîk tekbirinin sadece sekiz vakit namazla sınırlı olduğu görüşü, Abdullah b. Mesʿûd'dan rivayet edilmiştir. İkincisi ise, yani teşrîk tekbirinin yirmi üç vakit namazın ardından getirilmesi gerektiği görüşü, Ali b. Ebî Tâlib'den nakledilmiştir. Bu iki rivayeti Ebû Bekir b. Ebî Şeybe *el-Muṣannef*'inde zikretmiştir. Şerhlerde de bu şekilde aktarılır.

İbn Hazm'ın tespitine göre, Hz. Ali'den sahih olarak şu hadis rivayet edilmiştir: "Cuma namazı, teşrîk, fıtır ve kurban namazları ancak cemaatin toplandığı

büyük şehir merkezlerinde kılınır." Bu rivayetle birlikte, teşrîk tekbirinin edası için şehir ve mukîm olma şartı sabit olmaktadır. Bundan hareketle denilmiştir ki, şehir ve mukîm olma şartı sabit olduğuna göre, diğer şartlar da —namazların vakitli oluşu ve cemaatle kılınmasının müstehap oluşu gibi— aynı şekilde sabit olur; çünkü bunlar arasında ayırıcı bir delil bulunmamaktadır. Başka bir görüşe göre ise, bu hüküm cuma namazına kıyasla temellendirilmiştir. Zira cuma namazı da şehir ve ikamet şartına bağlıdır ve belirli bir vakte özgüdür. Ancak her hâlükârda, teşrîk tekbirinin açıktan (cehr ile) söylenmesi bidʿat sayılır; bu husus daha önce ikinci esasta açıklanmıştı.

Cenâb-ı Hakk'ın (فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا) ayeti, Kadı'nın tefsirinde şöyle açıklanmıştır: Buradaki emir, Allah'ı çokça ve büyük bir gayretle zikretmeyi ifade eder; tıpkı sizin babalarınızı övünç vesilesiyle zikrettiğiniz gibi, hatta ondan daha ileri bir biçimde. Bu, eğer "zikr" kelimesine atıf yapılmışsa böyledir. Eğer izâfe edilen şeye atıf yapılmışsa, mana şu olur: "Ya da sizden daha çok zikreden bir topluluğun zikri gibi." Eğer "آباءكم" üzerine mansûb olarak atfedilmişse, anlamı şudur: "Ya da babalarınızdan daha çok anılmaya layık olanı zikretmeniz gibi." Veya manaya delâlet eden takdir edilmiş bir fiile mansûb olabilir; bu durumda da şu şekilde anlaşılır: "Allah'ı zikretmekte, babalarınızı zikretmenize nispetle daha yoğun olun."

Bütün bu ihtimallerin ortak noktası şudur: Bu âyet, zikrin çoğaltılması gerektiğini gösterse de, onun açıktan (cehrî olarak) yapılmasının caizliğine delil değildir. Nitekim, cehr ile tekbir getirmenin bidʿat olduğu sabit olmuştur. Bidʿatleri azaltmak ümmetin yoludur; dolayısıyla daha az olan daha faziletli kabul edilmiştir. Bu da İmam'ın tercih ettiği görüştür. Onun "daha az" oluşu açıktır. "Daha şerefli" oluşu ise şuradan kaynaklanır: Çünkü bu tekbir, en şerefli zamanlarda —yani Arefe günü ve Kurban Bayramı günü ki, "hacc-ı ekber" olarak bilinir— eda edilmektedir. Böylece "az olan" kaydıyla, ibadetlerde "çok olanı tercih etmenin ihtiyata daha uygun olduğu" yönündeki iddia çürütülmüş olur. Zira burada çokluğu tercih etmek, bidʿati artırmak anlamına gelir; bidʿatin çokluğu ise katmerli bir bozulmaya benzer. Buna karşılık terk etmek kesinlik ifade eder; oysa kesin olan ancak yine kesinlikle terk edilebilir. Bu ilke, üçüncü esasta geçtiği üzere sabittir.

İbn Ebî Şeybe'nin, Âsım'dan naklettiği rivayet de böyledir: Ebû Vâil, Arefe gününden başlayarak Kurban gününün öğle namazına kadar tekbir getirirdi. Bu, zikredilen birinci görüşten daha azdır. Ancak bu rivayete itibar edilmez; zira söz konusu mesele sahabeden nakledilen uygulamalarla sabittir, Ebû Vâil ise sahabeden değildir.

"Daha şerefli" kaydına gelince: Buna, Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen ve Şâfiî'nin dayandığı şu rivayet aykırı değildir: Tekbir, Kurban Bayramı sabah namazıyla başlar. Bu rivayet, Şâfiî'nin görüşünü teyit etmiştir.

Bazı rivayetlerde tekbirin Kurban Bayramı gününün öğle namazından (ẓuhr) itibaren başladığı zikredilmiştir. Bu rivayet, *Şerhu's-Süleymânî*'de aktarılmıştır. Her iki kaydın (yani başlangıç vakti ile sayı) bir arada zikredilmesi, şunu ima etmektedir: İmam'ın (Ebu Hanife'nin) belirlediği tekbirler, sahabeden nakledilen diğer rivayetlere kıyasla hem sayı bakımından daha azdır, hem de zaman bakımından daha şereflidir. Böylelikle şu tenkit yöneltilmez: "Başlangıçta da ihtilaf vardır." Çünkü İmam, başlangıç konusunda ihtiyatlı davranarak "en şerefli vakit"i (Arefe ve Nahr günlerini) esas almış, sayı konusunda ise "en az olan"ı tercih etmiştir. Buradaki tercih, metodolojik bir ayrımı göstermektedir: Tekbirin aslı meşru bir zikir olduğundan, vakti "fazilet" ölçüsüne göre belirlenmiştir; fakat cehr (yüksek sesle söylemek) bidʿat olduğundan, sayı "en az" ile sınırlandırılmıştır. Burada zamanın, tekbirin bidʿat sayılmasına bir etkisi yoktur.

"Her vakit namazının ardından tekbir getirmek" ifadesinin, yalnız edâya (vakit içi namaza) mahsus olduğunu kabul edersek, bu durumda kaza namazları hariç tutulmuş olur. Nitekim metin, bu istisnayı vurgulamak üzere kaza meselesini ayrıca açıklamıştır. Eğer bu ifade hem edâya hem de kazaya şâmil kabul edilirse, şu ayrım ortaya çıkar: Vaktin dışında kılınan bir kazadan sonra tekbir getirilmez. Yalnızca, zikredilen günler (Arefe'den Kurban Bayramı'nın üçüncü günü ikindiye kadar) içinde kılınan kazalardan sonra tekbir getirilir; o da yine aynı yılın bu müddeti içerisinde olmak kaydıyla. Gelecek yıllarda kılınacak kazalara tekbir bağlanmaz. Çünkü ibadetler süreye bağlıdır; bu da "ibadetlerin vaktine bağlı olması" ilkesinin bir yansımasıdır.

Nitekim usûl ilminde sabit kaidedir: Her ibadet, kendisine tahsis edilen vakitle kayıtlıdır. Bu vakit dışında, benzeri bir vakitte bile olsa, tekrar edilemez; ancak özel bir delil varsa bu mümkün olur. Mesela: cuma ve bayram namazları ile kurban ibadeti vakit dışına taşınmaz. Usûl kitaplarında ayrıca şu mesele zikredilmiştir: Kim "kaza sebebi, edâ sebebinden ayrıdır" diyorsa, bu ilke apaçıktır. Kim ise "kaza sebebi, edâ sebebinin aynısıdır" derse, o zaman şu şekilde yorumlar: Vakit çıktıktan sonra, benzeri bir vakit gelse bile, artık bu benzer vakit yok hükmündedir; çünkü ömür bitmiştir veya yeni vakit, aslında edâ vaktidir ve tekrarına şerʿan izin yoktur. Aynen, farz namazların ilk iki rekâtında okunması gereken Fatiha'nın sonradan ikame edilememesi ya da bayram namazının ilk rekâtında kaçırılan tekbirlerin ikinci rekâtta telafi edilmemesi gibi.

Şu da bir işarettir ki: Zamanla kayıtlı olup da ibadet kılınan bir bid‘at –mesela belirli bir vakitte “ibadet niyetiyle” yapılan ve aslında o vakitte dahi şer‘an sabit olmayan bir fiil– veya şer‘an ancak belirli bir vakitte kurbiyyet (Allah’a yakınlık vesilesi) sayılan bir ibadet –mesela kurban kanının akıtılması– vakti geçtikten sonra kaza edilmez. Hatta benzeri bir vakitte bile olsa kaza edilmez. Bunun iki gerekçesi yukarıda zikredilmişti: ya sebep ile sebebin vakte bağlılığı, ya da vakit çıkınca benzeri vaktin yok hükmünde sayılması. Her iki halde de “dışarıda kaza” ancak nasla sabit olabilir. Burada ise böyle bir delil mevcut değildir.

“Tecrîd” adlı eserde şöyle denir: “Zira vacip de, sünnet de vakitleri çıktıktan sonra kaza edilmez.” Müellif (el-Merginânî) ise bunu zikretmemiştir. Çünkü bu görüş, bazı vaciplerin (mesela hacdaki bazı vaciplerin) vaktinden sonra da kan (dem) ile telafi edilmesi; yine sabah namazının sünnetinin vaktinden sonra kılınmasının ittifakla caiz görülmesi karşısında zayıflamaktadır. Hatta İmam Muhammed’e göre, sabahın sünneti tek başına kaza edilse bile bu caizdir. Bu durumda mesele açıklama gerektiriyordu.

Birinci itiraza (yani sabah sünnetinin kazasına) şöyle cevap verilmiştir: Bu, kıyasla anlaşılan bir kaza değildir; çünkü böyle bir “kaza” aklen sabit olmaz, illa ki delil gerekir. Bizim tartışmamız ise delilsiz kalan kaza hakkındadır.

İkinci meseleye (yani sabah sünnetinin farza tabi olarak kaza edilmesi) ise *Şerhu’s-Süleymânî*’de şöyle cevap verilmiştir: “Sabah sünnetinin farza tabiiyeti daimîdir; halbuki teşrik tekbirlerindeki tabiiyet ise arızîdir, sadece bu günlere mahsustur.” Ancak bu cevap, İmam Muhammed’in görüşüne uygun düşmez. Ayrıca sünnetin daima farza tabi olduğunu söylemek de doğru değildir. Çünkü farz sabah namazı sünneti olmaksızın kazaya kalırsa, farzı kaza ederken sünneti yeniden kılmak gerekmez. Bu da tabiiyetin daimî olmadığını gösterir. Bu görüş “el-Qunyah”da da açıkça belirtilmiştir. Dolayısıyla sabah sünneti, yatsı sünnetinin farza tabi kılınması gibi değerlendirilmez.

“Denilebilir ki: İmam Muhammed, sabah sünnetinin kazasını sadece *müstehap* görmüştür, vacip değil; dolayısıyla mesele dışında kalır.” Buna cevaben deriz ki: Hayır, doğru olan görüşe göre İmam Muhammed’in katında sabah sünnetinin kazası bizzat “sünnet”tir; Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’a göre ise sadece “nafile”dir. Bu hüküm el-Musaffâ’da da zikredilmiştir. Çünkü İmam Muhammed’in bu görüşü nas ile sabittir: Zira Resûlullah (s.a.v.), *teʿrîs* gecesinin sabahında (yani ordusuyla konaklayıp uykuda

kalınan gecenin sabahında), güneş yükseldikten sonra hem sabahın farzını hem de sünnetini birlikte kaza etmiştir.

Ebu Hanife ve Ebu Yusuf ise bu hadisi şöyle yorumlamışlardır: O sünnet, farza "tabi olarak" kılınmıştır. O halde, sünnetin başlı başına kaza edilmesi kıyas gereği sabit olmaz. Farzdan bağımsız olarak kaza edilmez; kıyas hükmü geçerliliğini korur.

Doğru olan görüş şudur: Bir ibadet, eğer şer'an sadece kendi vakti içerisinde "kurbet" (Allah'a yakınlık vesilesi) olarak meşru kılınmışsa, o vaktin dışında kaza edilmez. Bu durum, hac ibadetindeki şeytan taşlama (remyü'l-cimâr) ve kurban kesme (nahr ve udhiyye) ile kıyaslanabilir. Zira bu ibadetler de kendi yıllarındaki vakitleri dışında başka bir zamanda yerine getirilemez; gelecek yılda kazaları söz konusu değildir. Ancak eğer bir nas, bu ibadetlerin "benzeri olmayan" bir şeyle telafi edilmesini öngörürse –mesela dem (kurban) ile– o zaman bu telafi caiz olur. Aksi hâlde kaza edilmez.

Bu noktada mesele, teşrik tekbirinin konumu ile *sücûdü's-sehv* (sehiv secdesi) ve telbiye arasında mukayese edilmiştir. Eğer bir kimse Arefe günü ihramlı iken namaz kılar ve namaz esnasında sehiv yaparsa, önce sehiv secdesini yapar; çünkü bu, namazın bütünlüğü içinde ve "hürmet"i korunarak yerine getirilir. Ardından teşrik tekbirini getirir; zira onun hükmü, namazın hemen akabinde eda edilmesiyle sınırlıdır. Daha sonra telbiye getirilir.

Bununla birlikte teşrik tekbirinin sehiv secdesinden veya telbiyeden önce söylenmesi de caizdir. Çünkü tekbir, namazın mahiyetine aykırı değildir; bilakis Allah'ın zikridir. Daha önce belirtildiği üzere, bir rekâtı teşkil etmeyen küçük ilaveler namazı bozmaz. Ancak teşrik tekbirini sehiv secdesinden veya telbiyeden sonra getirmek artık mümkün değildir; çünkü bu durumda "fûr" (yani hemen akabinde eda etme şartı) ortadan kalkar. Aynı şekilde, telbiyeyi sehiv secdesinden önce söyleyen kimsenin sehiv secdesi de düşer. Çünkü telbiyede geçen "Lebbeyk" ifadesi Hz. İbrahim'in (a.s.) davetine verilen bir cevaptır ve içinde konuşma barındırır. Bu konuşma, tıpkı namazın hürmetini bozan kasten konuşma gibi, namazın bütünlüğünü keser. Dolayısıyla sehiv secdesinin yerini alır. Aynı şekilde "fûr"u kesmiş olur ve bu da teşrik tekbirinin yerini tutar.

Şartlar, hükmün geçerlilik zemini olduğundan, şart ortadan kalktığında ona bağlı olan hüküm de düşer. Ancak "önceden meydana gelen hades" (yani abdestin kendi iradesi dışında bozulması) bu kapsama girmez; çünkü bu, namazı derhal kesmez. Dolayısıyla namazın ardından yapılması gereken teşrik tekbirini de düşürmez. Buradaki temel ölçü, "binaın sıhhati"dir; önceki esaslarda da belirtildiği üzere, namaz üzerine bina geçerli olduğu sürece tekbir de devam eder. Bu yüzden kişi, abdesti tazelememiş olsa bile, –en sahih görüşe göre– tekbiri söyleyebilir.

Bununla birlikte, artık cemaat bağının (iktida) sona ermesiyle, yani imam selam verip namazın hürmeti kalktıktan sonra, cemaatle olan takip (mukteziyet) zorunluluğu da sona erer. Bu andan itibaren cemaatteki kimse, tekbir getirip getirmeme konusunda kendi görüşüne uyar, imamın görüşüne değil. Nitekim en sahih görüşe göre, kasıt olmaksızın hades vuku bulduğunda da tekbir getirilebilir.

Burada bir soru akla gelir: Madem artık cemaat bağı koptu ve kişi kendi görüşüne göre hareket ediyor, o hâlde niçin kadın ve yolcu hakkında, İmam-ı Azam'ın görüşüne göre, tekbir sünnet sayılmamıştır? Zira ona göre kadın ve yolcuya teşrik tekbiri sünnet değildir; sadece yolcu açıktan, kadın ise gizlice zikreder.

Buna verilen cevap şudur: Kadın ve yolcunun tekbir getirmeleri, "sünnet" oluşu itibarıyla aslında bağımsız değil, "tebaiyet" yoluyla gerçekleşmiştir. Çünkü yolcu, mukim imama tabi olur; kadın da erkeklere tabi olur. Bu, toplum hayatının genel işleyişinde gözlenen tabiiyetlerdendir. Pek çok hüküm, aslında "asıl kasıtla" değil, "tabiiyet yoluyla" sabit olmuştur. Hatta bazen doğrudan sabit olması imkânsız olduğu hâlde, tabiiyet yoluyla sabit olur. Örneğin küçükbaş hayvanlarda zekât yükümlülüğü, doğrudan değil, büyükbaş sürülere tabi olarak sabittir. Yine aynı şekilde, mehirini peşin olarak almış olan kadının nafaka bakımından kocaya tabi oluşu, ya da askerlerin maaşlarının imamdan olması, yahut borçlunun mallarına alacaklının tabi oluşu hep bu kapsamda değerlendirilir.

Buna benzer şekilde, yolculuk ve ikamet niyetlerinde de tabiiyet ilkesi işler: Mesela bir grup insan birlikte yola çıktığında, onları yöneten kimsenin niyetine tabi olurlar. Eğer yolcunun veya mukimin niyeti biliniyorsa, ona tabi olanın hükmü de o şekilde şekillenir. Eğer niyeti bilinmezse, bu durumda fakihler arasında ihtilaf vardır.

İmamın "iktida bağı"nın sona erdiğine dair delillerden biri de şudur: Kişinin hades hâlinde (abdesti bozulmuşken) dahi teşrik tekbiri getirmesine izin verilmiş olması. Bu, imamın selamla birlikte cemaat bağının sona erdiğini gösterir. Buna kıyasen, imam teşrik tekbirini unutup mihraptan ayrıldıktan sonra –eğer henüz mescitten çıkmadan– tekrar yerine dönerse, tekbirleri getirebilir; çünkü mescid, parçaları bütünleştiren bir mekân olduğundan, imamın yön değiştirmesi (inhiraf) burada iptal sayılmaz. Fakat mescitten çıktıktan sonra geri dönmez; çünkü mekân değişimi, namazı bozan bir unsur sayılır. Bu durumda "bina" (namazın devamlılığı) bozulur, buna bağlı olarak namazın ardından getirilen teşrik tekbiri de ortadan kalkar.

Bu durum, şu örneğe benzer: Bir kimse, namazı tamamladığını zannederek selam verip yönünü çevirse veya burnundan gelen sıvıyı (kan veya başka bir şey) "rü'âf" (burun kanaması) sanıp namazdan çıksa, sonra da yanıldığını fark etse… Eğer mescitten çıkmadan evvel bu yanılgısı ortaya çıkarsa, yeniden namaza dönüp kaldığı yerden devam edebilir. Aksi hâlde edemez.

Kerhî'nin görüşüne göre (İmam Muhammed'in görüşünün aksine), kişi henüz mescitten çıkmadan dönse bile, namazı bitirdiğini zannederek selam verip ayrılmışsa teşrik tekbiri getiremez. Ona göre, cemaat imamın geri dönmeyeceğine kanaat getirirse, imam dönmediğinde onlar kendi başlarına tekbir getirebilirler. Çünkü teşrik tekbirinde imamın varlığı şart değildir. Ancak imam hâlâ mescidde bulunduğu sürece cemaatin beklemesi gerekir; çünkü imamın dönme ihtimali vardır.

Bu hüküm, sehiv secdesinden farklıdır. Sehiv secdesi namazın hürmeti içinde ifa edilir; bu sebeple imamın varlığı şarttır. Hatta sehiv secdesinde, imama sonradan yetişen kimse (mesbûk) dahi ona uyar. Eğer uymazsa, namazının sonunda sehiv secdesini kendi başına yapar. Bu istihsana dayalı bir hükümdür. Fakat teşrik tekbirinde durum böyle değildir: Mesbûk, imamın tekbirlerini takip etmez; etse bile namazı bozulmaz. Ancak namazı bitirdikten sonra tekbiri yeniden getirir. Buna mukabil, mesbûkun imamı taziyede (telbiyede) taklit etmesi namazı bozar.

Allah en doğrusunu bilir.

2.2. ORUÇ VE İTİKÂF NEZRİ BABI

Müellif, bölüm başlığında önce oruçtan söz etmiş, açıklama ve ispat kısmında ise itikâfa öncelik vermiştir. Oruç öne alınmıştır; çünkü aslî ibadet olup itikâf ona tâbi

kılınmıştır. İtikâf ise açıklamada öne çıkarılmıştır; zira onun nezrinin sıhhatine dair hükümlerin izahı daha fazla ihtiyaç duyulan bir konudur. Ayrıca bu meselede ihtilafların çokluğu da detaylı açıklamayı gerekli kılmıştır.

Temel İlkeler

1. Nezr, kulun kendi iradesiyle bir şeyi kendisine vacip kılmasıdır. Bu aslında, Allah Teâlâ'nın yükümlülük kılması ile bağlantılıdır. Çünkü Yüce Allah, Kur'an'da *"Adaklarını yerine getirsinler"* (Hac 29) buyurarak, kullara nezri yerine getirmeyi farz kılmıştır.

Dolayısıyla kulun adağı, nihayetinde Allah'ın emrine dayanmaktadır. Bu sebeple nezrin geçerli olabilmesi için adanan şeyin "kurbet" (Allah'a yakınlık sağlayan bir ibadet) olması gerekir. Hatta bu yakınlık yalnızca bazı âlimlerce kabul edilen bir "kurbet" olsa bile, yahut bazı şartlarda "kurbet" niteliği taşısa dahi bu kaide geçerlidir.

Kişi, "Üzerime vacip olsun ki oruçsuz olarak itikâfa gireyim" veya "Üzerime vacip olsun ki çıplak olarak namaz kılayım" dese, bu adak geçerli olur; fakat yerine getirirken itikâfı oruçlu, namazı da elbiseli olarak ifa etmesi gerekir. Bunun sebebi, aslında nezirde kastedilen şeyin **kurbet** (Allah'a yaklaşma vesilesi olan ibadet) oluşudur. Bu durum, "Üzerime vacip olsun ki hadesten dolayı abdest almadan namaz kılayım" diyen kimseye benzemez; zira bu hâlde söz konusu olan şey hiç bir surette kurbet değildir. İmam Muhammed'in görüşü de tercih edilen görüştür.

"Tecnis" adlı eserde de bu görüş teyit edilmiştir.

Eğer bir kadın, "Üzerime vacip olsun ki perşembe günü oruç tutayım" veya "yarın oruç tutayım" diye nezredecek olsa, fakat o gün kendisine hayız hâli gelse, nezri geçerli olur. Ancak bu, İmam Züfer'e göre geçerli değildir. Bununla birlikte, "Üzerime vacip olsun ki falan kişinin geldiği gün oruç tutayım" dese ve o gün kendisine hayız hâli gelse, icmâ ile geçerlidir. Buna karşılık, "Üzerime vacip olsun ki hayız günümde oruç tutayım" veya "yemek yediğim günde oruç tutayım" dese, icmâ ile geçersizdir; zira bu durumlarda kurbet söz konusu değildir.

Bunun gibi, bazı şer'î itibarlar bakımından kurbet sayılmayan şeyler de vardır. Mesela itikâf sırf "mescidde bulunmak" açısından bir kurbet değildir. Ancak şer'an ona bağlı olan ibadet şekli sebebiyle nezri sahih olur. Çünkü itikâf, aslında "namaz

beklemek" maksadıyla meşrû kılınmıştır; bu yönüyle namazın bir uzantısı gibidir. İtikâf, oruçla birlikte farz kılınmıştır. Bu açıdan, sırf mescidde bulunmak değil, "ibadet maksadıyla mescidde oruçlu olarak bulunmak" kurbet sayılır.

2. Nezirle sabit olan yükümlülük, ancak nezirde zikredildiği ölçüde vacip olur. Çünkü nezir, bizzat o yükümlülüğün sebebidir. Dolayısıyla yükümlülükten kurtulmak da ancak nezre uygun bir eda ile mümkündür. Nitekim nezri adayan kimse, ortada hazır bulunmayan bir şeye hükmetmiş olur; hazır olmayan şeyin mahiyeti ise ancak onun vasıflarıyla bilinebilir. Burada vasıf, yani tanımlayıcı unsur, adakta geçen ibadettir; bu sebeple eda, o ibadetin nezredildiği şekle tam uygun olmalıdır.

3. Nezredilen sürenin belirlenmesiyle ilgilidir. Şöyle ki:

- Eğer belirtilen süre marife (yani açık ve belirli) ise, mesela "Üzerime vacip olsun ki bu ay" veya "Receb ayında" itikâfa gireyim dese, bu süre belirlenmiş olur ve sadece o ayı kapsar.
- Eğer süre nekre (belirsiz) olarak zikredilmişse, bu iki ihtimale göre değerlendirilir:

    1. Tanımlayıcı bir delil yoksa: Burada belirtilen süre, yalnızca "takdir" anlamı taşır; yani mutlak ifade edilenin ne kadar olduğuna dair üst sınırı göstermek içindir. Bunun alameti şudur: Süre zikredilmese, ifade o süreyi kapsamazdı. Böyle olunca, o süre içindeki herhangi bir günü seçmek caiz olur, sadece başa yakın olan günlerle sınırlı kalmaz. Seçim bizzat nezreden kişiye bırakılır ve sürenin başlangıcı da kişinin itikâfa fiilen başlamasıyla belirlenir. Bu, kefaretlerde olduğu gibidir.
    2. Tanımlayıcı bir delil varsa: O zaman zikredilen süre, "tecil" yani sınır koyma ve ondan sonrasını düşürme anlamı taşır. Bunun alameti şudur: Eğer o süre zikredilmese, hüküm ondan sonrasını da kapsardı. Bu durumda asıl amaç, "ondan sonrasını düşürmek" olduğundan, o anda mevcut olan süre belirlenmiş olur ve başka bir şeyle çatışmaz. Başlangıç ise, nezri söyleme anıyla birlikte başlar. Bu, îlâ (eşe yaklaşmamaya yemin) hükmünde olduğu gibidir.

Dolayısıyla sürenin belirlenmiş olup olmadığına bazen bu işaretlerden, bazen de durumun delaletinden (örf ve şartlardan) hükmedilir. Mesela; örfî durum öfke hâlinin

yemine sebep olması, şer‘î durum akdin sıhhatinin şartı olarak sürenin belirlenmesi gibi. Örneğin, kira akdinde sürenin tayini şer‘an şarttır.

Şöyle denebilir: Hasîrî’nin bu konuda ifade ettiği esas şudur: “Her belirlenen süre, ya *takdir* içindir ya da *tecil* içindir. Eğer takdir için ise, belirleme hakkı bizzat nezredene aittir; bu, kefaretlerde olduğu gibidir. Eğer tecil için ise, başlangıcı yeminle birlikte sabit olur; bu da îlâ hükmündedir. Ayrım noktası şudur: Eğer süre zikredilmeden de hüküm sabit oluyorsa, süreyi zikretmek tecil içindir. Eğer süre zikredilmeden hüküm sabit olmuyorsa, süreyi zikretmek takdir içindir.”

O hâlde, neden müellif (rh.a.) bu izahı bırakıp meseleyi *nekre* (belirsiz) ve *marife* (belirli) kavramları üzerine bina etmiştir? Ayrıca neden “tecil” tabirini kullanmayıp bunun yerine “geriye kalanı düşürmek” ifadesini tercih etmiştir?

Cevap: Bunun sebebi her iki yaklaşımda da saklı bir “zaman boyutu” ve ince bir anlam farkı bulunmasıdır.

- Müellifin meseleyi “nekre” ve “marife” üzerinden kurmasının hikmeti şudur: Çünkü bu ikisi, lügatte, örfte ve şer‘an “belirlenmemişlik” ve “belirlenmişlik”in asıl temelleridir. Mesela, “Allah için üzerime vacip olsun ki Receb ayında oruç tutayım” veya “Bu ayda itikâfa gireyim” dese, süre belirlenmiş olur. Halbuki belirli bir süre zikredilmeseydi, hüküm sabit olmazdı. Dolayısıyla, Hasîrî’nin zikrettiği kaide daha çok şeklen belirsiz (nekre) olan durumlara uygundur; her türden süre belirlemesine değil.
- Müellifin “tecil” kavramını açıkça kullanmamasının sebebi ise şudur: Zira fıkıh dilinde “tecil” kelimesi, bir hükmün bir müddet sonraya ertelenmesi ve tamamlanınca hükmün sabit olması manasında meşhur olmuştur. Mesela: “Bir aylığına sattım” denildiğinde, bu, bedelin ödenmesinin ay sonuna ertelendiğini gösterir. Ancak burada (nazarî olarak) böyle bir erteleme anlamı kastedilmediği için müellif bu tabiri özellikle kullanmamış, onun yerine “geriye kalanı düşürmek” ifadesini zikretmiştir. Böylece yanlış anlamaya mahal bırakmamıştır.

4. “Mahsus isim”den maksat, tek bir varlığı ifade etmek üzere konulmuş özel lafızdır. Mesela “üç kur’” böyledir. Bu ifade, bir kısmı değil, tamamını kapsar;

dolayısıyla iki kur' ve üçüncünün bir kısmı kastedilemez. Bu, hakikatte mümkün değildir, mecazen de mümkün değildir.

Buna delil olarak, "hacc ayları" ifadesi gösterilir: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ)[Bakara, 2/197]. Burada iki tam ay ve üçüncü ayın bir kısmı anlaşılır. Çünkü "aylar" kelimesi bir **cem' (çoğul) lafızdır**, genel bir anlam taşır. Halbuki "üç kur'" ifadesi **özel bir isim**dir, umum değil. Bu sebeple ikisi arasında fark vardır.

Her ne kadar cem' (çoğul) lafızlarda da bazen üç tam ay yerine "daha azı" kastedilebilse de bu, mecaz yoluyla olur. Fakat "üç kur'" gibi özel isimlerde böyle bir mecaz câiz değildir.

Bunun izahı şudur: Mecazda daima lafzın vaz' edildiği (ilk konulduğu) anlam göz önünde bulundurulur; ama bu anlamı kastetmek için değil, ondan zorunlu olarak akla gelen başka bir manaya geçiş için. Ancak lafzın ilk anlamı, başka bir şeye karşıt olarak konulmuşsa, bu karşıtlığı sebebiyle başka manaya kaymak engellenmiş olur.

Mesela sayılar (üç, dört gibi) böyledir: Bunlar, daha azını ya da daha çoğunu nefyederek konulmuştur. Yani "üç" dendiğinde ne iki ne de dört anlaşılır. Yine "ay" kelimesi, yirmi dokuz ya da otuz günün tamlığı, gündüz ve gecelerin bütünlüğü dikkate alınarak konulmuştur. Dolayısıyla "ayın bir kısmı" için "ay" denemez.

Bunun gibi, "gökyüzü" lafzını "yeryüzü" için veya "baba" lafzını "oğul" için mecazen kullanmak sahih değildir. Çünkü bu kelimeler vaz' edilirken, birbirine karşıt anlamlar üzerinden konulmuştur. Usul âlimleri bu noktayı açıkça belirtmişlerdir; fakat belagatçilerin (beyaniyyûn) bazısı bu inceliği fark edememiştir.

Bunun ötesinde, bu tür örnekler için başka genel kaideler de vardır; bunlar *Bedâi*' adlı eserin ilgili bölümlerinde ele alınmıştır.

Zıt anlamlı kelimelerin birbirine mecazen kullanılmasına gelince, bu Bbir kelimenin, zıddı için mecazen kullanılmasına iki sebep vardır:

1. O kelimenin vaz'ında (ilk konuluşunda) zıtlık unsuru dikkate alınmamış olabilir.

2. Yahut iki zıt şey, bir tür benzerlik veya yakınlık bağı kurularak birbirinin yerine kullanılır; bu da bazen "nükteli bir güzelleştirme" (temlih), bazen de "alay ve küçümseme" (tahakküm) maksadıyla olur.

Eğer şöyle denirse: "Peki, bu gibi ifadelerde kastedilen şey aslında bütün değil de bir 'bölüm' ise, doğru yol nedir?" Cevap şudur: O durumda, kastedilmeyen kısım açıkça istisna edilmelidir. Ancak istisna, sadece niyetle olmaz; bilakis "sözlü bir ifade" ile yapılmalıdır. Yani mutlaka istisna edatı kullanılmalıdır.

İşte müellif, bu iki kaideye şu sözüyle işaret etmiştir: "Mahsus ismi (özel lafzı) kaldırmaktan sakının." Yani, lafzın tümünü ifade ettiği halde, onu sadece bir kısmına uygulamaktan kaçının. Çünkü daha önce geçtiği üzere, nezir (adak) ibadetinin hükmü, adağın ifade ettiği lafızla sınırlıdır. Yine "istisna lafzını kaldırmaktan sakının" ifadesiyle de şuna işaret etmiştir: İstisna, yalnızca niyetle olmaz; mutlaka istisna edatıyla yapılmalıdır.

Süleymanî şerhinde şöyle denmiştir: "Bir kimse, 'Allah için üzerime vacip olsun ki bir ay i'tikâfa gireyim' dese, bu söz, 'otuz gün gündüz ve otuz gün gece' demek gibidir. Dolayısıyla bunlardan yalnız birini kastetmek –ister hakikat ister mecaz yoluyla– caiz olmaz. Çünkü 'bütün' isminin 'bir kısmı'na mecazi olarak kullanılabilmesi, ancak o 'kısım'ın da bir yönüyle bütünün tamamı hükmüne dahil olduğu hallerde mümkündür. Ama belirli bir kısmı kastederek söylemek, böyle değildir. Mesela, on sayısı beş için mecazen kullanılmaz."

Şöyle denilebilir: Bu konuda bazı tartışmalar vardır.

Birinci itiraz: Bu görüş, Kur'an'daki şu gibi örneklerle çürütülür: (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ) "Parmaklarını kulaklarına tıkarlar." Buradaki "parmak" kelimesi, aslında "parmak uçları" için kullanılmıştır. Bu nedenle bazı âlimler, "Bütünün isminin parçası için mecazen kullanılamayacağı" ilkesini sadece sayılarla sınırlı görmüşlerdir. Fakat müellifin "tıpkı sayılarda olduğu gibi" ifadesi, kuralın daha genel olduğunu düşündürür. Yani mesele, lafzın genel veya özel olması değil; kelimenin vaz'ında (ilk konuluşunda) özellikle bir "tamlık" ya da "bağımsızlık" unsurunun gözetilip gözetilmediğidir. Örneğin "parmak" denildiğinde, parmağın ucu da bütünüyle beraber düşünüldüğü için "anamel" üzerine kullanım, bir tür mübalağa sayılır, asıl vaz'a aykırı değildir.

İkinci itiraz: Bu yaklaşım, belirli bir parçayı kastetmeden, belirsiz bir parça için mecazi kullanımın caiz olduğunu düşündürebilir. Ancak usûlcüler açıkça belirtmişlerdir mesela Kur'an'daki "üç kur'" (ثلاثة قروء) ifadesi, "iki kur' ve üçüncünün bir kısmı" olarak anlaşılamaz. Çünkü "özel isimlendirilmiş sayılar" herhangi bir kısmı kapsamaz; niyet de burada hüküm doğurmaz. Buna karşılık, "haccın ayları malum aylardır" (الحج أشهر معلومات) ayetinde olduğu gibi, "genel lafız"larda bu tür bir kısmi irade mümkündür.

5. "Günler" kelimesi çoğul olarak zikredildiğinde, örfte buna geceler de dâhil kabul edilir; aynı şekilde geceler zikredildiğinde de günler kastedilmiş olur. Bu ise lafzen değil, örf ve kullanım gereği böyledir. Çünkü günün hakikati aslında gündüzdür; fakat ayların tarihleri gecelerden başlatılır. Mesela Ramazan'ın başlangıcı gecelerle ölçülür.

Aynı şekilde, ikil (مثنى) lafzı da, tarafeyn (İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed) nezdinde bu kapsayıcılığı ifade eder; Ebû Yûsuf ise farklı düşünür. Onlara göre (Ebû Hanîfe ve Muhammed), "en az cem' (çoğul) üçtür" kaidesine rağmen, cuma, saflarda kadınların geriye çekilmesi ve yolun engellenmesi meselelerinde iki ile yetinilmiştir. Çünkü nazar burada lafzın hakikatinden değil, kullanımın örfünden alınır. Örneğin denilir ki: "İki gündür görmedim" veya "iki gece geçti." Bu kullanımların hepsi, hem gündüzü hem geceyi birlikte kasteder. Dolayısıyla meseleler üç değil, ikiyle de gerçekleşir.

Süleymanî şerhinde denir ki: Aslında Ebû Yûsuf'un da onların (Ebû Hanîfe ve Muhammed'in) görüşüne katılması gerekirdi; çünkü onun da diğer meselelerde (mesela cuma, yol engeli, safların düzenlenmesi) ikiyi "cem'" kabul ettiği sabittir.

Ben derim ki: Belki de Ebû Yûsuf şöyle baktı: Cuma ile ilgili emir (فَاسْعَوْا) [Cuma 9] ayetindeki emirdir; cemaatle ilgili emir (وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ)[Bakara 43] ayetidir. Bunlar ya farz ya da kuvvetli sünnet emri taşır. Kadınların saflarda geri durmaları emri de aynıdır. Dolayısıyla bu konular, üç kişilik şartına bağlılık noktasında bir şüpheye yol açmaz; ikiyi cem' kabul etme hususunda da kesinlik arz etmez.

6. Bir şartın gerçekleşmesi için mutlaka o maksatla yapılmış olması gerekmez, varlığının kendisi yeterlidir. Mesela bir kimse serinlemek için abdest alsa sonra o abdestle namaz kılsa yahut nafile için aldığı abdestle farz kılsa, ya da Mushaf'a

dokunmak için aldığı abdestle namaz kılsa, abdest geçerli olur. Buna karşılık Şâfiîler, abdestin geçerli olabilmesi için niyet şart koşar; çünkü onlara göre bu hüküm, "Namaza kalktığınızda yüzlerinizi yıkayın" (Mâide, 6) ayetinden çıkar. Ancak Hanefîlere göre bu ayet, abdestin mutlaka namaz niyetiyle alınmasını gerektirmez; zira Arapçada şart cümlelerinin anlamı "şu olduğunda bu yapılır" demektir, sebebin illa sadece o olması şart değildir. Nitekim "Eğer Zeyd sana gelirse, ona ikram et" ifadesinde de, ikram sebebi yalnızca onun gelişi değildir; şahsî değeri veya başka bir sebep de olabilir. Dolayısıyla Hanefîlere göre şartın bulunması yeterli olup niyete gerek yoktur, Şâfiîlere göre ise niyet de şarttır.

7. Şartı ortadan kaldıran engel, eğer henüz şartın tamamı gerçekleşmeden kalkarsa, şart yeniden devreye girer. Mesela su bulunmadığında ya da kullanma imkânı olmadığında teyemmüm yapılır; fakat namaz bitmeden su bulunursa, artık teyemmüm düşer ve abdest alınması gerekir. Aynı şekilde, namaz kılan bir kadının istihâza kanı namaz sırasında kesilse ve devamlı kesilme hali olsa, hüküm değişir. Buna kıyasla, Ramazan orucu esnasında adanmış bir itikâf için oruç tutmak mümkün değilse (çünkü o sırada oruç zaten farz olduğu için özel bir "nadr orucu" kastedilemez), bu engel kalktığında ayrıca o niyetle oruç tutmak gerekir.

8. Farklı sebeplerden doğan yükümlülüklerde birbirinin yerine geçme (tedâhül) söz konusu değildir. Zira aynı sebepten doğan yükümlülüklerde bile tedâhül, yani bir ibadetin diğerini düşürmesi, aslında kıyas dışıdır. Asıl olan her sebebin kendi sonucu doğurmasıdır. Bu sebeple farklı sebeplerden doğan yükümlülüklerde tedâhül hiç caiz değildir. Mesela hem oruç bozma hem de zıhar kefareti için tek bir kefaret yeterli olmaz; ikisi ayrı ayrı gerekir. Yine, kasten adam öldürme ve yemin kefareti için tek bir köle azadı yetmez. Keza, Kur'an'da farklı ayetlerde secde emredildiğinde, her bir ayet için ayrı secde gerekir.

9. Yemin kastıyla nezr (adak) lafzı kullanılırsa, yahut hem yemin hem adak niyeti birlikte yapılırsa, bu durumda yükümlülük hem nezr hem de yemin olarak sabit olur. Buna göre, adağı yerine getirmediğinde hem adak borcu doğar hem de yemin kefareti gerekir. Hanefî imamlarının ikisi bu görüştedir; fakat Ebû Yusuf'a göre, bu durumda hem hakikat hem mecaz bir arada gerçekleşmiş olur.

Birincisinde yapılan şey yemin hükmündedir. İkincisinde ise nezr (adak) olur. İki imam da (Ebû Hanîfe ve Muhammed) bunun aynı anda gerçekleşmesini kabul

etmezler. Meşhur olan görüş şudur: Bu aslında, adak lafzıyla yapılmış bir yemin gibidir; hükmü, yeminin gereğini doğurur. Tıpkı "kölemi satın aldım" ifadesinin lafız bakımından mülkiyet akdi, sonuç bakımından ise azad doğurması gibi. Çünkü adak, mubah olan bir şeyi kendine vacip kılmaktır. Bir şeyi kendine vacip kılmak, zıddını (onu terk etmeyi) haram kılmak demektir. Mubahı haram kılmak ise yemin sayılır. Ancak bu, ancak niyetle olur; köle satın alırken azad doğurması gibi doğrudan lafızla değil.

Fakat bu ifade dışarıdan bakıldığında karışık gibi görünür; bu yüzden birçok kişi işin özünü anlayamamış ve tereddütte kalmıştır. Doğru olan şudur: Mecaz ancak hakikati kastetmeyi engelleyen açık bir karine varsa geçerli olur. Eğer böyle bir karine yoksa, ya da kişi hem hakikati hem de ondan çıkan sonucu birlikte kastettiyse, bu durumda sonuç mecaz sayılmaz, hakikatin bir gereği sayılır. Dolayısıyla burada hem hakikat hem mecaz bir arada bulunmuş sayılmaz. Bu tıpkı kölesini satın alıp serbest bırakma hükmünü bilen kimsenin, köleyi "satın aldım" demesiyle hem mülkiyet hem de azadın birlikte sabit olması gibidir. Bu inceliğin ayrıntılı açıklaması *Fuşûlü'l-bedâ'i*'de geçer.

Ancak müellif, konuyu fazla karmaşıklaştırmadan, herkesin anlayabileceği iki basit cevap vermek istemiştir. Çünkü bu derin incelemeye vakıf olmayan pek çok kimse meseleyi karıştırıp, tahkik ehli âlimlere gereksiz yere itirazda bulunmuştur.

Birincisi: "لله علي كذا" ifadesinde geçen "لله" kelimesindeki lâm harfi yemine (kaseme) yorulur. Nitekim Arapların "لله يبقى على الأنام ذو حيد" (Allah'a yemin olsun ki, kahraman insan insanlık için daim kalsın) sözünde olduğu gibi. Buradaki "علي" ise nezri (adak yükümlülüğünü) ifade eder. Böylece yemin ve nezrin ikisi aynı kelimede birleşmemiş, biri "لله"de, diğeri "علي"de ifade edilmiş olur.

İkincisi: "علي" ifadesi, genel bir yükümlülük (وجوب) anlamına alınır. Bu genel yükümlülük hem doğrudan (nazar yoluyla vacip olan) hem de dolaylı (Allah'ın ismini anıp ona hürmetsizlik etmemek için yemin yoluyla vacip olan) yükümlülüğü kapsar. Böylece lafız, hakikat ile mecazı aynı anda toplamaz; bilakis mecazın kapsamına giren geniş bir anlamda kullanılmış olur.

10. Kulun kendi iradesiyle bir şeyi vacip kılması, Allah Teâlâ'nın vacip kılmasına kıyas edildiğinden, İmam Muhammed bedenî ibadetlerde, Allah Teâlâ'nın farzları gibi, vakti girmeden önce adanan ibadetin ifasını caiz görmemiş; buna mukabil malî ibadetlerde, mesela nisabı bulunan kimsenin yıl dolmadan zekâtını ödemesinde olduğu gibi, vaktinden önce yerine getirilebileceğini kabul etmiştir. Zira nüzûrun (adak akdinin) sebebi bizzat adaktır; tıpkı zekâtın sebebi olan nisap gibi, bu sebep gerçekleşmiş sayılır. Bu görüşün dayanağı şudur: Nüzûr, aslında şer'an nafile olarak meşru kılınmış bir fiilin Allah için vacip kılınmasıdır; ancak bedenî ibadetlerde nafilelik, vakte bağlı olarak değiştiğinden, vaktinden önce ifası sahih olmaz.

Öte yandan, İmam Züfer (rh.) ise hem bedenî hem de malî ibadetlerde vaktinden önce ifayı caiz görmemiştir. Çünkü daha önce açıklandığı üzere, vacibin yükümlülüğü, adanan miktar kadardır; bu da Allah Teâlâ'nın farz kıldığı vaciplerde olduğu gibi, belirlenen sınırla sınırlıdır. Dolayısıyla kulun belirlemesi hüküm ifade etmez; zira kul maslahatların akıbetini bilmekten acizdir. Bu nedenle, lafız esas alınır, mana değil. Bu, gerek bedenî gerekse malî ibadetlerde böyledir; tıpkı muallak veya şartlı adaklarda yahut belirli bir kimseye sadaka verilmesini içeren vasiyetlerde olduğu gibi. Ancak *el-Muḥîṭ*'teki rivayette bundan bir istisna nakledilmiştir.

Buna karşılık, Allah Teâlâ'nın emirlerinde ise lafzın değil, mananın/maksadın esas olduğu sabittir. Son tahlilde biz deriz ki: Asıl olan, sebep vacip olduktan sonra edanın icra edilmesidir; nüzûrda sebep her hâlükârda sabittir. Ne var ki bedenî ibadetlerde vakit, hükmün sebebi kılındığından, vaktinden önce ifa caiz değildir. Muallak ve şartlı adaklarda ise sebep, şartın gerçekleşmesiyle sabit olur; bu bizim usûlümüze uygundur. Buna mukabil *müḍâf* adak farklıdır; vasiyet ise aslında bir ibadet değil, mülkiyet devridir; bu sebeple söz konusu meseleye dâhil değildir.

Bu bölümün amacı, itikâf nezrinin geçerliliğini, bunun yerine getirilme ve kaza edilme biçimini açıklamak; ayrıca itikâf nezri ile oruç nezri arasındaki farkı ortaya koymaktır. Burada her iki nezirde de sürelerin belirli veya belirsiz kılınması, sürelerin lafzen kullanılış şekilleri, bunların yemin ve kira akdinde kullanılan süre kavramlarıyla karşılaştırılması; topluluk ifadesiyle ferdî ifadeler arasındaki farkların sonuçları; şart ile şartın düşmesini engelleyen mâniler arasındaki ayrımlar; genel olarak bir ibadet mahiyetine sahip olanlarla aslında ibadet olmayanların itikâf açısından hükmü; beyanın açıklayıcı veya değiştirici olması; bağlantı şartı; fiilin kesin veya muallak şekilde

belirlenmesinin sebep oluşu; belirli bir zamana bağlı nezirde sırf niyet ile başka bir vacibin niyeti arasındaki fark gibi meseleler incelenmektedir.

İtikâf nezrinin sıhhatine dair açıklamaya, müellif şu örnekle işaret etmiştir: "Bir kimse, 'Allah için üzerime vacip olsun ki bir ay itikâfa gireceğim' dese, fakat bu ayı belirlemese, nezri geçerli olur." Zira itikâf özünde sadece mescitte bulunmaktır ve bu hal kendi başına ibadet sayılmaz. Ancak namaz veya oruç ile kıyas edilerek, itikâf nezri de onlar gibi kabul edilir. Buradaki kıyas, hüküm açısından tam bir analoji olmayıp, ibadet maksadını taşıması bakımından namaza benzetme şeklindedir.

İtikâfın meşru kılınışındaki maksat, temelde bir namazdan diğerine hazırlanmak, yani namazı bekleme hâlidir. Bu sebeple itikâf, mahiyet itibariyle namaza benzetilmiştir. Nitekim Buhârî'nin Enes radıyallahu anh'tan rivayet ettiği hadiste şöyle denilmiştir: "Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm yatsı namazını gece yarısına kadar geciktirdi; sonra namazı kıldı ve, 'İnsanlar namazlarını kıldılar, sonra uyudular. Fakat siz, onu beklediğiniz müddetçe namazda sayıldınız.' dedi."

Diğer taraftan, itikâfın sıhhat şartı olan oruç yönünden de hüküm temellendirilmiştir. Ebû Dâvûd'un Âişe radıyallahu anhâ'dan rivayet ettiği hadiste onun şöyle dediği nakledilmiştir: "Sünnet olan şudur ki, itikâfa giren kimse hasta ziyaretine gitmez, cenazeye katılmaz, eşiyle cinsî münasebette bulunmaz, zarurî ihtiyaç dışında dışarı çıkmaz. İtikâf oruçsuz olmaz ve cherkesin toplandığı mescidde olmaksızın itikâf olmaz." Buradaki "sünnet" ifadesi, usûl ilminde bilindiği üzere Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm'a nisbet hükmünde olup merfû kabul edilir.

Dolayısıyla itikâfın gayesi namaz, sıhhat şartı ise oruçtur. Bu bağlamda, klasik belâgat terminolojisiyle ifade edilecek olursa, "lef ve neşr-i müretteb" söz konusudur: maksat olmadan itikâfın ruhu kaybolur, şart olmadan da varlığı mümkün olmaz. Şu hâlde, itikâfı yerine getirmek aslında hem namaz hem de oruca taalluk eden bir yükümlülüğü yerine getirmek gibidir. Bununla kastedilen, itikâfın bu iki ibadete kıyasla aynı şekilde sahih kabul edilmesi değildir; aksi hâlde itikâf, sadece oruçla kıyas yoluyla sabit olurdu. Buradaki ilişki, doğrudan kıyasın sıhhati değil, maksat ve şart yönünden namaz ve oruçla aynı bağlama yerleştirilmesidir.

Zira oruçta fidyenin meşruiyeti, kıyasa dayalı olmayıp nass ile sabit kılınmıştır. Çünkü oruç ile fidye arasında ne şekil ne de mâna bakımından bir benzerlik kurulamaz.

Usûl ilminde bilindiği üzere, nass ile kıyastan ayrılan bir hüküm üzerine kıyas yapılamaz. Bununla birlikte, itikâf nezrinde de fidyenin sabit olduğu kabul edilmiştir. Nitekim bir kimse itikâfı nezreder, ancak ifa etmeden ölürse, onun adına fidye verilmesi gerekir. Ḫulâṣa'da şöyle denilmiştir: "Kişi vasiyet etmelidir; her gün için yarım sâ' buğday fakirlere yedirilmelidir."

Bunun mânası şudur: Oruçta fidyeye dair nassın vârid oluşu, itikâfta da aynı şekilde vârid olmuş gibidir. Zira itikâf, fidyesiz düşünülemez. Böylece oruç, itikâfın vücûb sebebinde tâbi, cevazında ise metbû olmuş olur. Bu da her şart ile meşrut arasındaki ilişkinin tabiatıdır; tıpkı namazın sıhhatinin abdeste bağlı olması gibi.

Müellif, önce itikâf nezrinin sahih olduğunu ortaya koyduktan sonra, onun fer'î hükümlerine geçmiştir. Şöyle demiştir: "Eğer bir kimse, 'Üzerime vacip olsun ki bir ay itikâfa gireceğim yahut oruç tutacağım' dese, bu ay, sözü geçen ayı takip eden ilk ay ile belirlenmiş sayılmaz." Bunun gerekçesi ise iki noktaya dayandırılmıştır:

Birincisi: Nezrin "belirsiz" (nekire) lafızla yapılmış olmasıdır. Zira belirsiz lafız, her bir ferde şâmildir; fakat belirli olanı (marife) kapsamaz. Dolayısıyla belirli bir şeyin tayin edilmiş sayılması ancak ayrıca bir delile dayanır. Bu da, köle azadına dair nezre örneğinde olduğu gibi, tayini bizzat nezredenin iradesine bırakılmıştır.

İkincisi: "Bir ay" ifadesinin zikredilmesi, belirli bir zaman dilimi tayin etmekten ziyade, serbest bırakılmış lafzın öngördüğü asgari süreyi aşmak için bir takdir ifade etmektedir. Buna delil şudur: Eğer "bir ay" kaydı ya da herhangi bir müddet tayini zikredilmemiş olsaydı, itikâf veya orucun süresi sadece bir günle sınırlı kalırdı. Buradaki "eğer bu kayıt olmasaydı, müddet bir gün olurdu" cümlesi, müstakil bir haber değil, aslında gerekçe bildirici bir açıklamadır. Bu üslup, Allah Teâlâ'nın "Nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis daima kötülüğü emreder" (Yûsuf, 53) buyruğundaki gibi, gerekçe yönünden kullanılan istinâf cümlesine benzer.

Ancak bu yorum, ancak şu durumda geçerli olurdu: Eğer her bir müddet, zikredilmeksizin önceki lafız tarafından kapsanamaz olsaydı. Oysa durum böyle değildir. Meselâ, "Allah için üzerime vacip olsun ki bu ay itikâfa gireceğim" dese, bu ay kendiliğinden tayin edilmiş olur. Tıpkı "Receb ayında" dese tayinin gerçekleşmesi gibi. Hâlbuki eğer böyle bir ay zikretmese, itikâfın süresi yalnızca bir gün olurdu.

Bana göre ikinci delilin her iki kısımda da ortaya koyduğu tafsil, özellikle nekire (belirsiz) ifadeye mahsustur. Bunu daha önce asılda (vr. 27/a) işaret etmiştik. Buradaki gaye, nekirenin iki kullanım türü arasındaki farkı ortaya koymaktır. Yani mutlak olarak zikredildiğinde ancak en kısa müddeti kapsayanlar (itikâf ve oruç gibi) ile, aksine mutlak bırakıldığında örfte daha geniş süreye hamledilenler (yemin ve icâre gibi) arasında fark vardır.

Nitekim yemin örneğinde, kişi "Vallahi falanı bir ay konuşmayacağım" dese, bu lafız o kimsenin yeminden sonraki ayını tayin etmiş olur. Aynı şekilde icârede, kişi "Evim bir ay kiradadır" dese, bu söz kira akdinden sonraki ayı belirlemiş olur. Bunun iki sebebi vardır:

Birincisi, "ta'rîf ma'nevî hükmî"dir. Zira sözün akabindeki zamanın belirlenmesine zaruret vardır. Bu da yeminde, hâlî durumda ortaya çıkacak karışıklığı gidermek veya fiilen o hâlin delâletine göre hareket etmek için geçerlidir. İcârede ise, akdi yapanların mevcut ihtiyacı sebebiyle böyledir. Çünkü icâre, aslında mevcut olmayan yahut sürekli tüketilen menfaatlerin satımı hükmünde olduğu için, insanlar buna muhtaç olduklarından kıyasa aykırı olarak cevaz verilmiştir.

İkincisi, icârede zarureten "sıhhat şartı"dır. Zira müddet belirlenmedikçe kira akdi sahih olmaz. Çünkü akid yapan tarafların kastı, sahih bir akid gerçekleştirmektir. Oysa sahihlik müddetin belirlenmesini zorunlu kılar. Demek ki yeminde ve icârede "zaruret-i hâcet" müşterek olarak hüküm doğururken, "zaruret-i sıhhat" sadece icâreye mahsustur.

Belbânî'nin şu sözü de bu bağlamda zikredilmiştir: "Müellifin (Allah ona rahmet etsin) sözlerinden anlaşılan, gerek yemin gerek icârede tayinin hem ihtiyaç, hem de sıhhat sebebiyle gerekli olduğudur. Ancak sıhhatin yemin açısından illet kabul edilmesi hususunda tereddüt vardır; zira burada 'vav' atıf harfi, cem' için değil, mânî-i hulûv manasında kullanılmış olabilir."

İkinci olarak, her iki durumda da "bir ay" kaydının zikredilmesi, müddetten sonrasını kapsam dışı bırakmak içindir. Bu, Hasîrî'nin "te'cîl" diye isimlendirdiği hususdur. Yani burada maksat, bütün müddeti değil, sürenin son noktasını bildirmektir. Bu bakımdan, "eğer bu ay zikredilmese idi" ifadesi, yeminde ve icârede akdin süresiz (müebbed) kalacağı anlamına gelir. Ancak arada şu fark vardır: İcârede bu, akdi fesada

götürür. Genel ilke şudur ki: Bir şey için belirlenen müddet, eğer bu tayin yapılmamış olsaydı o şeyin müebbed olmasına yol açacak idiyse, bu tayin "te'cîl" hükmündedir. Yani tayin, sürenin sonunu belirler ve böylece müddet dışındaki zaman, ebediyetin kapsamından çıkarılmış olur.

Süleymânî şöyle demiştir: "İbadet maksadı (kurbet) değişiklik göstermez." Bu ifade, nezir ile diğerleri arasındaki farka işaret etmektedir. Zira nezri sevk eden saik, bizzat Allah'a yaklaşma niyetidir; bu niyet hâl bakımından da sonuç bakımından da değişmez. Oysa yemin için geçerli olan saik farklıdır.

Bir başka yoruma göre ise, buradaki maksat şudur: Nezrin sahih sayılmasında esas alınan şey, ibadet yönünden taşıdığı aslî değeridir. Bu değer, zamanların değişmesiyle farklılık göstermez. Değişen yalnızca vasfıdır; meselâ bazı zamanlarda oruç tutmak veya itikâfa girmek diğer zamanlara nispetle daha faziletli olabilir. Buna mukabil, icârede durum farklıdır. Zira icârede sürenin belirsizliği, akdin aslını fesada götürür.

Müellif, itikâf ile oruç arasındaki farka şu ifadeyle işaret etmiştir: "İtikâfa giren kimsenin bir ayı ardı ardına geçirmesi, hükmen zorunludur; çünkü zamanı bitişik olup, bu bitişiklik onu gerekli kılar." Yani, itikâfın mahiyeti zamanın kesintisiz akışına bağlıdır; bu ise onun tabii bir sonucudur. Zira nezredilen fiilin vücûbu, nezredenin yüklediği hükme göre şekillenir. Eğer fiilin konusu buna elverişli ise, hüküm o doğrultuda geçerli olur. İtikâf, zamanının gece ve gündüz devamlılığı sebebiyle ard arda olmayı kabul eder ve böylelikle süreklilik içinde sahih olur.

Oruç ise böyle değildir; çünkü orucun yapısı, aralara gecelerin girmesiyle tab'an kesintili olarak belirlenmiştir. Bundan dolayı bir kimse, "Allah için üzerime vacip olsun ki bir ay oruç tutacağım" dese, oruçta iki seçeneği vardır: İsterse günleri peş peşe tutar, tıpkı itikâfta olduğu gibi; isterse aralıklı tutar, nitekim Allah Teâlâ'nın farz kıldığı oruçta da durum böyledir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Ramazan orucunun kazası, av cezası için tutulan oruç veya temettuʿ haccında tutulacak oruç gibi hükümler dışında, peş peşe tutmak şart değildir. Peş peşelik sadece nass ile özellikle belirtildiği yerlerde şart koşulmuştur; meselâ zıhâr kefâreti veya adam öldürme kefâretinde olduğu gibi.

Buna mukabil, Ramazan orucu peş peşe olmakla değil, süreklilik içinde tutulmakla nitelenir. Öyle ki, kişi Ramazan'ın bir gününü özürsüz terk etse, tüm orucu baştan tutması gerekmez. Belirli bir aya bağlı olarak nezredilen oruç da Ramazan orucuna kıyas edilmiştir.

Süleymânî'nin şerhinde şu şekilde zikredilmiştir: "Ancak nezreden, itikâfta peş peşe devam etmeme yahut oruçta günleri aralıklı tutma niyetinde bulunursa durum farklıdır. Fakat kim, bir ay itikâfa girmeyi adadığı halde, yalnız gündüzlerini niyet etmişse, bu niyet geçersiz sayılır; çünkü ayın (şehrin) yalnız gündüzlerle sınırlanması mümkün değildir. Zira bu ya ay isminin bütün yerine yalnız bir parçasına (gündüze) mecazen uygulanması anlamına gelir ya da istisna edatının gizlice takdir edilmesi yoluyla açıklanabilir. Birincisi geçersizdir; çünkü özel bir isim olan 'ay' belirli bir zaman için konulmuş olup, onun bir kısmına indirgenemez. Bir şeyin bir parçası, onun tamamı sayılamaz. Bu husus, daha önce teşehhüd bahsinde açıklandığı üzere, böyledir. Dolayısıyla 'ay' lafzı, sadece gündüzü içine alacak şekilde yorumlanamaz. Niyet de yalnız ihtimale elverişli olan yerde hüküm doğurur."

***

Eğer maksat, ihtimale elverişli olmayan (yalnızca gündüzü kapsayan) bir niyet olsaydı, bu durumda "özel lafız" (ay, şehr) bütünüyle işlevsiz hâle gelirdi. Ancak bu ne hakikat olarak doğrudur, zira böyle bir anlam lafzın gerektirdiği bir sonuç değildir; ne de mecaz olarak doğrudur, çünkü mecaz ancak ihtimale açık olanda geçerli olabilir. Bu hususun tahkiki, daha önce "dördüncü asıl"da açıklanmıştı; Süleymânî ve Belbânî şerhlerinde zikredilen görüşler ise bu bağlamda yerinde değildir.

Aynı şekilde, ikinci ihtimale de gidilemez; yani istisna edatının lafzen zikredilmediği halde zihnen takdir edilmesi de mümkün değildir. Çünkü bu durumda "sina lafzı"nın **(lafzu'l-sinâ)** kaldırılması söz konusu olur. Buradaki ifade, ya istisna edatının bizzat lafzıyla birlikte zikredilmesi, ya da yalnızca müstesnânın zikriyle anlaşılması ihtimalini barındırır. Hâlbuki istisna, mahiyeti gereği tamamen lafzî bir tasarruftur; dolayısıyla ancak lafızla sabit olur, zihnen takdirle sabit olmaz.

Müellifin **(tıpkı sayılar meselesinde olduğu gibi)** sözü de iki farklı manaya ihtimal taşır. Bunların hangisine hamledileceği, iki manaya göre belirlenir. Birincisi, kişi "Allah için üzerime vacip olsun ki otuz gün gündüz, otuz gün de gece itikâfa

gireceğim" dese, fakat bunlardan yalnız birine niyet etse, bu geçerli olmaz. Zira ne lafızlardan birinin düşürülmesi mümkündür ne de istisna lafzı olmaksızın niyetin hüküm doğurması… İkincisi ise, sayıların daha azına hamledilemeyeceği ihtimalidir. Çünkü böyle bir kullanım ne hakikat ne de mecaz olarak doğru kabul edilir. Bunun örneği, Kur'an'da geçen "üç kur'" (el-Bakara, 228) ifadesinde olduğu gibi, lafzın daha azıyla yorumlanamamasıdır.

Bu açıklama, kitabın başında zikredilen temel kurala bağlanmıştır: Şayet bir kimse "Allah için üzerime vacip olsun ki iki gün itikâfa gireceğim" dese, bu sahih olur; ancak sözün akabindeki günlerle sınırlı kalmaz. Bununla birlikte, her iki günü de geceleriyle birlikte itikâfla geçirmek zorundadır. Ebû Yûsuf ise bu hususta farklı bir görüş serdetmiştir. Ona göre ilk gece, vacip olarak değil, sadece müstehap olarak itikâfa dâhil olur; orta geceyi ise katmamıştır. Bir başka rivayete göre ise hem ilk gece hem de ikinci geceyi dâhil etmiştir.

Bu ihtilâfın sebebi şudur: Vücûb, nezredilen lafza bağlıdır. "Gün" kavramı hakikat itibariyle gündüz vaktini ifade eder, karşısındaki geceyi kapsamaz. Ancak bu kapsamanın delile dayandığı haller vardır. Delil de sadece üç gün ve daha fazlasında söz konusudur. Nitekim Allah Teâlâ, "Senin için alâmet insanlara üç gün ancak işaretle konuşmandır." (Âl-i İmrân, 41) buyurmuştur.

Bunun zıddı da Kur'an'daki şu ifadede görülür: "Üç gece boyunca hiç konuşma" (Meryem, 10). Denildi ki: Buradaki örfte hem tesniye (ikileme) hem de cemi' (çoğul) lafzı müşterek anlam taşır; çünkü her ikisinde de gündüz ile gecenin birlikte anılması söz konusudur. Daha önce zikredildiği üzere, Arapların "İki gündür görmedim" sözünden maksadı, o iki günün geceleriyle birlikte olmasıdır; "iki gecedir" demeleri de, o gecelerin gündüzleriyle beraber anlaşılmasıdır.

Ancak kişi, "iki gün" ifadesiyle yalnızca gündüz vakitlerini kastederse, bu durumda iki gece kesinlikle dâhil edilmez. Çünkü o, lafzın hakiki anlamını kastetmiş olur. Hele ki bu niyet, süreklilik arz eden bir fiille birlikte zikredilmişse, bu anlam daha da belirginleşir. Aynı şekilde, bir kimse "iki gece itikâfa girmeyi adadım" dese, bu nezir sahihtir. Fakat Ebû Yûsuf'a göre sahih değildir; zira itikâfın şartı olan oruç gündüzle ilgilidir, gece tek başına ibadet konusu olamaz. Bu tıpkı, abdestli olmaksızın namaz adamanın sahih olmaması gibidir.

Bununla birlikte, iki geceye dair nezrin sahih kabul edilmesi hâlinde, beraberindeki gündüzlerle birlikte yerine getirilmesi gerekir. Zira her bir gün, kendi karşılığı olan geceyi; her bir gece de kendi karşılığı olan gündüzü içerir. Bu kapsama, mecaz yoluyla değil, doğrudan örfün gereği olarak ulaşılır. Eğer mecaz yoluyla yorum yapılmış olsaydı, aynı anda hem hakikatin hem mecazın birlikte kullanılması gerekirdi ki, bu da dil açısından tutarsız olurdu. Ayrıca, tesniye (ikileme) kullanımı burada "mutlak zaman" anlamına gelmez; aksine, örfte onunla beraber kabul edilen süreye işaret eder. Bu sebeple, gündüz ile gecenin birbirini takip ederek birlikte anlaşılması, mecaz yoluyla değil, "istitbâ'" (örfî olarak kendiliğinden beraberlik kabulü) yoluyla gerçekleşir. Nitekim daha önce nezir ile yemin bahsinde de buna işaret edilmişti.

İşte müellif de bu inceliğe işaret ederek, "yanındaki zamanın beraberliği, kendisinden sonra zikredilmesine kâfidir" demiştir.

Yani burada kasdedilen, birlikte bulunma anlamını taşıyan bir lafzın zikredilmesiyle, onunla zorunlu olarak beraber gelen unsuru ayrıca belirtmeye gerek kalmamasıdır. Bu, tesniye (ikileme) kullanımında görüldüğü gibi, birbirini takip eden zaman birimlerinin örfen birlikte anlaşılmasıdır. Arapların, "Kefeytuhu emrehû – onun işini üstlendim ve tamamladım, böylece başkasına ihtiyaç bırakmadım" veya "Kefâke'ş-şey' fekteteytu bih – şu şey sana yetti, ben de onunla yetindim" sözlerinde olduğu gibi… Her iki anlam da *es-Sıhâh*'ta zikredilmiştir.

Yine aynı eserde, "Recavtu mukâfi'ek – senin kifâyetini (yetkin olmanı) umdum" denildiği aktarılır. Buradan hareketle ben derim ki: Buradaki *kifâ'* kelimesi, "mukâfât" (karşılık, kifayet) anlamında bir mastar olabilir. Nitekim *es-Sıhâh*'ta da bu kullanıma işaret edilmiştir. Dolayısıyla bu kelime, "kefâ" fiilinden türemiş olup, zikredilen iki anlamdan birini karşılayacak şekilde meçhule hamledilebilir. Zira bilindiği üzere, her müteaddî (geçişli) fiilden türeyen mastar, meçhul olarak ele alındığında, kendi mutâva'ası (geçişsiz formu) anlamına gelir. Tıpkı kırma (kesr) ile kırılma (inkisâr)'ın özde tek bir hadise olması gibi…

Dolayısıyla *kifâ'*, bu anlamda doğrudan "iktifâ" ve "istiğnâ" ile aynı şeydir. Bununla birlikte, *kifâ'* kelimesi "mukâfât" (karşılık) manasında da anlaşılabilir; yani iki tarafın da birbirinden müstağni oluşu, karşılıklı bir kifayet ve istiğnâ hâlidir. Sanki şöyle denilmiş gibidir: "Gündüz ile geceden oluşan her bir topluluk, kendisinden sonra geleni gereksiz kılar ve onun yerine geçer." Muhtemelen, burada *iktifâ* kelimesi yerine *kifâ'*ın

tercih edilmesinin sebebi de budur. Zira biraz sonra gelecek ifadede "(**iktifâ**) bi-zâti'ş-şarti ʿani'l-ciheti (ʿ**âdeten**)" denilecektir. Buradaki (ʿ**âdeten**) ifadesinin, yine *kifâʾ* kelimesine taalluk etmesi mümkündür.

Yani, cemʿ lafzının zikriyle ondan sonra geleni ayrıca zikretmeye ihtiyaç bırakmamak, hem Kur'ânî üslupta hem de örfî dilde sabit olan bir durumdur. Daha önce geçtiği üzere, bu, lafzın kendiliğinden tâbî olanı beraberinde getirmesi şeklinde anlaşılır. Dolayısıyla Belbânî'nin ileri sürdüğü gibi, *kifâʾ* kelimesini "nazîr" yahut "müsâvî" anlamında yorumlamaya gerek yoktur; burada bu iki mananın kastedilmesi de doğru değildir. Muhtemelen asıl metin "iktifâ" idi, fakat nâsih (müstensih) tarafından sehven değiştirilmiştir. **(لا لفظا)** ifadesi de "ʿâdatan" sözüne atıf durumundadır; yani cemʿ lafzının, kendisine tâbî olanı hatırlatması ve onun yerine geçmesi örfî bir durumdur, yoksa gün lafzının lafzen geceyi içermesi yahut gecenin lafzen gündüzü kapsaması değildir. Bu bakımdan iki günün iki geceyi de kapsaması, yalnız gündüz veya yalnız gecenin "ay" lafzına dâhil olması gibi düşünülemez. Böyle bir niyet, "özel isim" olan lafzı ortadan kaldırma tehlikesi doğuracağından sahih olmaz. Burada gündüzün geceye bağlı oluşu, tamamen örfe dayalı bir bağlılıktır.

"**Karanlığa niyet etmek sahihtir**"; yani kişi yalnızca gecenin karanlığına niyet etmişse bu geçerlidir, çünkü bu, lafzın hakiki anlamına uygundur. Bunun dışındaki niyetler ise geçerli değildir. "**Hiçbir şey vacip olmaz**"; yani böyle bir durumda itikâf yükümlülüğü doğmaz. "**Tıpkı tekil örnekte olduğu gibi**"; yani bir kimse yalnızca bir geceyi itikâf için nezretse, bundan bir zorunluluk doğmaz. Bunun sebebi şudur: "**Oruç bulunmadığından**", çünkü tek başına gece, şerʿan oruç vakti değildir. "**Oruç bir şarttır**"; mutlak anlamda şart olduğundan, şartın yokluğu meşrûtun da yokluğunu gerektirir.

"**Muhammed'in görüşünün aksine**"; çünkü o, nafile itikâfta orucu şart görmemiştir. Nitekim *el-Hidâye*'de geçtiği üzere, onun sahih kabul ettiği rivayette vacip itikâf için oruç şarttır. Hasan'ın rivayetinde ise, nafile itikâf için de şart koşulmuştur. Bu durumda en az itikâf bir gündür. Fakat *el-Asl*'da nakledilen görüşünde, Muhammed'e göre en az itikâf bir saattir; bu da gün ve oruç olmaksızın mümkündür.

Önceki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, kişi "bir gece" diyerek nezrettiğinde onunla birlikte gündüzünü de kastetmişse, bu sahih değildir; çünkü ne lafzın delâleti vardır ne de cemʿ yoluyla tabiiyyet mümkündür. Bu, Karkhî'nin

görüşüdür. Ancak İbn Semâa'nın Ebû Yûsuf'tan rivayetine göre bu sahih kabul edilir. Çünkü "gece" kelimesi, tıpkı "gün" gibi, mutlak zaman anlamında da kullanılabilir.

Nitekim sahih bir hadiste rivayet edildiğine göre, Ömer radıyallahu anh, "Ey Allah'ın Resûlü! Mescid-i Harâm'da bir gece itikâfa girmeyi nezrettim" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "Nezrini yerine getir" buyurdu. Burada geçen "gece" ifadesiyle aslında gündüzü de kapsayan bütünlük kastedilmiştir. Buna delil olarak, aynı hadisin bazı rivayet yollarında "Bir gün itikâfa girmeyi nezrettim" şeklinde nakledilmiş olması gösterilmektedir.

Şu da bilinmektedir ki, bir kimse otuz gün veya otuz gece itikâfa girmeyi nezrederse, bunu peş peşe yapmakla yükümlü olur; hattâ burada tabilik daha güçlüdür. Çünkü "cem'" lafzı, hakikatte sürekliliği ifade eder. Bununla birlikte, "otuz gün" ifadesinde sadece gündüzleri kastetmek geçerlidir; ancak "bir ay" lafzında böyle değildir. Dolayısıyla bu durumda kişi isterse otuz günü ardı ardına geçirir, isterse aralıklı olarak tutar. Çünkü aralara oruç vakti olmayan geceler girmektedir. Bu yönüyle, ay nezrinden farklı olarak oruca benzer.

Aynı şekilde, "otuz gece" nezreden kimsenin yalnızca karanlığa niyet etmesi de sahih sayılır; fakat bu durumda üzerine herhangi bir yükümlülük terettüp etmez.

(Böylece), bir kimse "Allah için üzerime vacip olsun ki bir gün itikâfa gireceğim" dese, nezri sahihtir; **(çünkü orucun gerçekleşeceği bir vakit vardır).** Ayrıca günün şer'î başlangıcı fecrdir. Bu sebeple kişi, fecrden önce **(cemaate katılınan bir mescide)** —ister câmi-i kebîr olup beş vakit cemaatle namaz kılınsın, isterse sadece bir vaktin namazı cemaatle eda edilsin— girer. Müellif burada ifadesini mutlak bırakmıştır ki, bu iki rivayeti de kapsasın. Kişi içeride kalır **(ta ki güneş batıncaya kadar),** çünkü gün ancak güneşin batmasıyla tamamlanır. **(Ancak tuvalet ihtiyacı için çıkabilir),** yani idrar, dışkılama veya hadesten tahâret gibi zarurî durumlarda çıkmasına ruhsat vardır. Fakat ihtiyacını gidermesi biter bitmez tekrar itikâfa dönmesi gerekir.

Çünkü zaruret sebebiyle caiz kılınan bir çıkış, ancak zaruret miktarıyla sınırlıdır. **(Veya cuma namazı için çıkar),** yani güneş zevâle erdiğinde, sadece namazı kılacak kadar bir süre için dışarı çıkmasına ruhsat vardır. **(Ve onunla birlikte sekiz rekât sünnet kılacak kadar),** yani dört rekât farzdan önce, dört rekât da sonra. Bazı rivayetlerde ise, mescide girişte tahiyyetü'l-mescid ile birlikte altı rekât farzdan önce,

altı rekât da sonrasında kılınacağı belirtilmiştir; fakat bu hususta farklı görüşler vardır. İmâm'ın *el-Mücerred*'deki görüşüne göre, sadece farzı kılacak kadar bir süre çıkmasına izin verilir. Ancak zahir görüş şudur: Cuma'nın sünnetleri onun tâbîleri (tamamlayıcıları) mesabesindedir; dolayısıyla asla verilen izin, tâbîye de şâmildir.

Usûlde kabul edilen fer'î bir kaideye göre, istisna kabilinden olan durumlarda, mescitte yapılması mümkün olmayan fakat şer'an yapılması zorunlu olan (cuma namazı gibi) yahut tabiat gereği yapılması kaçınılmaz olan (tuvalet ihtiyacı gibi) fiiller, itikâfın dışına çıkma ruhsatına dâhildir.

Zira bu çıkışlar, ya şer'an ya da tabiat bakımından zarurîdir. Tabiat yönünden zaruret zaten açıktır. Şer'an zaruret oluşunun sebebi ise şudur: Eğer bu çıkışlara izin verilmemiş olsaydı, bunların terki günah olurdu; bu durumda da, sırf Allah'a yakınlık elde etmek için meşru kılınan itikâf, kendi gayesine aykırı bir duruma dönüşürdü. Buna karşılık, yemek, içmek, uyumak ve mal getirmeden alışveriş yapmak gibi mescitte yapılması mümkün olan işler itikâfın içinde yapılabilir. Keza hastayı ziyaret etmek veya cenaze uğurlamak gibi gerçekleşmesi kesin olmayan işler de itikâfın dışına çıkma gerekçesi değildir.

Bununla birlikte, kişi mescitte bu ruhsat sınırının ötesinde kalmaya devam ederse, itikâfı bozulmaz; çünkü zaten mescid itikâfın mahallidir. Ancak böyle bir davranış hoş karşılanmaz; zira kişi itikâfı belirli bir mekânda yapmayı üstlenmiş, bunu da zaruret olmaksızın başka bir yerde sürdürmüş olur.

Şayet kişi, "Allah için üzerime vacip olsun ki Ramazan'da itikâfa gireceğim" dese, sonra Ramazan'ı oruçlu olarak itikâfta geçirse **(veya kazasını itikâfla birlikte yerine getirse),** bu her iki durumda da nezri geçerli olur. Çünkü Ramazan orucu, itikâfın dışında da zaten başlı başına farzdır. Çünkü edası, doğrudan farzı yerine getirmektir; kazası ise edanın yerini tutar, bu yüzden onunla eşdeğer kabul edilir. Dolayısıyla burada nezrin şartı olan oruç, itikâfın sebebi olan "ayrı bir niyet"ten bağımsız olarak, kendi zatıyla yeterli görülmüştür. Yani: **(Sadece orucun varlığıyla yetinilmiş, ayrıca itikâfa mahsus bir niyet aranmıştır).**

Daha önce altıncı asılda geçtiği üzere: Şartın mahiyeti, nasıl olursa olsun sırf varlığıyla yeterli görülmesidir. Dolayısıyla aranan özel niyet olmasa bile şartın gerçekleşmiş olması yeterlidir; tıpkı taharette olduğu gibi. **(Namazda secde âyetini**

okuyan) kimse, tilâvet secdesini, **(namaz için)** hemen o anda yapar; üç âyet okuduktan sonra değil. Ancak sûre sonunda olursa, ayrıca bir secdeye gerek kalmaz ve ayrıca **(tilâvet niyetine)** de ihtiyaç yoktur. Sadece bu "hemen yapma" hâli kesilirse, çoğunluk ulemaya göre tilâvet secdesi düşer.

Bunun bir benzeri de şudur: **(Mekke'ye giren)** bir kimse, mikâtı ihramsız geçse, sonra aynı yıl içinde geri dönüp **(ihrama girse)**, bu ihram, ister nezre bağlı olsun ister farz olan hac için olsun, yeterli olur; mikâtı ihramsız geçmesinden dolayı ayrıca bir ihram gerekmez.

Burada bir tartışma vardır; çünkü **(okuyana secde vacip olması)** ve **(mikâtı ihramsız geçen kimsenin ihrama girmesi)** hükmü, bizzat maksut bir hükümdür; şart değil. Nitekim bu, itikâfta oruç tutma hükmüne benzer. Dolayısıyla bunlarla, "şartın kendisiyle yetinmek" kaidesine örnek verilmesi tam bir temsil değildir. Bunun yerine, bizim de yaptığımız gibi tahâret ile örneklendirmek daha uygundur.

Şöyle de denilebilir: Burada kastedilen "şart" aslında **(zikredilen şey)**dir, yani lafzen belirtilmiş olan, yoksa şer'î şart değildir. Bu temsilin amacı, iktifâ kaidesinin kapsamının genişletilmesine ve maksadın gerçekleştiği her durumda bu kaidenin uygulanabileceğine işaret etmektir. Zira tilâvet secdesinin vacip kılınmasındaki maksat, Allah Teâlâ'yı yüceltmek ve kibirlenenlere muhalefet etmektir. Bu maksat, namaz secdesiyle zaten yerine gelmiştir. Aynı şekilde, mikâtı ihramsız geçene ihramı vacip kılmaktaki maksat da Allah'ın haremine tazimi sağlamaktır. Bu da farz hac ihramıyla gerçekleşmiş olur.

Bu kaidenin sadece "şart" ile sınırlı olmadığını gösteren delil ise Süleymânî şerhinde zikredilen şu ifadedir: "Vacip, nezredenin yüklediği şekilde vacip olur. O kimse itikâfı Ramazan orucuyla vacip kılmıştır; dolayısıyla ayrıca başka bir oruç gerekmez." İşte bu sebeple, **(zamanın şerefini elde etmek)**, kasdî bir oruç faziletini elde etmekten daha üstün kabul edilmiştir.

Nitekim bir kimse, "Allah için üzerime vacip olsun ki Mekke'ye kadar yürüyeceğim" dese ve bunu farz hac için yürüyerek gerçekleştirse, bu yeterli olur; her ne kadar şart kılınmamış olsa da. İşte bu incelik, metinde geçen örnekten daha kapsamlıdır.

(Ve) eğer itikâfta iken oruçlu halde bir gün bozarsa, **(nezre yeniden başlar)** yani nezredilen itikâf bozulmuş olur. Ancak bu, (Ramazan'ın kazasını nezrederek yaptığı itikâfta,) yani Ramazan orucunu kaza ederken itikâfta bulunursa geçerlidir. (Eda halinde değil). Müellif, "nezri yeniden başlatır" ifadesini özellikle kullanmış, "mutlak surette yeniden başlatır" dememiştir. Çünkü Ramazan'ın kazasının aralıklı tutulması caizdir; bu, Ramazan'ın kazası bakımından geçerli olsa da, itikâfın kazasında geçerli değildir.

Züfer rahimehullāh'a göre ise yeniden başlatması gerekmez; çünkü o, Ramazan orucunun yerine geçmektedir. Biz deriz ki: Kaza durumunda yeniden başlamasının gerekçesi, (itikâf nezrinde bağlayıcı olan sürekliliği korumaktır). Buna karşılık eda halinde yeniden başlatmasının gerek görülmemesi ise, (belirlenen zamanı korumak) içindir. Çünkü eğer yeniden başlatma vacip olsaydı, bu durumda itikâfın bir kısmı Ramazan dışına sarkardı. Oysa nezreden, itikâfını özellikle Ramazan ayına bağlamıştır. Vacip olan ise, nezredenin yüklediği şekilde vacip olur.

Şu söylenemez: "İtikâfta hem sürekliliği hem de belirlenen vakti bir arada üstlenmiştir, o hâlde ikisine de riayet etmek gerekir."

Biz iki yönden cevap veriyoruz. Birincisi. Vaktin belirlenmiş olması, süreklilik vasfını düşürür; çünkü belirli vakitte süreklilik vasfı geçersizdir. Buna karşılık, o vakit kaçırıldığında belirlenmişlikten çıkıp belirsiz hâle dönüşür. İkincisi Ramazan günleriyle kayıtlı olması, fakat "peş peşe" değil de "bitişik günler" olarak zikredilmesi, sürekliliğin şart koşulmasını engeller. Çünkü açık ifade, dolaylı delâletten daha kuvvetlidir. Bu durumda, gündüzün belirlenmesine niyet edilmesi gibidir; zira böyle olunca kişi, orucu aralıklı veya ard arda tutmakta muhayyer olur.

(**Ve eğer nezrettiği Ramazan'da itikâfa girmemişse**) ve orucunu tutmuşsa, (**itikâf ondan düşmez**). (**Sahih görüşe göre**). Ebû Yûsuf rahimehullah'tan, aynı şekilde Hasan ve Züfer radıyallahu anhümâ'dan nakledilen görüşe göre, itikâf düşer; çünkü itikâf için belirlediği oruç kaçmıştır. Bu durumda ne başka bir oruç söz konusudur, ne de oruçsuz itikâf mümkündür.

Bize göre ise, nezrin bir etkisi vardır; o da itikâfın şartı olan "kasdî orucu" vacip kılmasıdır. Ancak bu oruç, Allah Teâlâ tarafından zaten Ramazan'da farz

kılındığından, Ramazan'ın belirlenmesi, itikâf için ayrıca bir orucu imkânsız kılar. Tıpkı suyun yokluğunun abdeste engel olması gibi.

Engel ortadan kalktığında, şart da yeniden işler hâle gelir; tıpkı abdestte olduğu gibi. Onlar, "Ramazan'ın belirlenmesi şart içindir; şart ortadan kalkınca meşrût da ortadan kalkar" demişlerdir. Buna cevaben şöyle denilmiştir: Ramazan orucu şart değildir; nitekim müellif, **(o anda)** yani Ramazan orucunun, **(şartın engeli)** olduğunu söylemiştir. Burada kastedilen şart, itikâf için gerekli olan "kasdî oruç"tur; Ramazan orucu ile bu oruç çakışmakta, fakat ilahî farz oluşu sebebiyle Ramazan orucu tercih edilmektedir. Bu yüzden Ramazan orucu, onların iddia ettiği gibi **(şart değil),** aksine şartın gerçekleşmesine engel teşkil etmektedir. Zira şer'an şart olan, mutlak oruçtur; bunu belirli bir zamana bağlamak kulun tasarrufuna bırakılmış değildir. Nitekim öğle vakti veya kefâret günleri de böyledir.

Fuṣûlü'l-bedâ'i''de şöyle geçer: "Sahih olan görüşe göre, vacip itikâf (nafile değil) kasdî orucu şart kılar. Onu nezretmek, itikâf orucunu da yükümlü kılar." Fakat bu yükümlülük, icra aşamasında daha güçlü bir sebep ortaya çıktığında düşebilir. Bu da ya vaktin fazileti ya da farz oruca bitişik olma faziletidir. Çünkü bu iki fazilet, kişinin kendi iradesiyle başka bir oruç tutmasını engellemiş ve eksikliği telafi etmiştir. Ancak kişi, bu imkânı kaçırır ve benzerini yerine getirmeye de güç yetiremezse, o artık geri dönülemez bir kayıp olur; tıpkı haccın vaktinin daralması veya mislinin bulunamaması sebebiyle gasp edilen malın değerle tazmin edilmesi gibi. Bu durumda, nezrin mutlak olarak yerine getirilmesi gerekir. Buna karşılık, oruç da kaçırılmış olsaydı, o zaman mesele farklı olurdu; çünkü burada asıl gaye ile bağlantılı olan "bitişiklik fazileti" yine de baki kalırdı. Bu durumda yerine geçen şey, aslı gibidir.

Şayet bu, şart değil de şartın önündeki bir engel kabul edilirse, engel ortadan kalktığında şart yeniden işler hâle gelir ve kişi, **(itikâfı oruçlu olarak yerine getirir);** yani kasdî oruçla. Bu da, **(asılı korumak için)** böyledir. Buradaki asıl, nezredilen itikâftır; ona tâbi olan şart ise oruçtur. Çünkü tâbi olanın (Ramazan orucunun) geçersizliğinden dolayı asıl olan itikâfı iptal etmektense, aslı korumak ve şartı yükümlü kılmak daha uygundur.

Buna benzer şekilde: **(Oruçsuz olarak itikâfa girmeyi veya çıplak halde namaz kılmayı nezrederse)**, itikâf ve namaz şartları (oruç ve elbise) olmaksızın sahih

olmadığından, nezri yine de sahih kabul edilir. Burada asıl korunmuş, şartın yokluğuyla asıl iptal edilmemiştir.

(Buna karşılık), kişi **(abdestsiz namaz kılmayı nezrederse)**, bu nezir sahih olmaz**. (Sahih olan görüşe göre)** —ki bu, Muhammed ve Züfer'in görüşüdür—, zira *el-Hidâye* sahibi "et-Tecnîs"te şöyle demiştir: "Fetva, Muhammed'in görüşü üzeredir." Sebep şudur: **(Burada Allah'a yaklaşma yönü hiç bulunmamaktadır)**; çünkü hiçbir dönemde, abdestsiz namazı caiz gören bir kimse olmamıştır. Oysa "oruçsuz itikâf" için orucu şart koşmayanların bulunduğu kabul edilmiştir. Aynı şekilde, elbisesiz namaz da, temiz bir elbisenin bulunmaması hâlinde meşru görülmüştür.

Ebû Yûsuf'a göre ise, böyle bir durumda kişi mutlaka abdestle namaz kılmak zorundadır; çünkü sözünün sonu, başta yüklediğini iptal etmeye dönüşmektedir; bu da geçerli değildir.

Ayrıca, **(Ramazan'daki itikâfın kazası, sonraki Ramazan'da itikâf ile yerine getirilemez)**; kişi böyle niyet etse bile. Züfer'in görüşü bu konuda farklıdır. Bizim delilimiz şudur: Çünkü kazanın sebebi, nezrin ifasıdır; ikinci Ramazan orucunun sebebi ise o ayın kendisidir. Bu ikisi farklı sebeplere dayandığından, birbirinin yerine geçmezler. **(Zira farklı sebeplerde iç içe geçme durumu [tedahül] söz konusu değildir).**

Nitekim bir kimse Recep ayında itikâfa girmeyi nezretse, fakat yerine getirmese ve sonra Ramazan'da kaza etmeye kalksa, bu geçerli olmaz. Çünkü farklı vakitlerde tecâvüz ve iç içelik söz konusu değildir. **(Tıpkı ihramsız olarak harem bölgesine giren kimsenin), (ertesi yılın farz haccı için ihrama girmesi)** gibi; bu da caiz değildir, çünkü vakit farklıdır. Burada, sebep farklılığına da kıyas edilmiştir; zira mikâtı ihramsız geçmek genel anlamda ihramı gerektirir, fakat bu sadece aynı yıl içinde geçerlidir. Gelecek yıl henüz mevcut değildir, var olanla çakışmaz. Dolayısıyla o yıl içinde hangi sebeple olursa olsun ihrama girmek, o yükümlülüğü karşılar; çünkü bu, müphem olan vacibin tayini gibidir. Fakat başka bir yılda böyle değildir; çünkü vakit farklılığından dolayı sebep de değişmiş olur.

Fusûlu'l-Bedâyi'de şöyle denilmiştir: Bizim tercih ettiğimiz görüş, dört görüş arasında en ihtiyatlı olanıdır. Yani kazayı, eda sebebiyle kasdî oruçla vacip kılmak, onu sadece "kaçırma"ya bağlamaktan daha ihtiyatlıdır. Zira o, kaçırma sebebiyle de vacip

olur; tıpkı hastalık sebebiyle itikâfa giremeyen, fakat oruç tutabilen kimse (örneğin ishal olan kişi) gibi. Bu görüş, Züfer'in dediği gibi başka bir Ramazan'a havale etmeye yahut Hasan ve Züfer'in bir görüşünde olduğu gibi tamamen iptal etmeye kıyasla daha sağlamdır. Çünkü vakitle veya asıl gaye ile bağlantıdan doğan üstünlük (fazilet), düşme veya kaybolma ihtimalini taşıdığında, **(o zaman kasdî oruçta mevcut olan eksikliğin ruhsat yönü de bu düşmeye ihtimal taşır)**. Böyle olunca, yeniden kemale dönüş daha evlâdır.

Buradaki evlâlık sebepleri üçtür: Birincisi, fazladan bir şey değil, ruhsattaki eksiklikten kaynaklanan bir nakısın giderilmesidir. İkincisi, vacip olduğu sabit olanı düşürmek veya iptal etmek değil, vacibi yerine getirmekte bir gayret ve kemale erdirmedir. Üçüncüsü, faziletin düşmesinin sebebi, yalnızca ölüm sebebiyle vakti kaçırma korkusudur. Oysa nezrin konusu, eksikliğin giderilmesi ve kemale dönüşle alakalıdır.

(Eğer "Allah için üzerime vacip olsun ki bir ay oruç tutacağım, hem de peş peşe" derse), bunu mutlaka peş peşe tutmakla yükümlü olur; tâ ki **(oruç bozmayla baştan başlasın),** yani o ay içinde bir gün orucunu bozarsa yeniden başlaması gerekir. Bu da, onun yükümlendiği vasıf olan **(sürekliliği yerine getirmek)** içindir.

Ancak eğer nezreden kişi bu ayı **(belirli bir ay, mesela Receb)** olarak kastederse, bu da geçerlidir. Çünkü belirsiz ifade belirli bir şeye tahsis edilebilir. Fakat bu durumda süreklilik vasfı bağlayıcı olmaz; iki sebepten dolayı:

Birincisi: **(Belirlenmişi yeniden tanımlamaktan sakınmak)** gerekir. Zira böyle bir kayıt, zaten belirli olanı bir daha tanımlamak olurdu ki, bu da "mevcudu yeniden elde etmeye çalışmak" anlamına gelir ve imkânsızdır. İşte bu sebeple, "mevcut olan için vasıf lüzumsuzdur, fakat geçmiş olan için geçerlidir" kaidesi burada işler.

İkincisi: **(Daha büyük bir kayba yol açmaktan sakınmak).** Çünkü eğer süreklilik vasfı, belirlenmiş ay için bağlayıcı kılınsaydı, bu durumda oruçlunun bir günü bozması hâlinde, o güne kadar tuttuğu tüm oruçlar, belirlediği zamanın dışında kalmış olurdu. Eğer sadece bozduğu günü kaza etmesi gerektiği söylenseydi, bu durumda diğer günlerin oruçları belirlenen vakit içinde geçerli olurdu ve bu da daha evlâ kabul edilirdi.

Belbânî şöyle demiştir: "Kulun yüklediği bir vacip, Allah'ın yüklediği vacip ile kıyas edilir. Allah'ın belirlenmiş vakitte farz kıldığı orucun (mesela Ramazan'ın) kazası

süreklilik şartı gerektirmez. Buna karşılık, belirsiz bırakılmış olan oruç (mesela zıhar kefareti) süreklilik gerektirir. Aynen bunun gibi, bu meselede de hüküm böyledir."

Bu meselede ayrıca tartışmaya açık bazı yönler vardır.

Birincisi: Kefâret orucunda süreklilik kaydının özellikle zikredilmiş olması, Ramazan orucunda ise zikredilmemiş olması, meseleyi "marife ve nekire" (belirli-belirsiz lafız) ayrımından değil, doğrudan bu kayıt farkından kaynaklandığını göstermektedir.

İkincisi: Söz konusu durumda süreklilik kaydının belirli ayda da (ma'rifette) gerçekleştiği görülmektedir. Buna mukabil Ramazan orucu, daha önce geçtiği üzere, mahiyeti gereği "bitişik günler"den oluşmakta, fakat "sürekli/ardışık" sayılmamaktadır.

Bununla birlikte, ayın belirlenmesi sahih kabul edilecekse, bunun **(bitişik olması gerekir; çünkü)** bu belirleme, açık ifadesiyle yükümlülüğe getirdiği "sürekli oruç tutma" kaydıyla, aslında **(sabit olan hükmün değiştirilmesi)** anlamına gelir. Böyle bir değişikliğin geçerli olması için ise bitişiklik şarttır; tıpkı istisna kaidesinde olduğu gibi.

(Buna karşılık, belirsizin belirlenmesi) —örneğin boşama yahut köle azadı konularında olduğu gibi— bir açıdan açıklama (tefsir), diğer açıdan ise yeni bir hüküm koyma (inşâ) niteliği taşır. Bu sebeple, bitişik de olsa ayrı da olsa geçerliliği kabul edilmektedir.

Keza, kişi "Allah için üzerime vacip olsun ki Recep ayında oruç tutacağım" deyip bu sözünde **(yemin kastetmiş olsa)**, ardından orucunu bozarsa, bu durumda **(yeminin kefaretini öder)** ve aynı zamanda **(bozduğu orucu da kaza eder).** Bu hususta **(Ebû Yûsuf'a muhalefet edilmiştir).**

Mesele aslında altı farklı ihtimali barındırmaktadır: Bunlardan dört tanesi ittifakla kabul edilen (muvafakatî) durumlardır; ikisi ise ihtilaflıdır. Şöyle ki: Eğer kişi hiçbir niyette bulunmazsa, yahut sadece nezri niyet eder ve aklına hiç yemin gelmezse, yahut nezri niyet eder ve aynı zamanda bunun yemin olmadığını da niyet ederse, hepsi ittifakla nezir hükmündedir. Buna karşılık, yemin niyetiyle birlikte nezir olmadığını özellikle kastederse, bu da yine ittifakla yemin sayılır. Böylece dört durum ittifakla açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

İhtilaflı kalan iki durum ise şunlardır: Birincisi, kişi yalnızca yemini niyet eder, fakat nezīr ihtimali aklına hiç gelmez; ne olumlu ne de olumsuz. İkincisi ise, hem yemini hem de nezīri birlikte niyet eder. Ebû Yûsuf'a göre —Allah ona rahmet etsin— birincisi yemin, ikincisi ise nezīr hükmündedir. Diğer iki imama (Ebû Hanîfe ve Muhammed) göre ise her iki durumda da hem nezīr hem yemin geçerlidir.

Dolayısıyla, "eğer kişi yemini niyet eder ve neziri ne inkâr ne de ispat niyeti taşımazsa" ifadesi bu iki ihtilaflı durumu kapsamaktadır. "Ebû Yûsuf'a muhalefetle" denilmesi de, onun "nezir" görüşünü ve "yemin" görüşünü birlikte içine almaktadır.

Ebû Yûsuf'un dayanağı şudur: Ona göre yemin ile nezir farklı iki hakikattir. Çünkü yeminin hükmü, yemine bağlı kalmak; bozulması hâlinde ise kefâret ödemektir. Nezirim hükmü ise, eda ile ifa etmek; kaçırılması hâlinde ise kaza etmektir. Dolayısıyla bunlar farklı hakikatlerdir. Ayrıca nezir lafzı zaten kendi başına hakikî anlam taşır, delil yahut niyete ihtiyaç duymaz. Buna karşılık yemin, mecaz yoluyla gerçekleşir; zira mutlaka bir niyet ve karinaya ihtiyaç vardır. İşte bu sebeple, her ikisini birden geçerli kabul etmek doğru değildir.

Bu bakımdan, Ebû Yûsuf'a göre ilk ihtimalde (yalnız yemin niyeti olduğunda) yemin ağır basar, nezir düşer. İkinci ihtimalde ise (her ikisini birlikte niyet ettiğinde) hakikat yönü ağır bastığından nezir geçerli olur, mecaz hükmü ise geçersiz sayılır.

Buna mukabil diğer iki imama göre, her iki durumda da her ikisi birden sabit olur. Onlar, iki hükmün birlikte sabit olmasının gerekmediğini birkaç gerekçeyle ortaya koymuşlardır.

Birincisi cumhura göre, bu tür bir söz doğrudan **nezir** hükmündedir. Çünkü lafzın kendisine bakıldığında, hem örf hem de şer'î kullanım açısından nezir anlamı anlaşılmaktadır. Bu nedenle ayrıca bir yemin karinesine ihtiyaç yoktur. Ancak lafzın zorunlu sonucu itibariyle yemine de bağlanır; yani mubah olan bir şeyi haram kılma sonucunu doğurur.

Zira mubahın iki yönünden birini vacip kılmak, öteki yönü haram kılmayı gerektirir. Mubahın haram kılınması ise yemindir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *"Ey Peygamber! Allah'ın sana helal kıldığı şeyi niçin haram kılıyorsun?"* (Tahrîm, 1) ve ardından da şöyle demiştir: *"Allah size (belli durumlarda) yeminlerinizi*

çözmeyi meşrû kılmıştır." (Tahrîm, 2). Buradaki çözme (taḥlîl), kefâret yoluyla gerçekleşmektedir.

Bunu, daha önce geçtiği üzere, "şarta bağlı hibeye" benzetmişlerdir. Meselâ: Bedelli hibe, lafzı itibariyle hibedir; fakat şartın gereği olarak satım gibidir. İkāle, yani akdi karşılıklı fesih, taraflar arasında lafzı itibariyle fesih hükmündedir; fakat üçüncü şahıs bakımından şartın sonucu başka hükümler doğurur. Yakın akrabayı satın alma ise, lafzı itibariyle mülkiyet akdidir; fakat sonucu itibariyle azad hükmünü doğurur.

Bu tür örneklerde, hakikat ile mecazı bir araya getirme söz konusu değildir. Aksine, iki farklı yönün birlikte işletilmesi vardır; bunlardan biri daha kuvvetli ve önceliklidir. Bu hususun tahkiki, daha önce dokuzuncu asılda açıklandığı üzere şudur: Eğer bir lafzın zorunlu sonucu kastedilirse, bu kastediliş lafzın hakikatini ortadan kaldırmak veya ondan mecaza geçmek anlamına gelmez; bilakis hakikatin ayrılmaz bir gereği ve ona tâbi oluşu sebebiyledir. Tıpkı, delillerde işaret yoluyla yapılan istidlallerde olduğu gibi.

Şöyle bir soru gelebilir: Verilen üç örnekte sonuçlar, yani doğurduğu hükümler, niyet olmaksızın da sabittir. O hâlde bizim meselede neden niyete ihtiyaç duyulmaktadır?

Cevaben derim ki: Burada da zorunlu sonuç şu ki *mubahın haram kılınması*, niyet edilse de edilmese de sabittir; tıpkı o örneklerde olduğu gibi. Ancak şu fark vardır: Mubahı haram kılmanın "yemin" sayılması mutlak değildir. Bunun için ya açıkça ifade edilmesi gerekir —nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mâriye'yi kendisine haram kılması yahut balı haram kılması örneklerinde olduğu gibi— ya da bu anlam kastedilip niyet edilmelidir; özellikle de bu kullanım artık örfleşip bilinir hâle gelmişse.

Bunun dışında kalan pek çok tasarruf —mesela satış, sadaka, borçtan ibra, köle azadı veya boşama— mubah olan bir fiili yasaklama sonucunu doğurur. Bu açıdan bakıldığında onlar da bir tür "yemin" sayılabilir. Fakat eğer lafzın kullanımı, yemin hükmünden farklı bir alana yönlendirilmiş ve bu da örfleşmişse, o zaman lafız yemin değil, nezirdir. Tıpkı lafızda açıkça "nezir" kelimesinin zikredilmesi hâlinde olduğu gibi.

Bu yorumu, Ebû Yûsuf'un şu sözü de desteklemektedir: "Yemin ile nezir, hüküm bakımından farklı iki hakikattir."

İkinci olarak, iki hükmün aynı anda sabit olmasını reddetme gerekçelerinden biri de, müellifin şu ifadesiyle işaret ettiği hususdur: **(lam harfinin yemin anlamında kullanılması).** Buna göre "nezir", "aleyye" (üzerime) ifadesinden anlaşılır; çünkü bu lafız bizzat ilzam (yükümlülük doğurma) ifade eder. "Yemin" ise lam'dan istifade edilmektedir. Nitekim İbn Abbâs'ın (r.a.) şu sözü buna delildir: *"Âdem cennete girdi; vallahi, güneş batmadan oradan çıkarıldı."* Buradaki "فَلِلَّهِ" ifadesi "vallahi" manasındadır. Aynı şekilde Arapların "لِلَّهِ لا يُؤَخَّرُ الأَجَلُ" (Vallahi, ecel ertelenmez) sözünde de lam, yemin için kullanılmıştır. Bu, daha önce zikredilen metinlerde sabit olduğu gibi, klasik literatürde de bilinen bir kullanımdır.

Üçüncü ihtimal şudur: Burada yapılan şey, hakikat ile mecazı birleştirmek değil, lafzı **umum mecaz** kapsamında değerlendirmektir. Buna, müellifin şu ifadesi işaret eder: **(veya)** şu şekilde değerlendirilir ki, **(bütün ifade,)** yani kişinin "لله عليَّ" (Allah için üzerime vacip olsun) sözü, **(hem zatî hem de gayrî manayı kapsayacak şekilde)** anlaşılır. Yani bu ifade, hem bizzat lafzın gerektirdiği vacipliği (nezirde olduğu gibi) hem de başka bir yönle vacipliği (yeminle Allah'ın isminin hürmetini koruma amacıyla) birlikte kapsar.

Bazı âlimler, bunun "mubahı haram kılma" yoluyla gerçekleştiğini söylemişlerdir; ancak bu, lafzın bizzat kendisiyle değil, dolaylı bir şekilde olur. Bu durumda: **(bütün ifade hem hakikat hem de mecaz için ayrı ayrı kullanılıyor değildir);** bilakis lafız, tek bir irade altında toplanmakta ve umum mecaz yoluyla kapsam genişletilmektedir.

Şöyle bir soru akla gelebilir: "Zatî vaciplik ile gayrî vaciplik birbirine zıt değil midir? Çünkü usûl âlimleri demişlerdir ki, her ne şey zatı itibariyle değil de dışsal bir illet sebebiyle vacip olursa, o şey kendi başına mümkün bir varlıktır. Bu, tam illetinin bulunup bulunmamasına bağlıdır. Mesela abdest, namaz için vaciptir; namaz olmasa abdest vacip değildir. Dolayısıyla kendi zatında vacip değildir."

Cevap şudur: Şer'î hükümler bağlamında bu ikisi arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Usûl ilimlerinde bilindiği üzere, bir şey hem zatı itibariyle iyi (hasen) olabilir, hem de dışsal bir sebep veya şart sebebiyle iyi sayılabilir. Buna örnek olarak, farz olan bir namazı ele alalım: Eğer kişi bu namazı kılmaya yemin etmişse ve kılmazsa, hem namazı kaza etmesi gerekir hem de yemini bozduğu için kefâret ödemesi gerekir. Burada namaz, hem zatı itibariyle vacip, hem de gayrî (yemin sebebiyle) vaciptir.

Sonuç olarak, "lam" harfini yemine hamletmek ancak **(nadir ve zayıf)** bir ihtimaldir. Daha uygun olan yorum, "lam" harfinin "umum mecaz"a hamledilmesi, yani hem hakikî hem de gayrî vaciplik anlamını birlikte kapsaması şeklindedir.

Ben derim ki: Doğru olan, meşâyihin verdiği cevaptır; ondan başka bir yöne sapmak ise, ya bizim yukarıda ortaya koyduğumuz hakikati kavrayamamanın bir sonucu, yahut da ikinci görüşe dayalı olarak şöyle denilebilir: **(lam harfinin yemin için kullanılması)** aslında bir **vaz'î** durumdur, yani dilsel bir yerleştirmedir; onun anlaşılması ise kullanım (istimâl) yoluyla gerçekleşir. O hâlde, bu yerleştirmeyi bilmeyen ve bu nadir kullanıma muttali olmayan bir kimse, nasıl olur da sırf niyetle yemine hamledilebilir?

Üçüncü görüş açısından ise mesele şöyledir: Vacipliğin iki yönü —yani zatî vaciplik ile gayrî vaciplik— birbirinden ayrılmış ve hüküm bakımından farklılaşmıştır. Öyle ki, her birinin hükmü diğerinden bağımsız olarak bulunabilmektedir. Bu durumda, lafız onların ikisine nispetle müşterek lafız (müşterek-i lafzî) gibidir; yani genellik ifade etmez. Bunun benzerini şu örnekte görebiliriz: "Ameller niyetlere göredir" hadisinin zahirî anlamı, mutlak olarak doğru değildir. Zira bu hadisi hem dünyevî hem de uhrevî hükümlere şamil olacak şekilde yorumlamak geçerli değildir. Çünkü bu iki alan, gerek mahiyet gerekse illet bakımından birbirinden tamamen ayrıdır. Bu sebeple, burada müşterek anlam ortaya çıkmış ve icmâ ile uhrevî hükmün kastedildiği sabit olmuştur.

Bunun ardından müellif, nâzırın durumuna işaret ederek şöyle der: **(Ve nâzır için,)** yani nezir adayan kimse için **(acele etmek)** caizdir. Yani nezriyle üzerine vacip kıldığı ibadeti —ister itikâf olsun, ister oruç— belirlediği vakitten önce yerine getirebilir. Mesela nezrini "Recep ayında oruç tutmak" şeklinde belirlemişse, Recep gelmeden önce de tutabilir. Bu, Ebû Yûsuf'un ve İmam'dan gelen bir rivayetin görüşüdür.

(Muhammed'e muhalefetle) ve Züfer'e göre ise bu caiz değildir. Aynı şekilde —**(keza)** bu ihtilafa bağlı olarak— belirli bir vakitte adanan **(namaz veya hac)** ibadeti de böyledir. Çünkü bu ibadetlerde kulun nezriyle getirdiği ilzam, Allah'ın doğrudan farz kıldığı ilzamla mukayese edilmektedir. Bu nedenle, aynı onlarda olduğu gibi, belirlenen vakitten önce ifa edilmeleri caiz görülmez. Bunun ayrıntılı tahlili de yukarıda geçtiği üzere aynıdır.

Nezir, aslında belirli bir vakitte şer‘an meşru olan bir nafileyi “vacip” kılar. Bu sebeple, geceleri oruç tutmayı ya da hayız günlerinde ibadet etmeyi konu alan bir nezir geçerli olmaz; çünkü bu vakitlerde oruç meşru değildir. Zira ibadetlerin meşruiyeti, zamanın değişmesiyle değişir. Bu bakımdan, sanki kişi nezrini bir şarta bağlamış gibi olur; şart gerçekleşmeden ifa edilmesi geçerli olmaz.

Buna karşılık bizim delilimiz şudur: Bir ibadetin ifasının caiz olması, sebebinin tam oluşuna bağlıdır. Nitekim zekât, üzerinden bir yıl geçmeden de, nisap tam olduğu anda ödenebilir. Fitre de aynı şekildedir. Yine Müslüman öldürmekte veya Harem bölgesinde avlanmakta kefaretin vacip olması, fiilin sebebine bağlanmıştır; kefaret, sonuç doğuran ilk andan itibaren yerine getirilebilir. Dolayısıyla, burada da ifa, belirlenen vakitten önce mümkündür. Çünkü **(sebebin tamam olması, bizzat nezirle gerçekleşmiştir);** ibadeti mutlak anlamda zimmete borç olarak yüklemiştir. Bu yüzden, nezrin belli bir vakte izafe edilmesi, onun sebebiyetini iptal etmez; yalnızca ifayı o vakitle irtibatlandırır.

Nitekim kişi sağlığında bir başkasına şöyle dese: “Falancaya olan borcun her ne ise, benim üzerimedir.” Daha sonra bu adam hasta olup öldüğünde, onun bütün malından bu borcun ödenmesi gerekir. Bu örnek, nezrin sebebiyetini açıklar.

Ancak şu farkı gözetmek gerekir: **(Şarta bağlı olan nezir böyle değildir; çünkü şart gerçekleşmeden önce yok hükmündedir, dolayısıyla sebep de oluşmaz. Bu, “müzekker”e (izafe edilen nezir) tam zıttır.)**

(Dolayısıyla), yani sebebin bizzat nezirle tamam olması sebebiyle, belirli bir vakte bağlanan ibadet, mesela Recep ayında oruç tutma nezri, **(tamamen Recep ayını kapsayan delilik)** hâlinde dahi düşmez. Eğer vakit, sebebin asli bir unsuru olsaydı, böyle bir engel sebebiyle ibadet tamamen düşmüş olurdu; çünkü sebep tamamlanmamış sayılırdı.

Şöyle bir soru akla gelebilir: “Madem sebep, bizzat nezir ile tamamlanmıştır, o hâlde vakit tayininin faydası nedir?” Buna şu şekilde cevap verilmiştir: Vakit tayini, sebebin bir unsuru veya vacibin işaret edici bir **(alâmeti)** için değildir; bilakis **(nezir sahibine kolaylık sağlamak)** içindir. Çünkü kesin yükümlülük zaten nezrin lafzıyla sabit olmuştur; herhangi bir kayıt veya vakte ihtiyaç duymaksızın, doğrudan zimmete

borç olarak yerleşmiştir. Kulun, Allah'ın sebep kılmadığını sebep sayma yetkisi yoktur. Nezir, Allah Teâlâ'nın hükmüyle sebeptir.

Buna, şu misal açıklık getirir: Bir kimse "Kölem Gânim'i siyah olduğu için azat ettim" dese, sadece o köle azat edilmiş olur; diğer siyah köleleri kapsamaz. Eğer "Siyahlığını azat etmenin sebebi kıldım" derse, siyahlık azat etmenin gerçek sebebi değil, ona sevk eden bir gerekçe olur; yani sebebin sebebi, fakat bizzat sebep değildir.

Ardından müellif, vakti belirlenmiş bir nezrin yükümlülüğünü hafifleten yönleri sıralamaya başlar. Buna göre: Kişi "Allah için bana Ramazan orucu vacip olsun" derse, bu nezri Ramazan'a bağlanmış olur. Böylece oruç, **(Ramazan'ı belirlemek suretiyle)** düşer ve üzerine ek bir yükümlülük gelmez. Bu, nezrin hafifletilmesi içindir.

Ayrıca, belirli vakit için yapılan nezrin sahihliği, yalnızca **(niyetin aslıyla)** geçerlidir. Yani, oruç niyeti **(gündüzün ilk yarısında)** yapılırsa yeterlidir. Metinde "yarısından önce" kaydı özellikle belirtilmemiştir; çünkü bu husus şöhret bulmuştur. Ancak eğer vakit tayini yapılmamış olsaydı, oruç niyeti mutlaka gece yapılmalıydı; tıpkı Ramazan kazasında olduğu gibi.

Kişi, ibadeti tam olarak yerine getirmeye muktedirken eksik biçimde eda etmesi caiz değildir. Ancak belirli vakte bağlanmış olan nezir böyle değildir. Eğer kişi belirsiz (münekker) bir nezri için gece niyet etmeyip gündüzün ortasında niyet ederek oruç tutarsa, bu oruç yalnızca nafile olur; bozsa dahi kaza gerekmez. Bu, Züfer'in görüşüne aykırıdır. Fıkıhta bu mesele "mes'eletü'l-meznûn" (zannî mesele) diye bilinir. Hacca gelince, orada durum farklıdır; çünkü hacda zannına dayanarak edaya başlayan kimse, bozarsa, ittifakla kazayı yerine getirmekle yükümlüdür. (Bunu Süleymânî şerhi açıkça beyan etmiştir.)

Ayrıca, **(nezirle bayram günü oruç tutmak da caizdir.)** Ancak bu oruç özellikle bayram gününe bağlanmamış, yani nezir mutlak bırakılmışsa, bayram gününde edası mümkün değildir. Tıpkı diğer oruçların bayram günlerinde tutulamayacağı gibi. Şunu bilmek gerekir ki, bayram günü oruç adamanın geçerliliği hakkında Ebû Yûsuf ve Muhammed'in farklı açıklamaları vardır. Ebû Yûsuf'a göre, eğer orucun sebebi bizzat zaman olsaydı, bayram gününe bağlanan bir nezir bâtıl olurdu; çünkü bu, haramı yüklenmek olur. Muhammed'e göre ise, eğer zamanın sebebiyetle bir ilgisi olmasaydı, o

gün orucun tutulması caiz olmazdı; tıpkı mutlak nezirde olduğu gibi. Buna verilen cevap şudur: Bayram gününde nezrin edasının caizliği, sebebin vakte bağlanmasından değil, yalnızca **(vakit tayininin nezreden için bir kolaylık, yani hafifletici unsur oluşundan)** kaynaklanır.

Sonrasında, Muhammed ile müzakere devam eder. Müellif şöyle der: "**(Kıyas et)**, bizim vakit tayininin kolaylık için olduğunu söylediğimiz noktayı, belirli bir fakire verilmek üzere adanan sadaka ile." Çünkü orada da tayin, kolaylık içindir. Nitekim sadaka belirlenen kişiye ulaştırılmadan vefat etse, sadaka yükümlülüğü düşer ve **(üzerine başka bir şey gerekmez).** Ancak Muhammed'e göre, kişi dilerse bunun **(mislini öne almak)** mümkündür. Bu noktada Züfer farklı düşünür; ona göre her türlü tayin geçerlidir. Ve ibadetler ister bedenî olsun ister malî, sebep meydana gelmeden önce eda edilmeleri caiz değildir; sebep oluştuktan sonra ise ittifakla caizdir.

Bu, yani belirli bir vakte bağlanan nezrin yalnızca mutlak niyetle eda edilebilmesi**, (kefaret niyetiyle)** ya da başka bir vacip oruç niyetiyle aynı değildir. Zira bu durumda, söz konusu **(belirli gün)**, o niyetle ifa edilmiş olmaz; bilakis kişi hangi ibadeti niyet etmişse onun yerine geçer. Çünkü **(o günün tayin edilmesi)**, yani bayram gününün nezre vakit kılınması, o vakitte meşru olan şeyi —yani **(nafile orucu)**— değiştirmiştir. İşte bu sebeple, o günün ilk saatlerinden itibaren oruç tutmak, ancak nezir sebebiyle vacip hâle geldiğinde sahih olur; böylece niyetin, günün yarısına kadar geçerli olması imkânı doğar.

Buna karşılık, Allah Teâlâ'nın zatıyla doğrudan vacip kıldığı şeylerde durum böyle değildir; zira kulun Allah'ın hükmünü değiştirmeye gücü yetmez. Kulun yetkisi kendi üzerinde sınırlıdır. Bu nedenle, nezre bağlanan vakitler, kulun nezrinden doğan hak ve borçlar için geçerlidir; fakat Allah'ın doğrudan vacip kıldığı diğer ibadetler için aynı şey söz konusu değildir. Dolayısıyla kişi bu vakitte başka bir vacip ibadeti niyet etmişse, geceleyin niyet etmek şartıyla o ibadet yerine getirilmiş olur.

(Ramazan orucunda durum farklıdır.) Ramazan günlerinde kişi, başka bir vacip ibadeti niyet etse dahi, tutulan oruç Ramazan yerine geçer. Çünkü burada **(Allah'ın mutlak hâkimiyeti ve tasarruf yetkisi)** söz konusudur. Bu yetki, kulların üzerinde bulunan tüm hak ve borçları kapsar; dolayısıyla Ramazan günleri, başka bir ibadetin ifasına tahsis edilemez.

Nitekim yolcu, Ramazan günlerinde oruç tutmama ruhsatına sahip olduğu hâlde, eğer oruç tutarsa, onu başka bir vacip ibadete de sayabilir. Bu, İmam'ın görüşüne göre bir rivayetle sabittir. Hatta bu oruç nafileye dahi niyet edilse, bazı rivayetlere göre sahih olur. Ancak hastanın durumu farklıdır: Hasta Ramazan'da başka bir vacip oruca niyet etse bile, sahih görüşe göre bu oruç Ramazan yerine geçer; çünkü oruç tutmama ruhsatı, ancak hastalığın fiilen acziyet doğurması hâlinde gerçekleşir.

İşte bu tartışma, fakihlerin tabiriyle (fer‘ meselesi)dir; yani asıl hükmün bir yan sonucu olarak doğan tali bir meseledir. Burada da, kulun kendi nezriyle yükümlü olduğu ibadet ile Allah'ın doğrudan vacip kıldığı ibadet arasındaki ayrım incelenmektedir.

Zira kişinin, nezrettiği ayı başka bir vacip ibadet için kullanabilmesi mümkündür. Mesela, "Üzerime Şa‘bân orucu vacip olsun" diye nezreden biri, daha sonra hanımına zıhâr yapar ve zıhâr kefareti için iki ay peş peşe oruç tutması gerekir. Bu durumda, kefaretin son ayı Şa‘bân olursa, oruç geçerli olur; çünkü nezrettiği ay, kefaret yükümlülüğüne dâhil edilmiştir. Ancak kişi nezri sırasında niyetini "yemin" olarak yönlendirmişse, Şa‘bân orucunu zıhâr kefaretine tahsis etmesi, yemin kefareti sorumluluğunu düşürmez. Çünkü burada "doğruluğun şartı", yani nezredilen ayda oruç tutmuş olması, yerine gelmiştir.

Buna mukabil, **(Ramazan'da durum farklıdır.)** Eğer kişi kefaret maksadıyla iki ay oruç tutar ve bunlardan biri Ramazan olursa, bu geçerli sayılmaz. Çünkü Ramazan, Allah tarafından zaten kesin biçimde oruç için tahsis edilmiştir; dolayısıyla başka bir yükümlülüğe yönlendirilemez. Eğer kefaretin son ayı Ramazan'a denk gelirse, bu durumda kefaretin sürekliliği bozulmuş olacağından, yeniden iki ay peş peşe oruç tutmak gerekir. Eğer ilk ay Ramazan'a denk gelmişse, Ramazan'dan sonra iki ay daha, ayrıca bayram günü için bir gün ek olarak tutulması gerekir.

Ayrıca, kişi nezrini başka bir vacip oruca yönlendirdiğinde, nezri yine de yerine getirilmiş sayılır. Fakat bu kuralın bir istisnası vardır: **(Ömür boyu oruç nezri).** Eğer bir kimse ömrü boyunca oruç tutmayı adamış ve bu sırada zıhâr yapmışsa, kefareti oruçla yerine getirebilir; çünkü şartları yerine getirmiştir. Ancak bu durumda, nezrin sürekli niteliği sebebiyle, iki ay kefaret orucu o anki durum için nezre bedel sayılır ve daha sonra ayrıca kaza edilmez. Bunun gerekçesi, **(ümitsizliktir)**; yani bu tür bir nezri, ölümden sonra kaza etme ihtimali olmadığı için, o anki kefaret yerine geçer.

Bununla birlikte bazı fakihlere göre, kişi bu durumda **(vasiyet etmelidir)**; yani ölümünden sonra onun adına fidye verilmesini şart koşmalıdır. Çünkü bir ibadetin kazası, **(ancak ölüm anında acziyet kesinleştiğinde)** düşer; daha önce değil. Zira kişi yaşadığı sürece, orucu kaza etmeye fiilen muktedirdir. Bu yüzden her defasında eda eder, ardından tekrar kaza eder; böylece bu silsile devam eder. Dolayısıyla gerçek acziyet, ancak ölümle sabit olur.

2.2.1. İki Kurbet Niyeti Babı

Temel İlkeleri

1. İki kurbet [Allah'a yaklaştıran fiil ve davranışlarda] bulunma yönünde bir niyet geliştirmek, ya iki farz ibadettir ya da bir farz ile bir nafiledir. Ancak burada iki nafile ibadetin birleşmesi şer'î bir kategori olarak değerlendirilmez; zira nafile ibadetler kendi içinde çeşitlenmez. Bununla birlikte, niyetin tayinine ihtiyaç duyulan tek durum, iki nafile haccın aynı anda yapılmasıdır. Bu mesele ileride, babın sonunda açıklanacaktır. Orada, iki nafile haccın niyetinde Şeyhân'ın (Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf) niyeti geçerli gördükleri, İmam Muhammed'in ise ikisinden birini iptal edip diğerini sahih saydığı zikredilecektir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, iki farz hac veya bir farz ve bir nafile hac niyet edilse, ittifakla farz olan niyet geçerli sayılır. Şeyhân'a göre bu, farzın kuvvetinden dolayıdır; İmam Muhammed'e göre ise iki yön (farz ve nafile) birbiriyle çeliştiğinde, farz yönü baki kalır ve niyet ona yönelmiş sayılır.

Aradaki fark şudur: Hacda ihram, ibadetin şartıdır ve bu şart, birbiriyle çelişmez. Nitekim *kıran haccı* yapan kişi, iki ihramı birleştirebilir. Ancak ihramın, namaz ve oruçtaki gibi doğrudan ibadet fiilleriyle sürekli ve kesintisiz bağlantısı yoktur; zira iki haccın fiillerini aynı yıl içinde bir arada eda etmek zaten mümkün değildir. Dolayısıyla fiilî bir çelişki de doğmaz.

İki farzın birleşmesine gelince: Bu ya iki namazdır ya da başka ibadetlerdir; mesela iki oruç, iki zekât, iki kefaret, iki hac veya iki umre (nezredilmiş) şeklinde olabilir.

2. Niyet esnasında eşzamanlı (mukārin) olan unsurun bertaraf edilmesi, sonradan meydana gelen unsurun (târî) kaldırılmasıyla aynı hükme tâbidir. Şayet

sonradan ortaya çıkan unsur sebebiyle mevcut olan (niyet) geçersiz sayılırsa, bu durumda sonradan gelen unsur "rafiʿ" (yani düşürücü) kabul edilir. Bu durum, namazdaki örnekte olduğu gibidir. Fakat sonradan gelen unsur geçersiz kılınmazsa, diğer ibadetlerde olduğu üzere, o unsur "rafiʿ" sayılmaz.

Bana göre fark şuradadır: Namaz, zaman açısından belirli bir kapsayıcı vakit genişliğine sahiptir; her yönüyle kuşatıcıdır. Oysa diğer ibadetlerde durum farklıdır: Bedenî ibadetlerde (mesela oruçta) sıkı bir vakit darlığı vardır; malî ibadetlerde (zekât, fidye gibi) ise belirli bir malın tayini gerekir.

Şayet şöyle denirse: "Niyet sırasında farza yönelinmişken, sonradan nafile niyeti araya girse ve farzı ortadan kaldırsa, bu durumda neden başlangıçta (niyetlerin birlikte yapılması halinde) nafile, farzı düşürmüyor? Böylece daha önce zikredilen kaide çelişmiş olmuyor mu?" Ben derim ki: Nafile, itiraz (yani farzın üzerine sonradan gelme) halinde tayine muhtaçtır; aksi hâlde kesinlik (farz niyeti) şüphe ile ortadan kalkmaz. Oysa ibadete başlarken, nafile için ayrıca tayine gerek yoktur; çünkü genel bir "namaz niyeti" kâfidir. Dolayısıyla itiraz hâlinde geçerli olan "birini düşürme" durumu, başlangıçta niyetlerin birlikte yapılması halinde geçerli değildir. Zira her iki durumda şartlar farklıdır.

Sonuç olarak: Kaide, şartların değişmediği durumlarda geçerlidir; fakat farklı hallerde farklı hükümlerin doğması tabiidir. Bu sebeple, "itiraz hâlinde düşürme" gerekçesi, başlangıçtaki "beraberlik" durumunda geçerli olmaz.

3. Birbirini düşüren iki unsur (mütedâfiʿeyn), eğer güç bakımından eşit ise her ikisi de geçersiz olur. Ancak bunlardan biri diğerine üstün gelirse, o zaman sadece zayıf olanın hükmü düşer.

4. İki farz, ya aynı cinstendir ya da farklı cinslerden. Aynı cinsten olanlarda niyetin tayini gereksizdir; çünkü zaten kendi içinde ayırt edilebilirdir. Mesela iki yemin kefareti veya iki adam öldürme kefareti bu türdendir; burada ayrıca tayin yapmaya gerek yoktur. Ancak farklı cinsten olduklarında tayin şarttır; çünkü birbirinden ayrıştırılmaları gerekir. İki günün öğle namazları farklı cinse dâhildir; zira her birinin sebebi o günün zevâl vaktidir ve bu vakitler farklıdır. Yine zıhâr kefareti ile kısas kefareti de aynı hükme girer; çünkü zıhârda ilave olarak köle azadı yahut fakir doyurma şartı vardır.

Dolayısıyla, tayine ihtiyaç duyulmayan yerde tayin gereksizdir ve hükmen mutlaklık kazanır. Buna karşılık tayin gerekli olan durumda tayin yapılmazsa, ya iki unsur birbirini bertaraf eder mesela iki öğle namazı örneğinde olduğu gibi, ya da tayin edilmediği için farz olan nafileye dönüşür mesela iki farklı kefaretin aynı anda niyet edilmesi gibi.

5. Güç tercih sebeplerinden biridir. Bu nedenle mutlak namaz adağı, tam bir namaza yönelmiş sayılır; mutlak hac niyeti de doğrudan Hac farizası olan Hacc-ı İslâm'a dönüşür. Aynı şekilde, tayin ihtiyacı da tercih sebeplerinden biridir. Bundan dolayı, bir mecliste kalp (kıymetli maden külçesi) ile başka bir şeyin satış bedeli topluca alındığında, alınan miktar, tayine en çok ihtiyaç duyulan şey olan kalbe tahsis edilir. Zira onun bedeli, mecliste teslim alınmak suretiyle tayine muhtaçtır. Böylece aklî bir tasarruf mümkün mertebe sahih kılınmış olur.

***

Bu bölümün genel çerçevesi, "niyet-i kurbeteyn"in (iki ibadetin niyeti) hükümlerini beyan etmek üzerindedir. Yani hem iki farzın birleşmesi hem de farz ile nafilenin bir arada bulunması. Ayrıca bu bağlamda, namaz ile diğer farzlar arasındaki fark, aynı cinse mensup ibadetler ile farklı cinse mensup ibadetler arasındaki ayrım, ve haccın diğer oruç ve namaz gibi ibadetlerle mukayesesi ele alınmaktadır.

Müellif, birinci kısma şu sözleriyle işaret eder: **(her iki farza birlikte niyet eden)** kimse. Bu farzlar, ister yazılı/vakit farzı, ister adanmış farz, ister eda veya kazâ yönünden farklı olsun fark etmez. Hatta bu kapsama "nafilelerin kazasına niyet etmek" durumu da dâhildir. Dokuz ihtimal üzerinden düşünüldüğünde, bu iki farz ya aynı cinsten olur (namaz, oruç, hac, zekât ya da kefâret gibi), ya da farklı cinslerden.

Bununla birlikte, bu niyetin sonucu namazda **(geçersizdir)**; yani iki farza birden aynı anda niyet etmenin hiçbir hükmü yoktur. Bu, İmam'ın iki büyük öğrencisine göre böyledir ve Hasan'ın İmam'dan rivayet ettiği görüşte de aynı şekilde aktarılmıştır. Bu hüküm, her iki niyetin de birbirini karşılıklı olarak **(düşürmeye ekleme)** mantığıyla iptal etmesi gerekçesine dayanır; yani eşzamanlı niyet halinde her biri diğerini hükümsüz kılar. Eğer niyetlerden biri diğerinden sonra gelse, bu kez de her biri diğerini **(iptale sebep olma)** yoluyla ortadan kaldırır.

Metinde geçen **(münafi oluşunda)** ifadesi ise "düşürmeye ekleme" ile bağlantılı değildir; çünkü münafi oluş onun sonucu değil, bizzat gerekçesidir. Dolayısıyla bu ifade "iptal"e bağlıdır, yani "iki niyetin birbirine münafi oluşu, iptalin sebebidir." Bu yaklaşım, Kur'an'daki şu ayetteki üsluba benzetilir: *"Kısasta sizin için hayat vardır"* (Bakara, 179). Yani oradaki "içinde" ibaresi nasıl ki sebep bildiren bir kullanım ise, burada da iptal, **münafi oluşun** kendisinden ve **münafi oluş sebebiyle** doğmaktadır.

İki niyet birbiriyle öyle bir şekilde çatışır ki, biri sabit olduktan sonra diğerini boşa çıkaracak güçteyse; o hâlde henüz yerleşmeden önce onu geçersiz kılacak güce sahip olması daha da uygundur. Çünkü bilindiği gibi, ortaya çıkmadan önce engeli defetmek, yerleştikten sonra kaldırmaktan daha kolaydır. Bu durum, **(nafile ibadetlerde, fakat namaz dışındakilerde)** geçerlidir. Bunun istisnası ise ileride açıklanacaktır. Çünkü iki farz, namaz dışındaki ibadetlerde tanım bakımından birbirine zıttır; bu yüzden sıfat yönünden geçersiz olur ama niyetin özü kalır ve bu da nafile için yeterlidir. Zekât ve diğer malî ibadetlerde ise çatışma, ancak bütün malı aynı anda iki niyete bağladığında ortaya çıkar. Aksi hâlde, yani malı bölüştürdüğünde geçerlidir. "Birbirini çelişkiye düşürdüler" ifadesi de şunu anlatır: Eğer iki niyet süreklilikte birbirini ortadan kaldırmıyor olsaydı, başlangıçta da birbirine engel olmazlardı. Nitekim güneş batmaya yaklaşırken hem öğle hem ikindiye niyet etse, ikindi geçerli olur. Aynı şekilde, hem adam öldürme hem de zıhâr için kefâret niyet etse, bu durumda zıhâr için geçerli olur. **(Namazda ise asla böyle olmaz.)**

Asıl çatışma ile sıfat yönünden olan çatışma arasındaki farkı açıklayan ilkeye şu sözle işaret edilmiştir: **(Çünkü geçersiz olan, mevcut olan değil; sonradan ortaya çıkan niyettir.)** Bunun sebebi şudur: Mevcut olan niyetin hükümsüz kalması, sonradan ortaya çıkan niyetin sahih sayılmasına bağlıdır. Hâlbuki bu sonradan gelen niyet, yeni baştan başlanmadıkça sahih olmaz. Fakat yeniden başlamak, bölünmeye elverişli olmayan ibadetlerde düşünülemez; tıpkı oruç ve hacda olduğu gibi. Aynı şekilde zekât ve kefarette belirli bir malın tamamı söz konusu olduğunda da bu böyledir. **(Bunun tam tersi namazdadır.)** Çünkü namazda yeni bir niyetle başlamak mümkündür; zira vakti, başka bir namazı içine alabilecek esnekliktedir. Bu durumda mevcut olan niyeti hükümsüz kılar ve namazın aslını geçersiz hale getirir. Mesela öğle namazına başlamış, ardından ikindiye niyet ederek tekbir almış olsa öğle namazı bozulur. Buna karşılık,

namaz dışındaki ibadetlerde sıfatlar arasında çatışma olduğunda, asıl niyet geçerli kalır ve ibadet nafileye dönüşür.

Belbânî'nin nakline göre, müellifin bu hükmü "ibadetin nafileye dönüşeceği" şeklinde mutlak biçimde ifade etmesi şu örnekle çürütülmüştür: Bir kimse aynı gün için Ramazan kazasından iki günü tutmaya niyet ederek oruca başlamışsa, bu durumda oruç nafileye dönüşmez; aksine o oruçtan biri geçerli olur. Buna şöyle cevap verilebilir: O orucun iki günden biri için geçerli sayılması, aslında onun nafile sayılmaya elverişli olmasının sonucudur. Çünkü kaza, kulun üzerine borçlu olduğu ibadeti ödemek demektir. Kişi niyetinde iki gün arasında çatışmaya düşmüş olsa da, orucun özü baki kaldığından, bu öz nafile olarak yönlendirilmeye ve borçlardan birine sayılmaya elverişli kabul edilmiştir.

Engelleyici unsurun varlığı, yani baki kalan asıl kaza niyeti, ibadetin devam ettiğini gösterir. Zira bir şeyin meyvesinin kalması, onun varlığının da sürdüğüne delildir. Bu noktaya, İbnü'l-Hümâm'ın *et-Taḥrîr*'de ortaya koyduğu şu ilke işaret eder: Kişi iki şeye niyet etse; bunlardan biri gerekli olan kaza niyeti, diğeri ise gerekli olmayan "iki gün" niyeti olsa, gerekli olmayan hükümsüz kalır, ihtiyaç duyulan ise sabit olur. Ya da şöyle denilebilir: Kaza orucu, her ne kadar kefâretler türünden sayılmasa da, onda "tayin"in geçersiz kılınması yönünden, aynı tür kefâretler gibidir. Bu sebeple açık ifadeyle değilse de dolaylı delâlet yoluyla istisnaya dâhil olmuş olur.

(Denilmiştir ki:) İki farza birden niyet eden kimse **(namazda da nafile sayılır)**. Yani, bu görüşe göre durum namazda da böyledir. **(Bu, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf rahimehumallah'ın görüşüdür; Muhammed rahimehullah ise muhalefet etmiştir.)** Onlara göre sadece farziyet sıfatı bozulur, fakat namazın aslı bâtıl olmaz. Çünkü onlar, **(vücûbun)** yani farziyet yükümlülüğünün, ibadetin **(vücuduna)** yani fiilen var oluşuna ek bir unsur olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla farziyetin kalkması, sahih olma ve câiz olma yönünü ortadan kaldırmaz; ya daha özel olduğu için ya da sıfatın bâtıl olması aslın bâtıl olmasını gerektirmediği için. Muhammed rahimehullah ise bunun ek bir unsur olmadığını söylemiş, bu yüzden farzîyetin ortadan kalkmasını ibadetin aslının da bâtıl olması anlamında değerlendirmiştir. "Ve denilmiştir" ifadesi de bu meselede farklı görüşlerin bulunduğuna işaret etmektedir.

Çünkü usûl-i fıkıhta meşhur olan ilke şudur: "Vücûbun kaldırılması, beraberinde cevazın da kaldırılmasını gerektirir." Nitekim bu, şeyhlerimiz arasında nesh

konusunda kabul edilen görüştür. Şâfiî rahimehullah ise buna muhalefet etmiştir. Buna göre üç imamın, yani Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in ilk görüşte birleşmiş olmaları gerekir. Ancak şu şekilde bir açıklama yapılabilir: Onların ittifakı, vücûbun neshi halinde cevazın da neshedileceği konusunda, ancak cevazın devamına dair başka bir delil bulunmayan durumlarla sınırlıdır. Fakat cevazın varlığına dair delil bulunduğunda durum farklıdır. Mesela Aşûrâ orucu konusunda, beş yasaklı gün dışında oruç tutmanın câiz olduğuna dair icmâ bulunduğu için, farziyet neshedilmiş olsa bile cevaz neshedilmemiştir. Buradaki mesele de böyledir. Çünkü niyet eden kişiden çıkan şey iki yönlüdür: biri niyetin özü, diğeri ise onun vasfı, yani iki farz arasında tayin yapma yönüdür.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, burada da çatışma sebebiyle hükümsüz olanın aslın değil, vasfın yani öğle veya ikindiye ait oluşunun ortadan kalktığını görerek, vasfın düştüğünü fakat asıl niyetin kendi deliliyle baki kaldığını söylemişler ve böylece usûl kaidelerine muhalefet etmemişlerdir. Muhammed rahimehullah ise, şer'î hükümlerin dış dünyadaki varlıklarla ilgili olduğunu, fıkıhta kullanılan önermelerin "haricî" olduğunu, genel ve özelin dış dünyadaki varlığının bir ve aynı olduğunu — her ne kadar akılda iki ayrı kavram olarak tasavvur edilse de — dikkate alarak, niyet ile meniyetin birliğine hükmetmiştir. Bu sebeple vasıf ortadan kalkınca aslın da bâtıl olduğunu söylemiştir. Buna karşılık şeyhlerin cevabı şudur: Buradaki ölçü niyettir; niyet ise kalbin fiilidir. Kalpte asıl ile vasfın ayrı ayrı iki unsur olduğu açıktır. Dolayısıyla niyet ve meniyet de iki yönlüdür.

Bu sebeple vasfın bozulmasından aslın bozulması gerekmez. Nitekim cemaatle namazda da mükellefe üç ayrı niyetin gerekli görülmesi bunu gösterir: Asıl niyet, namazın vasfına niyet ve imama uymaya niyet. Hâlbuki dış dünyada namaz ve onun şartları tek bir şeydir. Bil ki biz burada şeyhlerin görüşünü açıklamak ve onları savunmak üzere sözü uzattık; çünkü onların, ileride zikredilecek bazı fer'î meselelerde, farzîyetin bâtıl olduğuna ama namazın aslının bâtıl olmadığına dair görüşleri sabittir. Yoksa hak olan görüş şu anda bulunduğumuz meselede birinci görüştür. Çünkü sonradan ortaya çıkan engel sebebiyle kaldırılan şey, namazın kendisi ve farzîyetin özü olmaktadır, farziyet sıfatı değil. Aynı şekilde, baştan beri mevcut olan bir engel sebebiyle de hükümsüz kılınan şey namazın kendisi olmalıdır, sıfatı değil **(etkisi bakımından).**

“El-ḥasab” orta harfinin sükûnuyla kullanıldığında “değer, kıymet” anlamına gelir. Denilmiştir ki, sâkin kullanımı böyledir; sâkin değil de fetha ile “ḥasab” diye söylenmesi ise sadece başına “bâ” harfi girdiğinde işitilmiştir. Bunun dışında “yeterli, kâfi gelen şey” anlamına gelirse, o başka bir kullanımdır. Yani, mesele şu noktada ihtilaflıdır: Niyetin, etkisinin ölçüsünce tesir gösterip göstermemesi meselesine bağlı olarak, kişinin ibadeti nafileye dönüşüyor mu, dönüşmüyor mu?

Buna örnek olarak şu mesele zikredilmiştir: Kim namazında **(kahkaha ile gülerse)** ve bu, geçmiş bir namazı hatırladıktan sonra olursa; ya da sabah namazını kılarken, **(sabah vaktinin çıkmasından sonra kahkaha atarsa);** yahut cuma namazında, **(Cuma)** vaktinin çıkmasından sonra kahkaha ederse; yahut cemaatle namaz kılan kimse, **(abdestsiz bir imama uyması)** sonrasında kahkaha atarsa; bu dört durumda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre abdesti bozulur, çünkü namazın aslı bâtıl olmamıştır. Muhammed rahimehullah ise buna muhalefet etmiştir.

Buradaki istisna şudur: **(Yalnızca aynı türden iki kefâret niyetinde)** durum farklıdır. Bu, “namaz dışındaki ibadetlerde iki farza niyet eden kimse nafileye dönmüş olur” sözünden çıkarılan bir istisnadır. Yani kişi iki kefâreti birden niyet ederse, bu nafileye dönüşmez.

Belbânî’nin açıklamasına göre, mesela iki kadın için iki ayrı zıhâr kefâreti sebebiyle azat etmeye; ya da Ramazan’da iki farklı günde (yahut iki ayrı Ramazan’da) tutulmayan oruçların kefâretine birden niyet ederse, bu durumda nafileye dönüşmez; bilakis farz olur ve onlardan birini düşürür. Bu, istihsanla benimsenmiş görüştür. Kıyasa göre ise Züfer rahimehullāh’ın dediği gibi, hiçbirine sayılmaz. Çünkü ikisi arasında bir üstünlük yoktur; böylece yapılan ibadet ikiye bölünür, yarım kalır ve yarım ibadet geçerli olmaz. Bu, kefâret türleri farklı olduğunda da böyledir.

Bununla birlikte, “iki Ramazan’da veya aynı Ramazan’ın iki gününde orucu bozma kefâreti” meselesinde ayrıca tartışma vardır. Çünkü rivayete göre, orucu bozma kefâretlerinde birleşme (tedâhül) geçerlidir; zira bu kefâretlerde ceza niteliği baskındır. Ahirete ilişkin kefâretlerde ise durum farklıdır.

İstihsan, şu söze işaret edilerek açıklanmıştır: **(Çünkü tayin hükümsüz kaldı),** yani onların görüşüne göre tayin artık bir fayda sağlamadı. Zira tayine ancak farklı türdeki kefâretleri birbirinden ayırmak için ihtiyaç vardır; aynı tür söz konusu

olduğunda zaten kendi içinde belirginlik kazanır. Görmez misin ki, kişi "zıhâr kefâreti için azat ediyorum" dese, ayrıca hangi kadına ait olduğunu belirtmeye gerek yoktur; bu durumda kefâret onlardan birine gerçekleşir ve tayin etme hakkı kişiye bırakılır ki böylece o kadın üzerindeki haramlık kalksın. Burada da tayin hükümsüz kalınca geriye mutlaklık kaldı ve bu mutlaklık kendi hükmünü aldı. İşte bu, şu sözün manasıdır: **(Bu sebeple geçerli oldu)** yani yapılan kefâret, **(ikisinden birine sayılabilir).** Bu durum **(mutlak kefârete benzer)**; mesela kişi "zıhâr için" diye mutlak bir kefâret adasa ve üzerinde iki zıhâr bulunsa, bu kefâret onlardan birine geçerli olur ve tayin etme imkânı vardır.

Buna karşılık, farklı türlerde olan kefâretlerde durum böyle değildir. Mesela kişi hem zıhâr hem de adam öldürme veya yemin kefâreti için niyet etse, bu geçerli olmaz. Çünkü burada zıhâr bir nevi nafile hükmünde olur. Bu husus, fakihlerin dilinde şu şekilde açıklanmıştır: İki yönün birbirine zıt olması, niyetlerin sıfatlarını iptal eder. Böylece geriye sadece nafile için yeterli olan asıl niyet kalır.

İkinci görüş ise, Hâşimî'nin şeyh Abdülvâhid eş-Şeybânî rahimehullah'tan naklettiğidir. Buna göre iki niyet de geçerlidir ve sonuç olarak bunların gereği, kölenin paylaştırılmasıdır; fakat kölenin bir kısmı kefâret için yeterli olmaz. Bana göre, metnin yorumu ikinci görüşe daha uygundur. Her ne kadar şârihler birinci görüşe uygun olduğunu iddia etseler de, metinde şöyle denmiştir: **(Çünkü tayin)** her iki durumda da **(şarttır.)** Bunun içindir ki, kişi azat etme niyetini mutlak olarak kefâret için yöneltse, bu ne öldürme kefâretine ne de zıhâr kefâretine geçerli olur; dolayısıyla tayin şart koşulmuştur. Bunun sonucu olarak kölenin bir tanesi iki kefâret arasında paylaştırılır ve her birine yarısı düşer.

Ancak bu durumda **(tamamlanma eksik kalır)**; hatta ikinci yarım köle ile tamamlama imkânı bulunsa bile, söz konusu **(bölünme)** sebebiyle bu mümkün olmaz. İşte bu yorum ikinci görüşe daha uygundur; çünkü burada kölenin bölünmesine dair bir açıklama yoktur, sadece tamamlanmanın eksik kalması söz konusudur. Bu ise birinci görüşle değil, ikinci görüşle daha çok örtüşmektedir.

Hâşimî rahimehullah şöyle demiştir: İki niyetin de geçerli olduğuna delil şudur: Köle kâfir olsaydı, öldürme kefâreti için yapılan niyet hükümsüz olurdu; fakat zıhâr kefâreti için geçerli sayılırdı. Bu, bir kimsenin bir kadınla onun kızı veya kız kardeşiyle tek bir akitte evlenmesine benzer. Her ikisi de boşta olursa nikâh sahih olmaz; fakat

eğer onlardan biri zaten evli ise, boşta olanın nikâhı sahih olur. Bu örnekten anlaşıldığı gibi, iki niyet de geçerlidir.

Bununla birlikte, kişi kölesinin yarısını kefâreti için azat etse, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre bu, kölenin tamamını azat etmek hükmündedir. Muhammed'e göre ise, kalan yarıyı da azat ederek tamamlama imkânı vardır. Ancak kişi ortak bir kölenin yarısını azat etse ve kendisi de zengin olsa, bunu tamamlama imkânı yoktur. Çünkü diğer yarısı, **(ortağının hakkı olduğu için)** fesada uğramıştır. Daha sonra o yarıyı satın alsa bile artık eksik bir mülkiyet elde etmiş olur. Bu yüzden onu azat etmesi, tam bir kölenin azadı sayılmaz.

Bu hüküm köle azadı yoluyla kefâret içindir. Oruç yoluyla kefârette ise durum şöyledir: Eğer bir kimse hem zıhâr hem de adam öldürme kefâreti için iki ay oruç tutsa, bu oruç her ikisine paylaştırılır; fakat böylece tamamlama imkânı ortadan kalkar. Çünkü aralıksızlık (tevâlî), orucun sahih olmasının şartıdır. Bu, farklı türlerden olan kefâretler için böyledir; aynı tür kefâretlerde ise önceki açıklamada geçtiği üzere durum farklıdır.

Buna **(veya aralıksızlığın kaybolmasıdır.) şeklinde işaret edilmiştir.** Şöyle denebilir: "Eğer vacip olan aynı cinsten ise, tayin şart değildir; bu durumda ortak bir niyet, dilediği tarafa yöneltilebilir." Bu düşünceyle, iki ayrı günden kalan iki öğle namazının da aynı cinsten olduğu ileri sürülebilir. Ancak kişi bu ikisine birden niyet etse, niyeti geçersiz olur ve başlamış olduğu namaz da bozulur. İşte buna şu sözle cevap verilmiştir: **(Tayin şarttır.)** Çünkü iki günden kalan öğle namazları için **(öğle namazının yapısı)** farklıdır; bu yüzden niyet, onların her biri için ayrıca tayin edilmiş olmalıdır. Bu da niyetin **(geçerliliğini engeller)** ve aynı zamanda **(onların neden sahih olmadığının delilini ortaya çıkarır).**

Bunun gerekçesi şudur: Biz, iki öğle namazının aynı cinsten olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü her birinin sebebi farklıdır: Biri bir günün güneşin zevâl vaktine girmesiyle vacip olurken, diğeri başka bir günün zevâliyle vacip olur. Dolayısıyla her birinin sebebi ayrı olduğundan tayin şarttır. Nitekim bütün farzlarda, iki ayrı namazı aynı anda niyet etmek, her iki niyeti de geçersiz kılar. İşte bu da yasak olmasının sebebidir. Çünkü **(tayin şart koşulduğunda)**, başlangıçta her bir tayin diğerini geçersiz kılar; tıpkı devamlılıkta birinin diğerini hükümsüz kılması gibi.

Çünkü burada söz konusu olan namazdır; bu da hükmün dayanağını ortaya koyar. Bu, tek bir Ramazan'dan kalan günlerin kazası gibi değildir. Zira onların orucu tek bir vakte, yani Ramazan ayına bağlanmıştır. Bu sebeple ayrıca tayine gerek yoktur. Hatta âlimler, iki farklı Ramazan'dan kalan günlerin kazasında tayinin şart olduğunu belirtmişlerdir.

Birinci kısmın hükümlerine dair sözünü tamamladıktan sonra, müellif ikinci kısmın hükümlerine şu ifadeyle işaret etmiştir: **(Farz ile nafileye birlikte niyet eden kimse.)** Buna örnek olarak öğle namazını kılarken aynı anda nafileye de niyet etmesi, ya da Ramazan kazasını tutarken aynı zamanda nafileye niyet etmesi, yahut hacda ifrad haccını yerine getirirken aynı anda nezrettiği hacca ve nafile hacca niyet etmesi verilebilir.

Bu durumda hüküm şudur: **(O farzı eda etmiş sayılır.)** Fakat Ebû Yûsuf rahimehullāh'a göre nafileye yapılan niyet bâtıl olur. Bu, Hasan'ın İmam Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği görüştür. Çünkü burada farz, **(gücü sebebiyle)** nafileye tercih edilir. Nafile ise zayıf olduğundan iptal edilir. Nitekim fukahanın "hür bir kadınla câriyenin nikâhı aynı anda birleşirse, hür kadının nikâhı önceliklidir" sözünde olduğu gibi. Bu mesele de *Şurûḥu'l-Câmi'*'de böylece açıklanmıştır.

Usûl-i fıkıhta zikredilen ilkeye göre, hür kadınla nikâhın her durumda sahih oluşu sebebiyle, hür kadının nikâhı öncelikli kabul edilir. Çünkü câriye ile nikâh, hür kadın mevcut olduğunda bâtıl sayılır; fakat hür kadınla nikâh, câriye bulunsa da sahih olmaya devam eder. Dolayısıyla ikisi bir araya geldiğinde, hür kadının nikâhı tercih edilmiştir. Bu tercihin gerekçesi ya hürmet tarafının ağır basmasıdır **(veya)** şu yöndendir: **(Tayin ihtiyacının gerekmesi.)** Çünkü farz, tayin niyetine ihtiyaç duyar; nafilede ise mutlak namaz niyeti yeterlidir.

Bunun benzeri şudur: Bir kimse kalp ve bir köleyi yüz dirheme satsa, bedelden kalbin hissesine denk gelen miktarı teslim alsa ve sonra taraflar ayrılmış olsa, teslim alınan miktar kalbin payına tahsis edilir. Böylece akıllı kimsenin yaptığı tasarruf, mümkün olduğu ölçüde sahih kabul edilir; aksi halde satış fasit olurdu.

Buna karşılık, nafile niyetinin farzın içine girmesi durumunda, bu kez nafile niyetine ihtiyaç vardır. Çünkü onunla farzı düşürmek amaçlanmaktadır. Eğer karşı çıkan

şey bizzat namazın aslına yönelik bir niyet olsaydı, bu durumda namaz dışına çıkılmazdı; zira kesin olan bir şey şüpheyle ortadan kalkmaz.

Müellifin, **(kalp ve Hac-ı İslâm'da olduğu gibi)** sözleri, bu iki tercihe tanıklık etmektedir. Ancak bu, "lafzen ve nashran dağınık" bir şekilde ortaya konmuştur. Yani kalp örneği, tayin ihtiyacına dayalı tercihe şahitlik ederken, Hac-ı İslâm örneği, kuvvet yönünden yapılan tercihe delil teşkil eder. Bu da usûlde daha önce açıklanmıştır.

"Kalb" kelimesi (قُلْب), kâfın dammesi ve lâmın sükûnu ile okunur ve bileğe takılan bilezik anlamına gelir. Müellifin sözü olan **(ve bu asıl kaideyle)** ifadesi, yani bu ilkeyle, **(rükûlu namazların ve diğerlerinin)** hükmü bilinir. Buna göre, bir kimse tekbir alırken hem öğle namazına hem de cenaze namazına niyet etse, bu mesele hakkında Ebû Yûsuf rahimehullah'tan nakledilmiş açık bir hüküm yoktur; fakat bu kaideden hüküm çıkarılır.

Bir görüşe göre kişi, bu durumda hiçbirine başlamış sayılmaz. Çünkü her iki namazın da tayin edilmesi gerekir; tayin şartı gerçekleşmediği için iki niyet birbirini düşürür ve iptal eder. Bu da iki öğle namazı ya da iki farklı cinsten kefâret için niyet etmeye benzer. Diğer bir görüşe göre ise bu durumda kılınan öğle namazı sayılır; çünkü öğle namazı cenaze namazından daha güçlüdür. Zaten bu sebeple "rükûlu namaz" tabiri mutlak olarak kullanılır ve böylece cenaze namazından ayırt edilir. Süleymânî'de bu görüşün daha sahih olduğu belirtilmiştir.

Şârihlerin açıklaması bu şekildedir. Ben ise şöyle derim: "**(ve bu asıl kaideyle)**" ifadesi, rükûlu namaz ile cenaze namazı arasındaki farkın şu örnek üzerinden de anlaşılabileceğini gösterir: Bir kimse hem nafileye hem de cenazeye niyet ederek başlasa, burada cenaze namazı tayine olan ihtiyacı sebebiyle önceliklidir. Öte yandan nafile namaz ise, mutlak namaz olması bakımından önceliklidir. Cenaze namazının da güçlü olduğu söylenemez mi? Çünkü ona başlanmadan önce farziyet yönü vardır. Buna şöyle cevap verilir: Nafileye başlandıktan sonra öyle bir güç kazanır ki, eğer farz-ı ayn namazın içine girerse, onun farziyetini ortadan kaldırır. Bunun açıklaması da ileride gelecektir.

Şayet nafile namaz, farz-ı ayn olan namazı hükümsüz kılabiliyorsa, farz-ı kifâyeyi hükümsüz kılması elbette daha evlâdır. **(Ve Muhammed radıyallahu anh'ın görüşü,)** yani farz ile nafileye birlikte niyet eden kimse hakkındaki görüşü, **(daha önce**

geçtiği üzere) şöyledir: Eğer bu durum namazda olursa, kişi hiçbirine başlamış sayılmaz; ister öğle ile nafileye, ister nezredilmiş namaz ile nafileye, özellikle de öğle ile cenaze namazına niyet etsin, her ikisi de birbirini iptal eder. Çünkü bunlar yapıları itibariyle birbirini kaldırır, başlangıçta da birbirini düşürür ve her ikisi de geçersiz olur.

Eğer bu durum namaz dışında olursa, mesela bir kimse hem nezredilmiş bir hac için hem de nafile olarak telbiye getirse, bu durumda sadece nafile olur. Çünkü iki niyetin bir arada bulunması mümkün değildir; ilki kesinleşmiş olduğundan sonradan gelen iptal olur. Böylece her iki niyetin yönü ortadan kalkar, fakat nafileye yetecek asıl niyet baki kalır.

Ardından müellif, Ebû Yûsuf'un görüşünü gerekçelendirdiği iki noktaya karşı Muhammed rahimehullah'ın verdiği cevaba işaret etmiştir. Birinci gerekçe olan kuvvetle tercihe gelince, Muhammed şöyle demiştir: **(Çünkü kuvvet hükümsüz sayılmıştır.)** Nitekim öğle gibi bir farz üzerine nafile namazın müdahalesinde, kuvvetli olan farz iptal olmaktadır. Demek ki kuvvet esas alınmamıştır.

(Ve) tayin ihtiyacına dayalı tercih deliline gelince**; çünkü (tayin ihtiyacı)** hacda dikkate alınmamıştır. Zira **(haccın mutlak niyeti farz içindir),** yani Haccetü'l-İslâm'a yöneliktir; çünkü mutlak ihram doğrudan ona tahsis edilir. Daha sonra Muhammed rahimehullah sadakayı da oruca kıyas etmiş ve her ikisinde de sonradan gelen niyetin hükümsüz, mevcut olan niyetin geçerli olduğunu belirtmiştir.

Ben derim ki: Şeyhlerin görüşünü savunma açısından şunu söylemek mümkündür: "Veya tayin ihtiyacına dayalı tercih" ifadesi, iki gerekçeden birinin tercih için yeterli olduğunu göstermektedir. O hâlde Haccetü'l-İslâm, kuvvet sebebiyle öncelikli kılındığında, tayin ihtiyacına dayalı delile artık ihtiyaç kalmaz. Dolayısıyla bu gerekçe orada hükümsüz kılınabilir.

Namazda ise durum farklıdır. Çünkü nafileye başlamak, vaktin kapsam ve genişliği sebebiyle sahih sayılır. Fakat başlanınca o nafile, öğle namazında olduğu gibi farz hükmüne geçer. Bu sebeple burada kuvvet ile tayin ihtiyacı birbirine zıt hale gelir. Çünkü mutlak namaz niyeti, farzın aslını ortadan kaldırmaz. Böylece farzı tercih etmek ne kuvvetle ne de tayin ihtiyacıyla mümkün olur. Burada aslında sebep yoktur, dolayısıyla hüküm de sabit değildir. Bu da Ebû Yûsuf'un gerekçelerinin süreklilik arz etmediğini gösterir.

Buna göre, eğer bir kimse hem farz olan hacda hem de nafile hac için ihrama girse, bu ihram ittifakla farz olan ahcca tahsis edilir. Şeyhlere ve Muhammed rahimehullāh'a göre bu kuvvet sebebiyledir.

Çünkü iki niyetin çatışması, Haccetü'l-İslâm için yeterli olan asıl niyeti baki bırakır. Denilmiştir ki: Aslında bu durumda ibadetin nafileye dönüşmesi gerekirdi; çünkü nafile tayine daha çok muhtaçtır. Zira tayin olmaksızın nafile sahih olmaz. Buna verilen cevap şudur: Farz, tayine daha çok ihtiyaç duyar ve daha kuvvetlidir. Diğer bütün ibadetlerde olduğu gibi. Nafilenin burada tayine ihtiyaç duyması ise, yalnızca onun daha kuvvetli olanla çatışmasından kaynaklanan arızî bir durumdur. Arızî sebepler ise, asıllarla çelişmez.

Muhammed rahimehullah şöyle demiştir: Kim Ebû Yûsuf'un görüşünü benimsiyorsa, şu durumda da aynı şeyi söylemesi gerekir: Bir kimse kölesine, "Seni satın alırsam hürsün, nafile olarak," dese; ardından, "Seni satın alırsam hürsün, zıhâr kefâretim için," dese ve sonra o köleyi satın alsa, bunun kefâret için geçerli olması gerektiğini kabul etmelidir. Hâlbuki icmâ ile bunun nafile olarak geçerli olduğu söylenmiştir.

Hasîrî'nin *el-Vecîz*'inde bu mesele şöyle açıklanır: Bu benzetme doğru değildir. Çünkü Ebû Yûsuf'un sözü, iki niyetin aynı anda bulunmasıyla ilgilidir; yoksa onlardan biri daha önce yeminle sabit olduktan sonra değildir. Zira yeminle kesinleştiğinde o bağlayıcı olur. Hatta kişi yeminde her iki niyeti birden taşısa bile, bu durumda hüküm kefârete olur.

Burada şeyhlerin görüşüne şu yönden itiraz edilebileceği düşünülebilir: İki hacca niyet eden kimsenin, sadece onlardan birine başlamış sayılması gerekmez miydi?

Bu, Muhammed'in görüşüdür, ikisinin değil. Çünkü Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre kişi her ikisine birden başlamış sayılır. Bu durum, iki nafileye birlikte niyet etme halinde ortaya çıkar. Zira Haccetü'l-İslâm ile nafile hacca niyet etme halinde ihramın farz oluşu ittifakla kabul edilmiştir. Çünkü onların görüşüne göre Haccetü'l-İslâm daha güçlüdür ve asıl niyetin baki kalması ona yeterlidir. Muhammed'e göre ise bu, sadece Haccetü'l-İslâm için geçerlidir.

İki nezredilmiş hacca veya Haccetü'l-İslâm ile nezredilmiş bir hacca birlikte niyet edilirse, bu nafile olur. Çünkü ikisi de farzdır. Muhammed rahimehullāh'ın

görüşünü destekleyen delil şudur: Bir şey, kendi maksadıyla kaimdir; maksadı ortadan kalktığında o da ortadan kalkar. Oysa ihramın maksadı, bizzat kendisi değil, ardından gelecek hac menâsikidir. Fakat iki haccın menâsiki aynı yıl içinde bir araya gelmeyeceğinden, bunlardan biri maksatsız kalır ve ihram yalnızca diğerine sahih olur. Üstelik ihram, rükün hükmündedir. Bu sebeple haccı kaçıran kimse, ertesi yıl o ihramla hac yapmaya devam edemez.

Buna verilen cevap şudur: **(İki hacca birden niyet eden kimse için bu zorunlu değildir; çünkü)** ihramların birbiriyle çelişmesi söz konusu değildir. Eğer çelişselerdi her ikisi de bâtıl olurdu; nitekim iki kız kardeşle aynı anda evlenmek gibi. Ancak icmâ ile sabit olduğu üzere, bu durumda niyetlerden biri geçerli olur.

İşte bu sebeple kıran haccı sahihtir. Burada aslında çelişen şey **(fiildir),** yani bizzat menâsiklerin edâsıdır. Bu fiiller ise ihram **(akdinden hemen sonra başlamaz)** ve onunla doğrudan birleşmez; bilakis ondan zaman ve mekân bakımından ayrıdır. Çünkü ihrama Şevvâl ayının başında ve mikattan girilmesi câizdir; fakat menâsik için Zilhicce'ye ve Mekke'ye kadar beklenebilir. Dolayısıyla iki ihramı birden yüklenmek mümkündür ve her ikisini yerine getirmek vacip olur. Ancak bu ikisini bir arada eda etmek, birini terk etmeden mümkün değildir. Hâlbuki ihramdan sonra gelen eda fiilleri, terk etmekle düşmez; bu husus icmâ ile sabittir.

Nitekim **(zanneden kimse için de düşmez),** yani üzerine Haccetü'l-İslâm'ın vacip olduğunu sanarak ihrama giren, fakat sonra aslında kendisine vacip olmadığı ortaya çıkan kimse için de böyledir. O ihram sebebiyle gerekli menâsik düşmez; yerine getirilmesi gerekir. *et-Tecnîs*'te de şöyle denmiştir: "Kişinin ihramı bozma hakkı yoktur. Eğer bozarsa, onu kaza etmesi gerekir."

Aynı şekilde, eda fiilleri **(haccın kaçırılmasından sonra)** da düşmez; yani ihrama girildikten sonra haccın vakti kaçırılmış olsa bile yerine getirilmesi gereken menâsikler vardır. Yine eda fiilleri **(haccın ifsadı sonrasında)** da düşmez. Hatta ihramdayken bir cinayet işlese, bunun hükmü ve yükümlülüğü kendisine vacip olur. Bütün bunlar ittifakla sabittir.

Çünkü ihram, kişinin tek taraflı iradesiyle çıkamayacağı bağlayıcı bir akittir; ondan ancak hac menâsikini yerine getirmekle çıkılabilir. **(Diğer ibadetler böyle değildir.)** Namaz ve oruçta fiil, akdin hemen ardından gelir. Dolayısıyla iki fiilin aynı

anda başlaması ve tek bir şuru‘ ile birleşmesi imkânsızdır. Ayrıca bu ibadetlerde fiil, terk etmekle düşer; devam zorunlu değildir. Nitekim üzerine namaz veya oruç farz olduğunu zannederek başlayan kimse, daha sonra bunun yanlış olduğunu anlasa, onları bırakabilir. Bu noktada Züfer rahimehullah, namaz ve oruçta “zanneden kimse”nin yükümlülüğü düşmeyeceğini söylemiştir. Bu görüşü, Tahâvî’nin İmam Ebû Hanîfe’den naklettiğine göre, kişinin şuru‘u sahih olduğunda, artık ibadeti bozmaktan sakınması gerekir anlayışına dayandırır.

Buna karşılık borç konusundaki zanna gelince durum farklıdır. Çünkü borç bir kulluk fiili değil, mal karşılığıdır. Şayet karşılığı alınmamışsa, kişinin bedeli geri alma hakkı vardır. Biz ise deriz ki: Şeriat, namaz ve oruçta “zanneden kimse”ye bir kolaylık göstermiştir. Onun amelini tamamen iptal etmeyip, nafileye çevirmiştir. Böylece ibadeti bozulmamış, fakat artık yaptığı fiil onun lehine bir ibadet olmuş, zimmetindeki yükümlülüğü düşürmemiştir.

Hasîrî, *el-Vecîz*’inde şöyle demiştir: Bir kimse zannına dayanarak oruca veya namaza başlamışsa, en güzel olanı bunu sürdürmesidir. Hacda ise bu, onun üzerine vacip olur; çünkü hac bağlayıcıdır. Bu sebeple hac, menâsikinde işlenen yasaklarla geçersiz olmaz; diğerlerinden farklıdır. Sadakada da geri alma haramdır; çünkü teslimle tamamlanmış olur. Bu, tıpkı oruçta tamamlandıktan sonra geri dönmenin mümkün olmamasına benzer.

Muhammed rahimehullāh’ın “İhram, rükün hükmündedir” sözüne cevaben şöyle denir: Bu, başlangıçta değil; çünkü orada şartın mahiyeti geçerlidir. Nitekim onun alameti de vardır: İhramın fiilden ayrı oluşu ve buna delalet eden husus, yani hac aylarından önce de sahih olmasıdır. Bu yönüyle tahâret hükmündedir. Dolayısıyla iki hacca birlikte niyet edilmesi, çelişik iki fiilin bir araya gelmesini gerektirmez. Böylece ihram her ikisi için de sahih olur.

Bu durumda onları yerine getirmek de mümkündür. Bunun yolu şudur: **(Ebû Yûsuf’a göre, hemen o anda niyetlerden birini terk ederek),** çünkü telbiyeyi tamamladıktan sonra artık fiillerin zamanı gelmiş olur; fiiller arasında ise çelişki vardır. Dolayısıyla onlardan birini bırakmış sayılır. **(İmam Ebû Hanîfe’ye göre ise, diğer haccın fiillerine başlamadan önce terk etmiş olur.)** Yani onlar, terk etme vaktinde ihtilafa düşmüşlerdir.

Bu ihtilafın yönü de **(etkisine göre)** değerlendirilmiştir. Yani iki görüşün sonuçları ölçüsünde bir farklılık söz konusudur. Mesela **(hapsedilme)** hastalık veya düşman engeli sebebiyle ihramlıyken menâsike gidememe durumunda, eğer henüz fiillere başlanmamışsa, İmam'a göre iki kurban gerekir.

Çünkü bu durumda kişi iki ihrama girmiş sayılır. Ebû Yûsuf'a göre bir kurban gerekir; zira onlardan biri, ihram akdinden hemen sonra terk edilmiş olur. Müellifin, **(sonra onu telafi etmesi)** ifadesi, terk edilen bu ihrama döner. Yani kişi, terk ettiği ihramı **(kurbanla)** telafi eder; ayrıca **(umre)** ile onun amellerinden çıkar, tıpkı haccı kaçıran kimsenin yaptığı gibi; ve **(kaza)** ile, yerine getirilemeyen edâyı yeniden yapar. Buna karşılık farz olmayan ibadetlerde ise, terk edilen ihram, kendi amelleriyle tamamlanır.

Şunu bilmek gerekir ki, İmam'ın zikredilen görüşü, zahir rivayetlerden değildir. Ona göre ihramlardan biri, tavafa başlarken terk edilir. Bunun gerekçesi şudur: Çelişki yalnızca bu noktada gerçekleşir; çünkü **(ondan önce ihram devam etmektedir)** ve "devam" başlangıçtan daha kolaydır. Ancak İmam'dan gelen zahir rivayete göre, ihramlardan biri yürüyüşe başlamakla terk edilmiş olur. Buna göre, ihramlı iken menâsik için engellenen kimseye de bir kurban vacip olur. Fakat bu engelleme yürüyüşten önce meydana gelirse, hüküm farklıdır. Doğrusunu Allah daha iyi bilir.

***

2.3. KİTÂBÜ'Z-ZEKÂT/ZEKÂT BAHSİ

Zekât, lügat bakımından "temizlik" ve "artış" anlamına gelir. Bu iki anlam, şer'î manada da gerçekleşmektedir. Nitekim Allah Teâlâ, "Onların mallarından, kendilerini onunla temizleyip arındıracağın bir sadaka al" (Tevbe, 103) buyurmuştur. Zekât, bu yönüyle hem dünyada malın bereket ve artışına vesile olur, hem de ahirette sevap kazandırır.

2.3.1. Gıda ve Diğer Maddelerin Zekâtı

2.3.1.1. Ticaret Malları Örneği

Temel İlkeleri

1. Allah hakkı için vacip olan malî haklarda – mesela zekât, öşür, haraç, kefâretler, fıtır sadakası ve nezirler gibi – kıymet ödemek câizdir. Bizim mezhebimize göre borçlu olan kimse, malın kendisiyle veya kıymetiyle ödemek hususunda muhayyerdir. Şâfiî radıyallahu anh'a göre ise bu câiz değildir. Delil olarak da suç işlemiş kölenin bedeliyle fidye edilmesinin şer'an meşru oluşu gösterilmiştir. Bu ruhsat burada daha evlâdır; çünkü mesele Allah hakkıdır ve asıl maksat fakirin ihtiyacını gidermektir. Bu ise kıymet ödemekle de gerçekleşir. Buna karşılık kurban ve hac ve umre yapan kimselerin Harem sınırları içinde kestikleri kurban (hedy) konusunda ise ittifakla kıymet câiz değildir; çünkü orada maksat bizzat kan akıtmaktır. Nitekim hayvan kesildikten sonra sadaka verilmeden telef olsa, sahibine bir şey gerekmez. Yine cizye konusunda da ittifakla kıymet câiz görülmüştür; mesela dinar yerine elbise vermesi mümkündür. Bu, *el-Muṣaffâ*'da da böyle zikredilmiştir. Her iki görüşün delilleri usûl kitaplarının ilgili bölümlerinde ayrıntılı şekilde tartışılmıştır.

2. Kıymetin ödenmesi, asıl itibariyle bizzat malın aynının verilmesine denktir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre bu, özellikle zekât hayvanları dışındaki mallarda böyledir. Bunun delili şudur: Zekât memurunun, mal sahibini bizzat malın aynını vermeye zorlaması câiz değildir; bilakis memur, kıymeti almakla yükümlüdür. O hâlde başlangıçta vacip olan, iki şeyden biridir: ya kıymet ya da nisabın bir parçası. Bu ise, malın mutlak olarak mal olma yönündendir; belirli bir malın aynına bağlı değildir. Bunun için beş deveden dolayı bir koyun vacip kılınmıştır.

Dolayısıyla mükellef muhayyer olduğunda, iki seçenek arasında tercih yapar. Her muhayyerlikte olduğu gibi, mükellefin seçimi, vücûb zamanına dayanır. Nitekim kefâretlerin farklı seçeneklerinde de, yahut satımda muhayyerlikte de hüküm böyledir. Bu yüzden fıtır sadakası, köle kimin mülkiyetindeyse onun zimmetine yazılır; aynı şekilde kölenin kazancı da efendisine ait olur. Keza, yetkisiz (fużûlî) bir satış da, sahibin icazetiyle geçerli kılındığında, icazet başlangıç âna bağlanır. Buna göre zekât veren kimsenin de seçimi, zekâtın vücûb zamanına, yani yılın dolduğu güne dayanır.

Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise asıl olan, malın aynını ödemektir. Zira hayvan zekâtlarında bu husus, nassın zahirine dayanılarak ittifakla kabul edilmiştir. Bu sebeple mal var oldukça zekâtı da var olur; mal yok olduğunda zekât da düşer. Dolayısıyla kıymet ancak şeriatın verdiği ruhsat gereği ve mükellefe kolaylık olmak üzere, malın aynının yerine geçer. Ancak bu, ancak mükellef onu tercih ettiği gün, yani ödeme gününde geçerli olur.

Bizzat malın aynının ödenmesini engelleyen sebepler ise, sınırlı hallerle mukayyet tutulmuştur. Nitekim gasbedilen bir malın yavrusu, aldatılarak yapılan bir muamelenin sonucu doğan fazlalık, emanetin iadesinin engellenmesi, satılan hayvanın doğurduğu yavru gibi durumlarda, malın aslına ulaşılamadığında kıymete hükmedilmiştir. Aynı şekilde kefâretlerin edasında da hüküm, eda anındaki mükellefin darlık veya genişlik durumuna bağlanmıştır.

Üstelik fakihler ittifak etmiştir ki, zekât mükellefi malı telef ederse, üzerine onun kıymeti yazılır. Bundan sonra fiyatın artması veya eksilmesi dikkate alınmaz.

Üzerinden bir yıl geçerek zekâta tabi olmasından sonra telef olan mala zekât gerekmez. Yıl dolduktan sonra elde edilen fazlalıklar da, ancak iki durumda önceki mala eklenir:

Birincisi artış, bizzat malın özünün eksilmesiyle ortaya çıkarsa. Mesela yaş buğday kurutulduğunda kıymeti iki katına çıkabilir. Ya da malın aslında bir artış meydana gelir, fakat bu artış fiyatın düşmesine yol açarsa. Mesela kuru buğday ıslandığında miktar artsa da değeri düşer. Aynı şekilde, ticaret için elde tutulan câriyenin yıl dolduktan sonra doğum yapması da böyledir.

İkincisi artış, önceden mevcut bir eksikliğin ortadan kalkmasıyla meydana gelirse. Mesela, ticaret câriyesi yıl dolmadan önce değer kazanmış, sonra yıl dolduktan sonra gözleri kör olmuş, ardından tekrar görmeye başlamışsa, o takdirde çeyrek onda bir zekât verilir. Bu, yıl dolduktan sonra ortaya çıkan "damârî" (yani gizlenmiş, zayi olmuş mal) engelinin kalkmasına benzer. Ancak yıl dolduğunda câriye zaten kör ise, sonra gözleri açılmış ve kıymeti katlanmışsa, bu durumda zekât, onun bizzat değerinden verilir; yani onda bir değil, onda birin yarısı ödenir. Çünkü kıymet esasına göre değerlendirilen mallar, yıl dolduktan sonra artış veya eksilişe tâbi tutulmaz. Eğer zekât

bizzat malın kendisinden ödenirse, bu durumda yalnızca onda birin çeyreği ödenir. Bu, yıl dolmadan önce mevcut olan damârî engelin kalkmasına benzer.

Buna karşılık misli mallarda durum farklıdır. Zira ribevî olmaları (artış gösterebilen özellikte) sebebiyle, onların kalitesindeki değişim sonradan kıymete tâbi tutulmaz. Bu nedenle, zekât bizzat malın kendisinden ödendiğinde, onda birin çeyreği ödenir.

4. Ribevî malların kalitesindeki artış, zekâtta dikkate alınmaz; bu, cumhurun görüşüdür. Züfer rahimehullah ise buna muhalefet ederek, bunun her durumda geçerli olduğunu söylemiştir. Delili de şudur: Efendi ile kölesi arasında ribâ cereyan etmez. Biz ise deriz ki: Allah Teâlâ, bizi mükâteb köleler gibi muameleye tâbi tutmuştur. Zira mükâtebin hâlâ köleliği devam etmekle birlikte, mal üzerinde tasarruf hakkı vardır ve efendisiyle arasında ribâ gerçekleşir. Aynı şekilde biz de mal üzerinde tasarruf sahibiyiz; bu sebeple ribâ hükümleri bizim hakkımızda da sabittir. Çünkü ribânın haram kılınmasının temelinde, adaleti gözetmek vardır. Adalet, rubûbiyetin ayrılmaz bir gereğidir. Zulmün en küçük ihtimalinden bile yüce olan Allah'ın zâtı münezzehtir. Dolayısıyla ribânın yasaklanması, ilâhî hıfz ve korumanın bir gereği olarak daha da yerinde ve evlâdır.

Muhammed rahimehullāh'a göre ise, fakir için daha faydalı olan husus dikkate alınır. Çünkü şeriat, ticaret mallarının kıymet üzerinden değerlendirilmesini kabul etmiştir. Bu da Allah'ın hakkını gözetmek ve ibadet alanında ihtiyatlı davranmak anlamına gelir. Biz ise deriz ki: Şayet toplanan deliller, zekâtın farz olmamasına işaret ederse mesela, ağırlık bakımından nisaba ulaşmayan, fakat kıymet olarak ulaşan ziynet eşyasında olduğu gibi bu iki delil birbirini çürütür.

Muhammed rahimehullah ise şöyle der: Daha önce geçtiği üzere, ihtiyat ancak zekâtın vücûbu sabit olduktan sonra tereddüt edilen hususlarda şer'an geçerlidir; fakat vücûbu baştan beri tartışmalı olan bir konuda ihtiyat adına farziyet tesis edilemez. Böylece onun görüşünün de temeli açıklığa kavuşmuş olur.

5. Her bir konuda nass ile sabit kılınan şey, kıymet itibariyle diğerinin yerine geçmez. Çünkü şeriat, bizzat malın kendisini esas almıştır. Dolayısıyla malın kendisi dikkate alınabilecekken kıymeti esas almak, hükmü geçersiz kılar. Bu yüzden ticaret malı zekâtından beş ölçek (قفيز) buğday vermesi gereken bir kimse, bunun yerine

kıymeti beşe denk düşen tek ölçek buğday veremez. Aynı şekilde bir ölçek hurma veya onun kıymeti beşe eşit olsa dahi geçerli sayılmaz. Tersi de böyledir. Çünkü zekât babında her biri kendi nassıyla bizzat belirlenmiştir.

Bunun gibi, bir buçuk ölçek buğday da üç gün oruç yerine geçmez. Ne yemin kefaretinde, çünkü orada on kişiyi doyurma nass ile sabittir; ne de saç tıraşı kefaretinde, çünkü orada altı kişiyi doyurmak nass ile belirlenmiştir. Dolayısıyla bu buğday ancak kendi hükmüne karşılık olur; yani üç kişiyi doyurmak için. Zira bir buçuk ölçek buğdayın nassı, sadece o faydayı sağladığı için geçerlidir.

Mesela değeri beş ölçek buğdaya denk gelen bir elbiseyi on fakire yiyecek yerine vermek câiz değildir; çünkü elbisenin onda biri, yiyecek gibi fayda sağlamaz ve nass da bu değildir. Ama değeri on elbiseye denk tek bir elbise verilip, o da on elbiselik giydirme işini görüyorsa, bu bir kişiye kefaret olarak geçerli olur. Tıpkı değeri on ölçek arpa eden bir ölçek buğday gibi. Bu durumda, bu buğday ancak iki ölçek arpanın gördüğü işi görebilir. Çünkü ikisi de kefaretlerde doyurma nassıyla sabit kılınmıştır.

***

Bu bölüm, aşağıdaki hususların izahı çerçevesinde şekillenmektedir.

1. Malın zekâta tâbi olması için üzerinden bir kamerî yılın [havl] dolmasından sonra meydana gelen artış ve eksilmenin hükmü. Bu mesele, birkaç ayrımı içine alır: Artış ve eksilmenin fiyat sebebiyle mi yoksa bizzat malın zatındaki değişim sebebiyle mi gerçekleştiği; fiyat eksilmesinin malın artışından mı, yoksa fiyat artışının malın eksilmesinden mi kaynaklandığı; ayrıca bu durumun bu ayrımların dışında kalan şekilleri. Bunun yanında, mesele "misli mallar" ile "gayr-i misli mallar" arasındaki farkı da kapsar. Aynı şekilde, malın telef edilmesi halinde yahut yıl dolduğunda kör olup sonrasında gözü açılan hayvan örneğinde olduğu gibi özel durumlar da bu başlık altında incelenecektir.

Ribevî malların kalitesi, zekâtın kıymet üzerinden ödenmesinde dikkate alınmaz. Bu konuda Züfer rahimehullah mutlak olarak farklı bir görüştedir. Muhammed rahimehullah ise, zekâtı veren açısından bu hususta muhalefet etmiştir.

2. Bu mesele, birkaç ayrımı içermektedir: Ribevî mallarla ribevî olmayan mallar arasındaki fark; Muhammed rahimehullāh'a göre fakir için fayda sağlayanla

fayda sağlamayan mallar arasındaki fark; yine ona göre, faydanın nisab tamamlandıktan sonra mı yoksa nisab oluşmadan önce mi ortaya çıktığı arasındaki fark.

3. Her bir hususta nass ile belirlenen hüküm, kıymet bakımından diğer hususdaki nassın yerine geçmez. Bu mesele, fakire ayrılacak yeterli payı sağlayanla bunu sağlamayan arasındaki farkı, ayrıca ibadetin bizzat malın aynının verilmesine mi yoksa onun akıtılmasına bağlı olup olmadığını içerir.

Bunun ilkine şu örnekle işaret edilmiştir: Bir adamın ticaret için **(iki yüz ölçek)** buğdayı olsa ve bu, **(nisaba denk gelse)**; yani mesela **(iki yüz dirhem gümüş)** değerinde olsa. Sonra bu nisab olan iki yüz ölçek buğday, **(üzerinden bir kamerî yıl geçtikten sonra iki katına çıksa)** ve dört yüz ölçeğe ulaşsa veya **(yahut yarıya inse)** ve yüz ölçek kıymetine düşse… Burada "arttı" ve "eksildi" ifadeleri her iki yönde kullanılabilir.

Bu fiillerin sonrasındaki mansublar bazen mef'ul olur, bazen de temyizdir; ama anlamda fâil hükmündedir. Tıpkı **(Zeyd'in nefsi hoş oldu)** ifadesinde olduğu gibi.

(Eğer) bu değişim **(fiyattan kaynaklanmışsa)**, yani malın değeri yükselmiş veya düşmüşse, zekât mükellefi, ister bizzat maldan, ister kıymetinden ödeme yapma konusunda muhayyerdir. Şayet aynından öderse, **(onda birin dörtte birini öder)**. Eğer kıymetinden öderse, **(kıymetini)** yani nisaba denk düşen onda birin dörtte birinin kıymetini verir. Bu da, **(kamerî yılın dolduğu gün)** dikkate alınarak hesaplanır ve İmam'a göre beş dirheme eşittir. Ancak İmam'ın iki öğrencisine göre, esas alınacak olan ödeme günündeki kıymettir. Buna göre mal artmışsa on dirhem, azalmışsa iki buçuk dirhem ödenir. Bu konunun delilleri babın başında ayrıntılı şekilde açıklanmıştı.

İmam'ın görüşüne delil olarak şu ifade zikredilmiştir: **(Çünkü o, yani kıymet, aslın yerine geçen bir asıldır da)**, tıpkı malın kendisi gibi. Burada "aslın yerine geçen de" ifadesi, nahiv açısından masdar mef'ûl mutlak hükmünde olup, gizlenmiş bir fiile bağlıdır. Bunun anlamı şudur: Kıymet, başkasına benzeyerek asıllık özelliğini kazanmıştır. Dolayısıyla başlangıçta vacip olan şey, iki şeyden biridir; malın aynısı veya kıymeti, ve mal sahibi bu ikisi arasında muhayyerdir.

(Ve) şöyle bir itiraz gündeme gelebilir: "Vacip olan, belirli nisabın bir parçasıdır; bu sebeple mal telef olduğunda düşer. O hâlde nisabın parçası, bizzat malın parçası olmalıdır." Buna şu şekilde cevap verilmiştir: **(Hak olan, mutlak bir parçadır, malın aynına bağlı özel bir parça değildir.)** Nitekim beş deveden dolayı bir koyun vacip kılınmıştır. Bu da, zekâtın sadece bizzat malın parçasına bağlı olmadığını gösterir. Dolayısıyla bu delil, hayvan zekâtlarında da geçerlidir.

Biz şöyle deriz: Eğer sâime hayvanlarda vacibin mutlak bir cüz olduğu kabul edilmişse —ki bunda malın bizzat kendisinin asıl olduğu hususunda ittifak vardır—, o hâlde sâime dışındaki mallarda da aynı hükmün geçerli olması evleviyetle doğrudur. Bu şekilde vacibin mutlak cüz olduğu sabit olunca, bundan muradın aslında mâliyet olduğu anlaşılır. Dolayısıyla mal telef olduğunda zekâtın düşmesi, mâliyetin yok olması sebebiyledir. Şayet mükellef iki seçenekten birini tercih ederse, bu tercih sahih olur ve **(tercih ettiği şey)**, kendisine muhayyerlik hakkının sabit olduğu ilk ana bağlanır. Bu durum **(muhayyerlikli satış)** akdinde olduğu gibidir: Zira seçim hakkına sahip kimse akdi onayladığında yahut feshettiğinde, hüküm satış anına döner. Nitekim bayram günü, muhayyerlik süresi içinde geçtiğinde fıtır sadakası, satılan köle kimin mülkiyetine geçerse ona vacip olur; aynı şekilde kölenin kazancı da ona ait olur.

Bu durum **(yemin kefareti)**ne de benzer: Mükellef üç seçenekten birini tercih ettiğinde, hüküm yemin anına döner. Böylece açıkça anlaşılır ki, başlangıçtan itibaren vacip olan şey bu seçeneklerden biridir. Dolayısıyla bunlardan herhangi birini tercih etmesi sahih olur.

Buna göre, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in ticaret mallarını sâime hayvanlara kıyaslaması artık geçerli değildir. Yani onların, ticaret mallarının kıymetini ödeme gününe bağlamaları yönündeki görüşleri düşmüş olur. Zira sâimelerde esas olan, ittifakla **(malın aynıdır).**

Çünkü bu tür mallarda vücûb, kıymete değil doğrudan mala bağlıdır. Bu sebeple nisap da malın bizzat kendisiyle tamamlanır, kıymetle değil. Bundan dolayı, zekât ödemesinde kıymet, **(ödeme gününde dikkate alınır)**. Çünkü o vakit, yani zekât mükellefinin fakirlerin hakkını bizzat maldan menettiği zamandır; artık fiili olarak bu hak onun kıymetine yönelmiş olur. Bu durum, **(gasbedilmiş çocuğun veya aldatılanın çocuğunun kıymetinde olduğu gibi)** ödeme gününe bağlanır.

Ancak **(şayet değişim, bizzat mahiyetinde olursa)**, yani buğdayın kendi tabiatında meydana gelirse, hüküm farklıdır. Örneğin: **(yaş buğday kuruduğunda),** yani önceden nemli iken kuruyup her ölçek buğdaydan suyu çekilerek bir ölçeğe inmişse; ya da **(aksi durumda)**, yani buğday kuru iken ıslanıp şişerek dört yüz ölçek hâline gelmişse…

İşte bu durumda, **(artış halinde)** imamın görüşü esas alınır; yani **(vacibin sabit olduğu günkü değer)** dikkate alınır. Buna göre beş dirhem zekât ödenir ve bunda icma vardır. Ama **(eksilme halinde)**, yani malın azalması durumunda, öğrencilerin görüşü kabul edilir; yani **(ödeme günündeki değer)** esas alınır. Buna göre iki buçuk dirhem ödenir ve bunda da icma vardır.

Bunun gerekçesi şudur: İlk durumda artış, **(üzerinden bir kamerî yıl geçtikten sonra)** meydana gelmiştir. Bu sebeple artış, ancak ikinci yılın zekâtına dâhil edilebilir, birinciye değil. İkinci durumda ise, malın telef olmasıyla birlikte içindeki vacip miktar da yok olduğundan, **(helak olmuş malda zekât vacip olamaz).**

Ancak **(şayet biri diğerinden kaynaklanırsa),** yani fiyat artışı malın azalmasından doğarsa, durum farklıdır. Mesela buğday ıslakken her ölçeği bir dirhem ederken, kuruyup miktarı azalır fakat her ölçeğin değeri iki dirhem olursa… Ya da tam tersi, yani fiyat düşüşü malın çoğalmasından doğarsa, mesela buğday kuru iken her ölçek bir dirhem ederken, ıslanıp şişerek çoğalır ve artık her ölçek yarım dirheme düşerse… Böyle bir durumda ilk halde malın azalması fiyat artışıyla telafi edilir; ikinci halde ise fiyat düşmesi, malın artışıyla dengelenmiş olur. Bu gibi durumlarda, artış da eksiliş de olsa, değer **vacibin sabit olduğu gün** dikkate alınır.

Bu durum**, (doğum olayına)** benzer: Mesela ticaret için kullanılan bir cariye üzerinden bir kamerî yıl geçtikten sonra doğum yapar. Ana cariyenin değeri yüz dirhem azalsa fakat doğan çocuğun değeri yüz dirhem olsa, bu eksilme çocuğun varlığıyla telafi edilmiş olur ve sanki hiç eksilme olmamış gibi kabul edilir. Ancak çocuk, cariyenin zekâtı verilmeden önce ölürse, o zaman anne cariye eksilmiş olarak dikkate alınır; çünkü artık doğan çocuk, eksilmeyi telafi eden bir unsur olmaktan çıkmış, malın bir kısmı da yok olmuştur. Bu durum **(gasbedilen malda olduğu gibi)** değerlendirilir.

Nitekim gasbedilen bir cariye doğum sebebiyle kıymetinde azalma yaşasa, bu eksilme doğan çocukla telafi edilir. Ancak çocuk, cariye iade edilmeden önce ölürse, bu

durumda eksilme tazmin edilir. Burada "eksilme doğumla telafi edilir, **(tıpkı gaspta olduğu gibi)**" ifadesi, benzetmenin yalnızca annenin doğum sebebiyle uğradığı eksikliğin çocukla giderilmesine yönelik olduğunu, fakat annenin ölümünün çocukla telafi edilmediğini gösterir. Ancak bu, zahir rivayet açısından böyledir. Zira cariye ölse, zekât bakımından değeri çocuğun kıymetiyle telafi edilir; yani anne için tam zekât ödenir. Fakat gasbta durum farklıdır: Cariye öldüğünde onun kıymetini tazmin etmek gerekir. Bu tazmin sebebiyle cariye, gasıp adına mülk sayılır ve mülkiyet geriye dönük olarak gasıp üzerine intikal eder. Dolayısıyla doğan çocuk da gasıbın mülkü olur. İşte bu, zahir rivayettir.

Ancak iki farklı rivayet daha nakledilmiştir: Birincisine göre, çocuk her hâlükârda annenin eksilmesini telafi eder, tıpkı zekâtta olduğu gibi. İkincisine göre ise, annenin eksilmesi doğrudan çocuğun kıymetiyle karşılanır; gasıp da annenin geri kalan kıymetini tazmin eder. Çünkü nasıl ki anne hayatta iken bizzat iade edilse, eksilmesi çocukla telafi edilirdi; öldüğünde de bedeli iade edilirse, eksilme çocuğun değeriyle kapatılmış olur.

Zahir rivayetle yapılan ayrım şudur: Doğum, genellikle annenin kıymetini azaltan bir sebeptir; bu yüzden doğum sebebiyle oluşan eksiklik çocukla telafi edilir. Fakat ölüm, çoğu zaman doğum sebebiyle meydana gelmediğinden, eksiklik doğumla telafi edilmez.

Bütün bu anlatılanlar ticaret mallarından **(misli mallar)** içindi. Ancak aynı hüküm, **(misli olmayanlar)** yani hayvan ve ticarete konu edilen diğer mallar, mesela bir cariye gibi varlıklarda da geçerlidir: Eğer meydana gelen değişim fiyatla ilgiliyse…

İmama göre esas alınan değer, vacibin sabit olduğu gündeki kıymettir; iki talebesine göre ise ödeme günündeki kıymettir. Eğer değişim bizzat malın kendisinde meydana gelmişse, artış hâlinde —örneğin kör bir cariyenin gözünün vacibin sabit olduğu günde açılması gibi— imamın görüşü esas alınır. Eksilme hâlinde ise —mesela cariyenin gözünün ödeme gününde aklaşması gibi— iki talebenin görüşü geçerlidir ve bunda ittifak vardır.

Bununla birlikte gayr-i misli mallar, misli mallardan iki yönden ayrılır. Birinci fark şudur: mal sahibi, üzerinden bir kamerî yıl geçmiş olan zekâta tabi malı telef ettiğinde, gayr-i misli mallarda fiyat artık dikkate alınmaz; bu duruma metinde **(Telef**

edildikten sonra fiyatı dikkate alma) ifadesiyle işaret edilmiştir. Oysa misli mallarda mal telef edilse dahi, fiyat geçerli olmaya devam eder. İki tür arasındaki ayrım şu şekilde açıklanır: gayr-i misli malda değer, telef anında zimmette kesinleşir; yani **(kıymetin sabitleşmesi)** gerçekleşir ve fiyat değişiklikleri bu sabit değeri etkilemez. Buna karşılık misli mallarda, zimmette sabitlenen şey değer değil, bizzat mislindir; bu nedenle mislin değeri fiyat değişimine bağlı olarak sürekli değişir.

İkinci fark ise şu ifadenin geçtiği noktada belirtilmiştir: zekât mükellefi için, cariye yılın sonunda kör iken sonradan gözleri açılmış olsa dahi, ona düşen zekât cariyenin şimdiki hâline göre değil, yıl sonunda sahip olduğu vasfına göre hesaplanır. Dolayısıyla misli mallarda olduğu gibi mevcut değerinin dörtte biri değil, cariyenin kör iken sahip olduğu kıymetin onda biri esas alınır. Bu da metinde **(Onda birin bedelini öde)** ifadesiyle belirtilmiştir. Böylece zekât, yılın tamamlandığı gündeki durum üzerinden değerlendirilmiş, sonradan ortaya çıkan artışlar —mesela gözlerin açılması— yıl sonrasına ait bir fazlalık kabul edilerek zekâta dâhil edilmemiştir.

İki tür arasındaki farka şu ifadeyle işaret edilmiştir: **(Kaliteyi kıymet kabul etme)** gayr-i misli mallarda mümkündür; çünkü onlar ribevî değildir. Misli mallarda ise durum farklıdır; zira onlar ribevîdir ve değerleri ancak bizzat misliyle ölçülür ve onunla iade edilir; bu ister hadisle sabit olsun, isterse teamül ile. Bu nedenle, zekât yükümlüsüne beş ölçek ıslak buğday vacip olmuşsa ve o, bunun yerine iki buçuk ölçek kuru buğday vermek isterse, bu geçerli olmaz. Çünkü ribevî mallarda kalite, kıymet unsuru olarak kabul edilmez.

Belbânî'de şöyle denmiştir: "Burada geçen gayr-i misli ifadesi, tüm hayvanları da kapsar. Ancak cariyenin gözlerinin açılması durumunda 'onda bir kıymetin ödenmesi' hükmü, insana mahsustur." Zira bilinmektedir ki, insanda bedenin yarısı, yarım değer taşır. Bu sebeple, sağlam bir cariyenin onda bir kıymeti, kör bir cariyenin dörtte biriyle eşit sayılır. Buna karşılık at gibi hayvanlarda, bizim mezhebimize göre bedenin dörtte biri esastır. Dolayısıyla kör bir atın dörtte biri, sağlam atın onda birine eşit olur; sağlamın onda birinin yarısı da körün dörtte birine karşılık gelir.

Ben derim ki: Çıkabilecek en az ihtimaller yüz altmıştır. Bunun yarısı onda birin yarısı olur. Yüz altmış üzerinden bunun üçte dördü yüz yirmi eder. Bunun da dörtte biri, onda birle eşit hale gelir. Yüz altmışın onda birinin yarısı ise üçe tekabül eder. Ancak doğru olan şudur ki, bu hüküm ne yalnızca hayvanlara ne de sadece

körlüğün ortadan kalkmasına özgüdür. Bilakis gayr-i misli mallarda, bir kamerî yılın dolmasından sonra meydana gelen her türlü artış —ister katlamalı, ister dörtte bir oranında, ister başka türden olsun— kıymet kazanır ve dikkate alınır. Burada körlüğün giderilmesi örneği özellikle zikredilmiştir; çünkü fıkıh külliyatlarında bu konu örnek olarak sıkça geçmiştir.

Bu ise, gayr-i misli mallarda bir başka duruma kıyasla farklıdır. Şöyle ki: cariyenin değeri **(kamerî yıl tamamlanmadan önce)** dört yüz dirheme yükselmiş, fakat körlüğü **(kamerî yıl tamamlandıktan sonra)** meydana gelmiş ve değeri iki yüz dirheme düşmüş olsun. Ardından körlüğü giderilmiş ve değer eski hâline dönmüş bulunsun. Böyle bir durumda, cariyeden zekâtını ödemek isteyen kişi, artık **onda birin sekizde biri** değil, **onda birin dörtte biri** üzerinden ödeme yapar. Çünkü burada körlüğün giderilmesi, yıl sonrasındaki yeni bir artış değil, bilakis **(engel ortadan kalktığı)** için vacibin sabit olduğu gündeki durumuna dönüş sayılır. Körlüğün yıl bittikten sonra ortaya çıkması, zekâtın edasında geçici bir mani teşkil etmiştir; bu mani ortadan kalktığında, kişi eski vacibe döner ve tüm borcunu ödemekle yükümlü olur.

Bu durumu şu örnekler daha da açıklamaktadır: Bir kimse, yıl bitmeden önce bir cariyesini kaybetse ve sonra yıl bittikten sonra körlüğü ortadan kalksa, bu yeni bir artış sayılır ve zekâtına dâhil edilmez. Fakat yıl tamamlandıktan sonra körlüğün giderilmesi, yeni bir artış değil, eski hâle dönüş kabul edilir ve zekât borcuna eklenir.

Nitekim bu mesele, **(sonradan ortaya çıkan kaybolmuş malın geri dönmesi)** örneğiyle benzeştirilmiştir: Bir kimsenin iki bin dirhemi olsa ve bunlardan biri yıl bittikten sonra kaybolsa, geriye kalan bin üzerinden zekâtını verir. Kaybolan diğer bini bulduğunda ise, artık onun da zekâtını vermekle yükümlüdür. Çünkü burada yeni bir artış değil, zekâtın edasına mani olan durumun ortadan kalkması söz konusudur.

Buna karşılık, **(önceden kaybolmuş olup da yıl bittikten sonra bulunan mal)** farklıdır. Mesela, yıl dolmadan önce iki bin dirhemin birini kaybedip yıl bittikten sonra onu bulsa, bu yeni bir artış sayılır; dolayısıyla zekâtını vermesi gerekmez.

2. (Eğer bir ölçek) kaliteli buğday verip, bu kaliteli buğdayın değeri nisapta vacip olan **(beş ölçeğe denk gelse)**, bu bizim mezhebimize göre geçerli değildir. Züfer rahimehullah ise bunun caiz olduğunu söylemiştir. Ona göre engelleyici unsur ribâdır; fakat efendi ile kölesi arasında ribâ söz konusu değildir.

Buna cevap, daha önce dördüncü asılda açıklanmıştı. Orada şöyle denmiştir: **(Çünkü değer biçmek, efendi ile mükâteb arasında ribâ hükmündedir.)** Zira Allah Teâlâ bize mala tasarruf yetkisi ve özel mülkiyet hakkı tanımıştır. Bu sebeple biz mükâteb konumunda kabul ediliriz ve ribâ, efendi ile mükâteb arasında cari olduğu gibi bizimle de geçerli olur. Bazı âlimler ise bunu "Allah bizi hürler gibi muameleye tabi tuttu" ilkesine dayandırır. Nitekim Allah Teâlâ, "Allah'a güzel bir borç verdiler" [Hadîd, 18] buyurmuştur.

Ayrıca bu hüküm, zekât ödeyen kimsenin **(ödemeyi değer üzerinden yapmaya niyet edip etmemesi fark etmeksizin, böyledir; işin doğrusu budur.)** Bu hususta Kerhî'nin görüşü isabetli değildir. Çünkü o şöyle demiştir: "Şayet kişi, ödemeyi malın aynına değil de değerine niyet ederek yaparsa, İmam Ebû Hanîfe'nin kıyasına göre bu caiz olmalıdır." Ancak bu görüş kabul edilmez. Zira kalite ve değer yönünden ödeme yapmak nass ile sabit değildir. Dolayısıyla bu, sanki başka bir cinsten mal ile ödeme yapmaya benzer; oysa bu durumda geçerlilik söz konusu olmaz.

Muhammed rahimehullah'tan gelen, "caiz değildir" rivayeti, malın aynını ödemeye niyet etmesi durumuna hamledilmiştir. Yine ondan, "beş ölçek yerine niyetsiz de olsa caiz olur" şeklinde bir rivayet de nakledilir; çünkü caizliğe meyledenler bu görüşü tercih etmiştir. Ancak sahih olan, caiz olmamasıdır. Zira ribevî mallarda kalite farkını esas almak şer'an mümkün değildir. Mükellefin sahip olduğu seçim, sadece borcun aynını ödemek veya onun mali değerini aynı cins bir malla karşılamakla sınırlıdır. Dolayısıyla "sahih olan budur" ifadesi, *et-Tahrîr* ve Hâşimî'nin kullandığı ifadelerle uyumludur. Süleymânî de "en sahih görüşe göre böyledir" demiştir ki bu da, karşıt görüşün zayıflığını gösterir.

Nitekim **(aynı şekilde)** bir kimse, "Allah için bir ölçek dakkal hurması tasadduk edeceğim" diye adakta bulunsa, sonra da **(yarım ölçek)** kaliteli Fârisî hurma vererek bu adağını ödemek istese, her ne kadar değeri ona denk olsa da bu geçerli değildir. Çünkü adakta bağlayıcı olan husus, Allah'ın hükmü gibi, kulun kendi yükümlülüğüdür. Dakkal ise en düşük kalite hurma demektir. Bu yüzden, aynı türün içinde kalite farkı gözeterek adaktan çıkmak mümkün değildir. Ancak farklı bir cinsle ödeme yapılırsa –mesela bir ölçek dakkal hurması yerine aynı değerde bir ölçek buğday verilirse– caiz olur. Çünkü ribevî mallarda farklı cinsler arasında fazlalık câizdir.

Bu noktada, şöyle bir vehim doğabilirdi: "O hâlde, fitrede de aynı şey caiz olmalı; mesela yarım sâ' hurma, bir sâ' arpa veya yarım sâ' buğdaya değer olarak denk düşerse kabul edilmeli değil midir?" Hâlbuki böyle değildir. Bunun caiz olmadığını açıklamak için, üçüncü kaide önceden konulmuştur. Orada denmiştir ki: Sonra, fitre, kefâretler veya zekât konusunda **(nass ile belirlenen şey), (kardeşi hükmündeki)** diğer nassın yerini tutmaz. Yani, bir ibadet alanında nassla sabit kılınan mal, değeri aynı olsa bile başka bir nassın geçtiği yerde onun yerine geçemez. Ancak bir başka ibadet alanında, farklı bir nassın yerine geçebilir.

Çünkü burada, kulun kendi tasarrufuyla şer'an belirlenmiş ölçüyü bozması söz konusudur. Bu ise, nassın dışında kalan bir şeyin ödenmesinden farklıdır. Mesela adakta olduğu gibi. Nitekim bir kimse **(bir buçuk sâ')** buğday tasadduk etse ve bunu, başı tıraş etme kefâreti için ya da bir fakirin yemini bozması hâlinde tutulması gereken **(oruç)** üç gün yerine verse, bu geçerli olmaz. Zira ilkinde altı kişiyi doyurma, ikincisinde ise on kişiyi doyurma nass ile sabittir; dolayısıyla yapılan tasadduk, sadece kendi nevi üzerine düşer.

Aynı şekilde, bir kimsenin iki kişilik fitreyi ödemek üzere, **(buğdaydan yarım sâ')** verip bunun değeri iki sâ' hurmaya denk gelse dahi bu da caiz olmaz. Sadece bir kişi için geçerli olur. Burada özellikle "fitre" zikredilmiştir; çünkü buğdayı hurma yerine veya hurmayı buğday yerine vermek, zekâtta kıymet esas alınarak mümkündür. Zira bunlardan hiçbiri, diğerinin zekâtında nassla belirlenmiş değildir. Böyle olunca, değer bakımından olsa bile caiz olur.

Buna karşılık, **(yiyecek)** yerine beş sâ' buğday değerinde bir elbise verilse ve on fakire taksim edilse, bu ödeme "on kişiyi doyurma" nassının yerini tutmaz. Çünkü elbise giydirmek, gıda ile karın doyurmanın fonksiyonunu yerine getirmez.

Bu durum, kefârette elbisenin nass ile belirlenmiş olmasına rağmen geçerlidir. Çünkü her bir fakire verilen elbiseden yalnızca onda biri düşmektedir ve bu **(çeyrek bir elbise)**, bir kişinin giyinme ihtiyacını karşılamaz. Dolayısıyla, nass ile belirlenen elbisenin maksadı burada gerçekleşmiş olmaz. Zira **(nassın konusu)** elbisenin kendisidir; yani bir insanı giydirecek tam bir elbise olup, gerçek anlamda fayda sağlayan şeydir. Oysa **(bir elbisenin onda biri, hiçbir giydirme işlevi görmez)**; çünkü bir kimse sırf elbisenin onda biri ile giydirilmiş sayılmaz.

Buna karşılık, daha önce geçtiği üzere, bir buçuk sâ‘ buğday verilmesi, fakirin karnını doyurma yönüyle anlamlı bir fayda sağladığı için, nassın maksadına yaklaşır. Bu yüzden "üç gün oruç" yerine geçmez; fakat tek başına bir kişiyi doyurma hükmünü taşır. Aynı şekilde, yarım sâ‘ buğday da bir kişinin fitresi yerine geçer. Burada özellikle **(yiyecek)** ifadesi zikredilmiştir; çünkü elbise verildiğinde, bu sadece kişinin kendi yükümlülüğünü karşılar, başkalarınınki için geçerli olmaz.

Aynı şekilde, bir kimse **(beş elbise)** verip bunların değeri on elbiseye ulaşsa bile, bu on kişi için yeterli olmaz. Çünkü her bir fakirin hakkı, nass gereği, bir elbisedir; değerinin çok ya da az olması dikkate alınmaz.

Keza, bir kimse **(beş sahte dirhem)** verip bunu **(iki yüz sağlam dirhem)** yerine veya **(işlenmiş bir gümüş ibrik)** yerine verse; bu ibrik **(iki yüz dirhem)** ağırlığında olup, işlenmişliği sebebiyle **(iki katı)** yani dört yüz değerinde olsa, bu durumda, görüşlerine göre değişiklik vardır. İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in hocası olan Ebû Hanîfe'den gelen rivayette (şeyhlerden ikisine göre) bu caizdir; ancak mekruh görülmüştür. Fakat İmam Muhammed'e göre bu, caiz değildir; ta ki aradaki değer farkı ayrıca ödenmedikçe.

Çünkü Muhammed rahmetullahi aleyh, kalite farkını –özellikle de **(mükellefin yükümlülüğü)** yönünden– dikkate almış ve bunu fakirin faydasını gözetme açısından bir ihtiyat tedbiri saymıştır. Zira kalite farkı; hasta için fayda, baba, vasî ve hâkim için menfaat, aynı şekilde fakirin menfaati gibi birçok durumda dikkate alınmıştır. Bu yüzden zekât mallarında da, fakire fayda sağlayanı esas almıştır. Bunun sonucu olarak, bir kimse beş ölçek düşük kalitedeki buğday yerine bir ölçek yüksek kaliteli buğday verse, bu da caiz değildir; çünkü burada fakir açısından esas olan miktarın korunmasıdır.

Öte yandan, İmam Züfer rahmetullahi aleyh ise kalite farkını değil, **(değeri)** esas almıştır. Ona göre, fakirin menfaatine olsun ya da olmasın, değer üzerinden hesap yapmak yeterlidir.

(İki imam) yani Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf, zekâtın ölçütü olarak **(miktarı)** esas almış, değeri ise asıl olarak dikkate almamışlardır. Gerçek olan da onların söylediği görüştür. **(Aksi takdirde)**, eğer değer mutlak anlamda veya fakire fayda sağlayacak şekilde dikkate alınsaydı, işlenmiş **(yüz dirhem)** gümüş, işçiliği sebebiyle **(iki katı)**

yani iki yüz dirhem değerinde olsaydı, bu nisaba ulaşır ve zekâtı vacip olurdu. Halbuki bu, icmâ ile geçerli değildir.

Nitekim İmam Muhammed'in görüşünden kaynaklanan ayrım önceki bahislerde açıklanmış, cevabı da verilmiştir. Buradan çıkan temel kaide şudur: Kalite farkı, kendi cinsi ile karşılığı yoksa dikkate alınır; fakat dikkate alınmaması, hakkın iptaline yol açıyorsa yine değerlendirilir. Mesela gasp davalarında, hâkim hakkı tam olarak sahibine ulaştırmakla mükelleftir. Bu nedenle, hem mal sahibinin hakkını hem de ribâ yasağını gözeterek kalite farkını değer üzerinden hesaba katar.

Aynı şekilde zekât da kendi cinsinden değil başka bir cinsle ödendiğinde kalite dikkate alınır; çünkü bu durumda değer ölçüsüne müracaat kaçınılmazdır. Buna örnek olarak, bir kimsenin zekâtını ödemek üzere **(semiz bir koyun)** vermesi, zekât için gerekli olan **(iki orta halli koyun)** yerine geçebilir. Mesela on deveye sahip olan birinin zekâtı iki koyun olduğu halde, bir koyun semizliği ve ağırlığıyla onların yerine geçebilir. Bu caiz görülmüştür; çünkü burada engel teşkil edecek bir durum yoktur. **(Çünkü ribâ da nass da bulunmamaktadır).** Hayvan ribevî mallardan sayılmadığı için ribâ söz konusu olmaz; ayrıca nass da orta halli koyunu belirlemiştir, iyi olanı değil. Zira Peygamber Efendimiz (s.a.v.) insanların mallarının en kıymetlilerini zekât olarak almaktan men etmiştir. Öte yandan düşük kalitedekiler de verilmez; çünkü Allah Teâlâ, ancak temiz olanı kabul eder.

Orta halli oluş, aslında yükümlülüğün niteliğini belirleyen bir vasıftır. **(Ve gaip olanın vasfı asıldır);** çünkü gaip mal, vasfıyla tanımlanır ve ancak onunla ayırt edilir. Bu ise şuna **(aykırıdır): Eğer bir kimse adağında iki orta halli köle azat etmeyi veya Mekke'ye iki orta halli koyun kurban olarak göndermeyi** nezreder ve her bir durumda, aynı cins içinde ikisine denk gelen tek bir birey getirirse, bu yalnızca birini karşılar. Çünkü burada **(yaklaştıran unsur kurbiyet)**, kurban göndermede **(kanın akıtılması)**, köle azadında ise **(hürriyetin sağlanmasıdır)**. Dolayısıyla bunların karşılığında **(değer esas alınmaz);** çünkü her biri bizzat fiile bağlıdır.

Buna karşılık, eğer bir kimse iki orta halli koyunu sadaka olarak vermeyi adar ve onların yerine değer bakımından ikisine denk bir koyun verirse, bu geçerlidir. Çünkü burada maksat, fakiri zenginleştirmek ve ihtiyacını gidermektir. Bu da bizzat **(malın değeri)** ile gerçekleşir. Nitekim Allah Teâlâ'nın sadaka ve zekâtı emretmesindeki esas da, fakirin ihtiyacının karşılanmasıdır.

2.3.2. Mal Zekâtı Babı

Temel İlkeler

1. Zekâta tabi olan malın satılması, bizim mezhebimize göre caizdir. Şâfiî rahimehullāh'a göre ise, zekât miktarı kadar olan kısım fakirlerin hakkıyla kayıtlı olduğundan satış geçerli değildir. Ona göre bu, rehinli köle veya borçlunun malı gibidir; nasıl ki onlar alım-satıma konu edilemezse, zekâtla yüklü mal da aynı durumdadır.

Biz ise deriz ki: Allah Teâlâ'nın hakkının mala bağlı kılınmış olması, onun satışına engel değildir. Bunun naklî delili de şudur: Hakîm b. Hizâm radıyallahu anh, Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'in kendisine bir dinarla kurbanlık almasını emrettiğini nakleder. O da bir koyun satın aldı; sonra onu iki dinara satarak bir dinar kâr elde etti ve bu iki dinarla tekrar bir koyun satın aldı. Hadis bu şekilde sabittir.

Kurbanlıkta da Allah Teâlâ'nın hakkı vardır. Ancak aklen şöyle denir: Zekât, mala bizzat bağlanmış değildir; çünkü kişi onu başka bir maldan ödeyerek yükümlülükten kurtulabilir. Bu durum, cinayet işlemiş bir kölede, velilerin hakkının kölenin bizzat bedenine bağlanmayıp, onun bedelini ödemekle düşmesine benzer, hatta daha açıktır.

Denilebilir ki: Az sonra geleceği üzere, zekât, otlayan hayvanların bizzat kendilerine bağlıdır. Bu durumda, burada yapılan "zekâtın mala bağlanmadığı" yönündeki açıklama, onunla çelişmez mi ve otlayan hayvanların satılamayacağını gerektirmez mi?

Buna cevaben deriz ki: Buradaki "mala bağlı değildir" ifadesiyle kastedilen, otlayan hayvanlarda bile, zekâtın doğrudan malın aynından ödenmesinin gerekmediğidir. Nitekim daha önce geçtiği üzere, vacip olan şey belirli bir parça değil, **(mutlak bir pay)**dır. Bunun delili, beş deve için bir koyunun vacip olmasıdır.

Öte yandan, ileride zikredilecek olan "zekât, bizzat otlayan hayvanların kendisine bağlıdır" sözüyle kastedilen ise şudur: Hayvanların, sayıları itibarıyla nisabı oluşturmasıdır. Buna göre, mesela dört deve, değeri bin dirhem olsa bile, zekâta tabi olmaz; üzerinden yıllar geçse bile, ancak beşe ulaştığında zekât gerekir.

Bütün bunlarla birlikte, satışın sıhhati mülkiyetin varlığına ve teslim kabiliyetine dayanır. Bu iki unsur mevcut olduğu sürece, zekâta tabi malların satışı geçerlidir.

Mülkiyetin sabit oluşu açıktır; nitekim zekâta tabi ticaret cariyesinin üzerinden bir kamerî yıl geçtikten sonra, sahibinin onunla cinsel ilişkide bulunması caiz olur. Aynı şekilde teslim gücü de mevcuttur. İşte bu nokta, zekât malını borçlunun durumundan ayırır. Çünkü borçlunun bedeninde alacaklıların hakkı vardır; bu sebeple kendisini satmaya muktedir değildir. Rehinli mal da böyledir; çünkü onun üzerinde rehin alacaklısının hakkı bulunduğundan, satışı için teslim imkânı yoktur.

Süleymânî şerhinde şöyle denmiştir: Eğer malın satışı sahih olursa, tahsildarın zekâtı doğrudan satıcıdan alması caizdir; bu, kıyasın gereğidir. Ancak istihsan yoluyla denmiştir ki: Eğer tahsildar, alışverişten sonra gelirse, zekâtı bizzat satıcıdan alır. Ama alışveriş tamamlanmadan önce gelirse, bu durumda zekâtı doğrudan malın kendisinden alma yetkisine sahiptir ve müşteri de ödediği bedelin zekâta düşen kısmını geri almak için satıcıya müracaat eder. Çünkü zekât tahsildarı da bir müctehiddir ve Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'in şu sözüyle amel edebilir: "Alışveriş yapan iki taraf, ayrılmadıkları sürece muhayyerdir."

İbn Semâa'nın, İmam Muhammed'den rivayet ettiğine göre; zekât tahsildarı (sâî), satış konusu mal nakledildikten sonra artık onun kendisinden zekât alamaz; fakat nakilden önce muhayyerdir. Çünkü bir mal, nakil ile birlikte alıcının zimmetine dâhil olur. Teslimin gerçekleşmesi (tahliye) ise, malı satıcıya nispetle alıcının sorumluluğuna geçirir. Dolayısıyla mal, tahliyeden sonra telef olursa, bu zararı alıcı üstlenir. Ancak hak sahibinin (yani zekât alacaklılarının) durumu farklıdır; zira nakilden önce mal telef olup bir hak sahibi ortaya çıkarsa, bu sorumluluğu alıcı değil, satıcı taşır.

Bu hüküm, özellikle satıcının zekâta düşen kısmın değerini ödemekten imtina etmesi halinde geçerlidir. Fakat bu durum, öşür (ürün zekâtı) bağlamında farklılık arz eder. Çünkü bir kimse, tarlasından çıkan üründen öşrü ödemeden önce ürünü satarsa, öşür tahsildarı (âşir), satıştan önce de sonra da satışın öşre tekabül eden kısmını feshetme hakkına sahiptir. Bunun sebebi, öşürde asıl ölçütün mülkiyet değil, bizzat ürünün kendisi olmasıdır. Nitekim öşür, vakıf arazisinden, küçüklerin mallarından veya mükâteb kölenin ürünlerinden de alınır. Oysa zekât böyle değildir; zira mal sahibinin

ortadan kalkması halinde zekât da sakıt olur. Bu, iki mesele arasındaki ayrımın birinci yönüdür.

İkinci yönü ise şudur: Toprak mahsulleri, daha baştan itibaren ortaklık esasıyla yeşerir ve gelişir. Bu sebeple öşür borcu, malın özüne bağlı olarak doğar ve ürünün öşre denk gelen kısmının satışı geçerli sayılmaz. Buna karşılık, zekâtta ortaklık ilkesi yoktur; mükellefiyet ancak mal sahibinin varlığıyla doğar. İşte bu nedenle, öşür ile zekât arasında böyle bir fark ortaya çıkmaktadır.

2. Zekâta tabi malın kendi cinsinden bir başka malla değiştirilmesi, çünkü her ikisinde de zekâtın vücûbu mala bizzat değil, onun **mali değerine** bağlı olduğundan, tüketim değil; bilakis bir tür gelişim ve yatırım sayılır. Bu durumda fakirin hakkı doğrudan borçlunun zimmetine değil, bizzat bu bedel malın üzerine intikal eder. Böylece bedel var oldukça hak devam eder, bedel telef olduğunda ise hak da düşer.

Bu durum, hayvanlar (sâime) dışında kalan mallar için geçerlidir. Zira eğer bedellerden biri veya her ikisi de sâime olursa, onların zekâtı mala bizzat bağlıdır; yani yükümlülük doğrudan malın kendisi üzerine terettüp eder. Böyle bir durumda, değişimle birlikte zekât, artık yükümlülüğün doğduğu maldan uzaklaşmış olacağından bu bir "tüketim" sayılır ve sorumluluk zimmete nakledilmiş olur.

Aradaki fark şuradadır: Zekâtın sebebi, gelişme imkânına sahip bir nisabın mülkiyetidir. Bu sebebin iki yönü vardır: Nisap miktarını sağlayan miktar (kadar), bir de artma sağlayan nitelik (nemâ). Eğer bunlar mala bizzat bağlanırsa —ki hayvanlarda durum böyledir— o zaman zekâtın konusu ve mahalli bizzat malın kendisi olur. Bunun işareti de, hayvanlarda zekâtın doğrudan dörtte bir onda bir (1/40) oranında malın kendisinden verilmesidir; üstelik bunun tamamlanması da otlamaya bağlıdır, ticarete değil. Dolayısıyla onların yıl hesabı, başka bir mala devredildiğinde kesilir; ayrıca onların yılı, paranın yılına eklenmez. Yine, nisabı hayvan üzerinden tamamlansa bile, değer bakımından yalnızca yüz dirhem etse, zekât vacip olur. Fakat nisap adedine ulaşmazsa veya otlamayan hayvan olursa, değerleri binlerce dirhem olsa dahi zekât gerekmez.

Buna karşılık, diğer mallarda yükümlülük mala değil, mali değerine bağlanmıştır. Bu sebeple hak, bizzat o değerle kaim olur. Züfer ise bu noktada muhalefet etmiş ve demiştir ki: Eğer sâime hayvan aynı cinsiyle değiştirilirse, bu

tüketim değil, devamlılıktır. Ancak bu görüşe, zekâtın bağlandığı mahallin farklılığı sebebiyle cevap verilmiştir.

Şunu da bilmek gerekir: Bir değişim "tüketim" sayıldığı durumda, eğer bu mal tekrar sahibinin eski mülküne dönerse, artık sorumluluk düşer. Ama eğer değişimle ortaya çıkan şey, sahibin yeni mülkü ise, bu durumda sorumluluk düşmez.

Malın kıymeti, eğer kıymet takdir edenlerin ölçüsüne göre hafif bir fark arz ediyorsa "yesîr (önemsiz)" sayılır; aksi halde "fâhiş (aşırı)" kabul edilir. Hafif fark (yesîr) çoğu zaman mazur görülür ve hükme tesir etmez. Ancak üç yerde istisna yapılır:

1. Farkın açıkça ortaya çıktığı ve halk tarafından gizli kalamayacak derecede bilindiği durumlarda. Zira bu gibi hâllerde sakınmak imkânsız hale gelir. Buna örnek olarak, ekmek, et ve benzeri piyasa fiyatı belirlenmiş mallar (mes'ar) gösterilir. Buna karşılık hayvan ve bitkilerde bu tür bir şeffaf piyasa standardı bulunmadığından, oradaki hafif fark mazur görülür.
2. İkinci istisna, hak sahibinin veya onun vekilinin, ilgili tasarrufa yetki vermediği durumlardır. Meselâ, sermaye sahibinin, henüz kâr ortaya çıkmadan önce mudârebe malını satması böyledir; zira mudârib ona satış yetkisi tanımamıştır. Aynı şekilde, hastanın satış işlemi de böyledir: Mirasçısına satışı aslâ caiz değildir; yabancıya ise ancak misli kıymetiyle caizdir, daha aşağısına değil. Çünkü alacaklı ona böyle bir yetki vermemiştir. Benzer şekilde, müdeyyen me'zûn kölenin, efendisine satışı yahut ondan alış işlemi, alacaklının izni bulunmadığı için şüphe sebebiyle İmam Ebû Hanîfe'ye göre bâtıl sayılır; fakat Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, zarar telafi edilip haksızlık kaldırılırsa geçerli olur. Buna yakın bir esas da, vasînin ve hastanın satışlarıyla ilgili olarak bu kitabın "Vasî ve Mürîd'in Satışları" babında zikredilmiştir. Orada denilmiştir ki: Asıl prensip şudur: Tasarruf, emre dayanıyorsa ve emrin yöneldiği alan örfe göre belirlenmişse, küçük (yesîr) gabn mazur görülür, fakat aşırı (fâhiş) gabn mazur görülmez. Nitekim baba, vasî, mudârib, hâkim ve belirli olmayan bir şeyi almak üzere tayin edilmiş vekil için de hüküm budur. Aynı durum, zekât mükellefi için de geçerlidir. Çünkü bunların her biri, ya doğrudan hak sahibi ya da hak sahibinin tarafından yetkilendirilmiş kişilerdir. Bu sebeple onların tasarrufları, meşru bir yetkiye dayanır. Buna karşılık, kendi malında tasarrufta bulunan ve malı üzerinde başkalarının hakkı sabit olan kimse, hak sahibinden açık bir yetkilendirme almadıkça, bu tasarruflarda mazur görülmez.

3. Üçüncü istisna, aşırının içinde yer alan az miktardır; yani fâhiş gabnin içinde bulunan yesîr kısım affedilmez. Çünkü ondan sakınmak mümkündür; tıpkı (fâhiş olandan sakınmak içinde yer alan azınlıktan sakınmaya imkân olduğu gibi, az miktardaki necasetten sakınmak da mümkündür. Aynı şekilde iki ölçüm arasındaki fark da, eğer büyük ölçümün içinde bulunuyorsa mazur görülmez; fakat ondan ayrı ve bağımsızsa farklıdır.) Zira bu tür fark affedilecek olursa, o zaman zaten fâhiş gabn diye bir şey düşünülemez hale gelir. Bununla birlikte, fâhiş gabnin yükü İmam Ebû Hanîfe'ye göre taşınır; Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise taşınmaz. Onlara göre yalnızca yesîr gabn bazı durumlarda mazur görülür. Mesela, mutlak satış için tayin edilmiş vekil için, çünkü iznin kapsamı geniştir. Yine çocuk ve me'zûn köle için, zira verilen izin onları hür ve bâliğ kimseler statüsüne yaklaştırır. Mukâteb köle için de, çünkü o başlangıçta hür sayılır. Yine belirli bir şeyi satın almakla görevlendirilmiş vekil için, çünkü onda şüphe yoktur; o malı kendi adına satın alması zaten geçerli değildir. Bu nedenle vekilin tasarrufu doğrudan müvekkiline nispet edilir. Keza, bir kadını evlendirmek üzere yetkilendirilmiş vekil, mehr-i mislinden daha fazlasını belirlerse, bu da caiz olur; çünkü akit doğrudan müvekkile nispet edilir, vekile değil. Bu meseleler, esir ile ilgili bölümlerde ve bazı özel fıkhî bahislerde ayrıntılı olarak istisna edilmiştir. Fakat burada durum şudur: Zekât mükellefi, malını değiştirirken fâhiş gabne düşerse, bilerek yapmasa bile tazminle yükümlü olur. Çünkü bu, fakirlerin hakkını telef etmek anlamına gelir. Fakirlerin hakkını telef etme noktasında tazmin sorumluluğu, kişinin bunu bilip bilmemesine bağlı değildir. Ancak Ebû Yûsuf rahimehullah şöyle demiştir: Eğer gabni bilmezse, tazminle yükümlü değildir. Bu görüşü, Sadrüşşehîd sahih görmüş ve şöyle demiştir: Bu mesele kul ile Allah arasındaki bir durumdur; böyle hallerde bilgisizce yapılan işlemde kişi müfrît sayılmaz. Fakat diğer âlimler bu görüşe karşı çıkmıştır. Onlara göre bu, sadece kul hakkı bulunmayan ibadetlerde (namaz ve oruç gibi) geçerli olabilir. Oysa zekât, fakirler, zekât tahsildarı ve öşür tahsildarı (âşir) gibi somut hak sahipleri bulunan bir ibadettir. Bu sebeple, bilgisizlik tazmin yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz.

4. Bedelin hükmü, asıl malın hükmü gibidir. Ancak bu, bedelin asıl yerine geçmesinin sahih olduğu durumlarda geçerlidir. Şayet sayılar arasında farklılık bulunursa, bu halefiyet geçerli olmaz. Buna göre, zekât malıyla alış yapan kimse, eğer

niyetini zekât için belirlemez yahut niyetini hizmet veya başka bir menfaat için yaparsa, bu bedel zekât malının yerine geçmez; bilakis malı yok etmek (itlaf) hükmünü alır.

5. Para (nakit), akitlerde ve fesihlerde belirli bir mal olarak tahsis edilmez. Buna karşılık, ticaret malları (ʿurûz) ve otlayan hayvanlar (sevâim) belirli mal olarak tahsis edilir. Ancak nakit, bağışlarda (teberruʿât), emanetlerde, ortaklıklarda (şirket) ve gasp hâllerinde belirlenmiş mal statüsünü kazanır.

6. Altıncı esas şudur: Bir şeyi alma veya geri verme hakkı, bizzat o şeyin kendisine bağlanmışsa, hüküm rıza ile de olsa, mahkeme kararıyla da olsa değişmez. Mesela şufʿa hakkı olan kimsenin, şufʿalı evi alma hakkı; yahut eski efendisinin, esir düşmüş kölesini geri alma hakkı bu kabildendir. (Aynı şekilde şart muhayyerliği ve görme muhayyerliği de böyledir.) Bu tür hakların özelliği, onların başka bir şeyle değiştirilememesidir.

Buna karşılık, hak doğrudan şeyin aynına değil de, eksik kısmının telafisine bağlıysa, durum farklıdır. Mesela ayıplı malı iade etme hakkı ve bedeli geri alma hakkı böyledir. Burada hak, malın aynını iade etmeye değil, eksilen kısmın telafisine bağlıdır. Bu sebeple, iade mümkün olmadığında, malın kıymetinden düşülür. Ancak eksilen kısmın telafisi mümkün olmazsa, o zaman malın tamamının iadesi gerekir ki bu da malı arındırmış olur.

Böyle olunca, hüküm rıza ve yargı arasında farklılık gösterir. Tarafların rızasıyla yapılan iade, üçüncü kişiler açısından yeni bir satış hükmünü alır; tıpkı ikale akdinde olduğu gibi. Fakat hâkimin hükmüyle yapılan iade bundan farklıdır. Bu ayrım, aynı zamanda söz konusu hakkın karşılığında başka bir şey alınmasının da caiz olduğunu gösterir. Buna benzer bir durum da şirket muhayyerliğidir.

Bu babın çerçevesini şunlar oluşturur:

1. Öncelikle, zekât malının başka bir malla değiştirilmesinin hangi durumda "tüketim" sayılacağı, hangi durumda ise "yatırım ve değerlendirme" hükmünde olacağı açıklanır. Bu konu aynı zamanda, fâhiş gabn ile yesîr gabn arasındaki farkı da içerir. Burada, yesîr gabnin bazen affedilmediği, bazen ise mazur görüldüğü ortaya konur.

Affedilmediği durum, farkın gizli kalmayıp herkesçe bilindiği hallerde söz konusudur. Mesela ekmek ve et gibi fiyatı piyasada belirlenen mallarda olduğu gibi.

Yine, hakkı elinde bulunduran kişinin bu yetkiyi vermediği işlemler de böyledir; hasta borçlunun satış yapması gibi.

Buna karşılık affedildiği durum, farkın küçük ve gözden kaçabilir olduğu, ayrıca hak sahibinin veya yetkili merciin buna izin verdiği hallerde ortaya çıkar. Buna örnek olarak babanın, vasînin ya da benzer konumda olan kimselerin tasarrufları zikredilebilir.

Ayrıca bu mesele, kullara ait haklarla Allah'a ait haklar arasındaki ayrımı da gösterir. Kullara dönük haklarda, kişinin bilmezliği özür kabul edilmez. Oysa doğrudan Allah'a ait ibadetlerde, bilgisizlik bazen sorumluluğu düşürür.

2. Zekât malından çıkarılan şey, üzerinden bir kamerî yıl geçtikten sonra mülkiyetten çıkarılsa bile, onun çıkarılmasıyla sabit olan tazmin sorumluluğu ortadan kalkmaz. Bu hüküm özellikle, akitler ve fesihlerde belirli olmayan mallar hakkında geçerlidir.

[Bu mesele, belirli olmayan mallarla belirli mallar arasındaki farkı da içerir. Mesela nakitler belirli değildir; buna karşılık ticaret malları (ʿurûz) belirli mallardır. Nakitler içinde de iki durum vardır: Bizzat kendisinin belirli olduğu durumlar — bağışlar, emanetler, gasplar ve ortaklıklar gibi— ve belirli olmadığı durumlar —akitler ve fesihler gibi—. Belirli mallar arasında ise iki kısım vardır: Hakkın bizzat mala bağlı olduğu ve bu nedenle hükmün rıza ve yargı arasında farklılık göstermediği durumlar; bir de hakkın doğrudan mala bağlı olmadığı, dolayısıyla hükmün rıza ve yargı arasında değişiklik gösterdiği durumlar.]

3. Malın bedelinde meydana gelen artış, malın kendisindeki artış gibidir; aynı şekilde bedeldeki eksilme de malın eksilmesi hükmündedir. Bu mesele, eksik nisap ile tam nisap arasındaki farkı; ayrıca iadenin, iade edenin talebi ve seçimiyle gerçekleşmesiyle hâkimin zorlamasıyla gerçekleşmesi arasındaki farkı içerir. Yine, bedelin bizzat malın bedeli olup olmaması da önemlidir.

Bunun ilkine şu örnek verilmiştir: Bir kimse, **(bin dirhemlik)** sermayesini — üzerinden bir yıl geçmiş olarak— ticaret için **(bir köle satın almak üzere harcasa)**, sonra bu köle onun elinde **(ölse)**, bu durumda o kimse, sermayesindeki **(zekâtı ödemekle yükümlü olmaz).** Çünkü o bin dirhemin ticaret kölesiyle değiştirilmesi bir tüketim değil, bilakis bir yatırım ve değerlendirme sayılır. Bunun sebebi ise **(konunun

birliği)**dir; yani nakit ile ticaret malları arasındaki ortak nokta, zekâtın vücûb sebebi olan nisapla birleşmeleridir. Bu nisapta hem güç yetirilebilirlik (imkân) hem de artma potansiyeli (nemâ) bir aradadır.

Daha önce usûl bahislerinde geçtiği üzere, buradaki kastedilen "birlik"ten maksat, nisapta malî değerin; nemâda ise kıymetin esas alınmasıdır. **(Buna karşılık sâime hayvanlarda durum farklıdır.)** Çünkü onların nisabı, malî değerine göre değil, bizzat sayısına göre belirlenir. [**Nitekim birçok sâime nisabı iki yüz dirheme ulaşmaz; yine pek çok mal da sâime nisabına ulaşmadığı halde binlerce dirhem değerinde olabilir. Ayrıca onların nemâsı (artışı) kıymetle değil, otlamakla meydana gelir.**]

Bu nedenle, kıymetçe çok daha değerli olup da sâime sayılmayan besi hayvanları örneğinde olduğu gibi, otlama vasfı esas alındığından, onlarla sâimeler arasında fark gözetilir. Buna göre, yıllanmış bin dirhemin sâimeye çevrilmesi tüketim hükmündedir; çünkü zekâtın vücûb mahalli farklıdır. Aynı şekilde, yıllanmış bir sâimenin başka bir sâime ile değiştirilmesi de —ister aynı cinsten olsun ister olmasın— tüketim sayılır. Nitekim Süleymânî şerhinde de açıklandığı üzere, çünkü her birinin ayni varlığı ve otlaması birbirinden farklıdır.

Dolayısıyla kural şudur: Hangi değişim tüketim hükmünde değilse, bedel asıl malın yerine geçer ve onun zekâtı da ona aktarılır; böylece bedel var oldukça hüküm devam eder, yok olduğunda da düşer. Fakat değişim tüketim hükmündeyse, bu durumda zekât sorumluluğu sabit olur; bedel kalsa da kalmasa da tazmin gerekir.

Şayet, "Beş deveye karşılık bir koyunun zekât olarak farz kılınması, zekâtın sâimelerde malî değere bağlı olduğunu göstermez mi?" denirse, biz deriz ki: Hayır, bu doğrudan malî değere bağlılığı değil, malın bizzat kendisine bağlılığı gösterir. Ancak bu, belirli bir hayvana değil, "mücerret mala" bağlılıktır.

Yine, "Bir ticaret kölesi satın alınmasında niyetin ticarete yönelik olması gerektiği sözü, bin dirhemlik sermayeyle yapılan alışverişte zekâtın bağlanması için özel bir niyeti zorunlu kılmaz mı?" denilirse, buna cevaben deriz ki: Rivayetlerde geleceği üzere, [**Zekât malının bedeli, niyet bulunmasa bile zekâta bedel olur.**] Ancak bu yalnızca ticaret mallarının bedeli için geçerlidir; nakdin bedeli için geçerli değildir. Çünkü nakdin zekâta bağlanabilmesi için niyet şarttır. Bunun sebebi,

Belbânî'nin dediği gibi, "nakdin Allah Teâlâ tarafından ticaret için hazırlanmış olması, diğer malların ise insanların hazırlamasıyla ticarete yönelmesi" değildir. Zira bu görüş, ticaret mallarının niyetsiz de zekâta bedel olabilmesi örneğiyle çelişir.

Doğru olan, Süleymânî şerhinde ifade edildiği üzere, nakitlerin çeşitli amaçlarla harcanmaya hazır bulunmasıdır. Bu yüzden nakit, niyet olmadan ticaret için belirlenmiş sayılmaz. Aksi takdirde ticari hayat büyük bir güçlüğe düşerdi. Ayrıca, nakdin bedeli zimmete bağlı olduğundan, niyet olmadan zekâta tahsis edilemez.

Şu sözü, **(ancak fâhiş gabn durumunda)** ifadesini, "zekâtı tazmin gerekmez" sözünden bir istisna olarak anlamak gerekir. Zira bedel değiştirilirken fâhiş gabn meydana gelirse, fakirlerin hakkı zayi edilmiş olduğundan, o fark kadar zekâtı tazmin etmek gerekir. Bu da **(iptal hükmüyle)**, yani fakirlerin hakkının telef edilmesi sebebiyledir.

Burada, "Şâfiî'nin dediği gibi, zekât miktarı kadar satış geçerli olmamalıdır; çünkü orada fakirlerin hakkı vardır, tıpkı borçlu köle veya rehinli mal gibi" şeklinde bir itiraz gündeme gelebilir. Buna cevap olarak şöyle denmiştir: **(geçerlilik)**, yani satışın sahih ve bağlayıcı oluşu devam eder. Çünkü satışın gerçekleşmesi için gerekli unsur olan mülkiyet vardır; ayrıca şartı olan teslim gücü mevcuttur. Bu geçerliliği engelleyen bir mani de yoktur. Zira başkasının hakkı ona öyle bir şekilde bağlı değildir ki, onun bizzat malın aynında istifa edilmesi veya rehin gibi bir yolla güvence altına alınması gerekli olsun. Borçlu kölede, alacaklının hakkı bizzat onun değerine bağlıdır; rehinli malda ise alacaklının hakkı onun teslimine dayanır. Burada ise durum farklıdır; çünkü zekâtı verecek kişi, o farkı başka bir maldan ödemekle yükümlülüğünü yerine getirebilir. İşte bu, **(kurtarma imkânı)**nın varlığına işaret eder.

Dolayısıyla durum, **(câni olan köledeki hükme benzer).** Zira efendisi, onu teslim etmekle fidye vermek arasında muhayyer kılındığında, mağdurun hakkı kölenin değerine veya teslimine değil, kölenin bizzat şahsına bağlı olur. Bu sebeple kölenin satışı veya azadı caizdir.

Ancak gabnın küçük miktarı tazmin edilmez; bilakis affedilir. Bunun gerekçesi de **(gizliliktir)**, yani az miktardaki fark halkın gözünden kaçabilir. Özellikle bu fark, **(kıymet takdirinin kapsamına girdiğinde)**, yani uzmanların değerlendirmesine dahil edilip acaba gabn var mı yok mu şüpheli hale geldiğinde affedilir. İşte bu, **(sınır)** yani

yesîr gabnin sınırıdır. Buna göre fâhiş gabn, hiçbir şekilde kıymet takdirinin kapsamına girmeyen farktır. Nitekim "**(onda birden az veya yarısı kadar)**" şeklindeki diğer iki görüş de, yesîr gabnin tarifini açıklamada geçerli değildir.

Gabn-ı yesîrin tanımı hakkında iki görüş aktarılmıştır. Birincisi, bunun mutlak surette yarım onda bir (yani yüzde beş) olduğu görüşüdür. Buna "deh nîm" denir. Nitekim İmam Muhammed'den rivayet edildiğine göre, bin dirhemde elli dirhemlik farkı yesîr kabul etmiş; buna karşılık el-Nevâdir'de bin dirhemde iki yüz dirhemlik farkı fâhiş saymıştır.

İkinci görüş ise bazı âlimlere aittir. Onlara göre, ticaret mallarında gabn-ı yesîr yarım onda birdir; hayvanlarda onda birdir; arazide ise bunun iki katıdır. Çünkü gabn, muamelelerin çokluğuna göre azalır, azlığına göre artar. Ticaret mallarında alışverişler çok olduğu için gabn daha azdır; arazide muameleler az olduğundan gabn daha büyüktür; hayvanlarda ise orta seviyededir. Ayrıca hayvanlarda Arap örfünde dikkate alınan özel durumlar vardır ki, bunlar ticaret mallarında bulunmaz.

Metinde geçen **(en sahih görüşte)** ifadesi, bu iki görüşün zayıflığına, en azından bir yönüyle de olsa, işaret etmektedir. Nitekim Belbânî şöyle demiştir: Eğer müellif, "onda birden az, yahut yarısı veya iki katı" deseydi daha uygun olurdu. Çünkü bu ifade, arazide gabn-ı yesîrin de tarifini kapsardı. Ben derim ki: Onun maksadı, mutlak surette değil, özellikle ticaret kölesi örneğinde gabn-ı yesîri açıklamaktır. Dolayısıyla bu açıklama, hem "yarım onda bir" görüşünü hem de "hayvanlarda onda bir" görüşünü içine alır. Hatta o ifadeyi kullansaydı, meselede aslında üç görüş bulunduğuna daha açık işaret etmiş olurdu ki, bu husus saklı değildir.

Ayrıca, İmam Muhammed'den nakledilen "yarım onda bir" görüşünün genel geçer bir ölçü olduğu bilinmemiştir. Bununla birlikte burada **(şöyle denilmesi muhtemel olabilirdi: 'Mademki gabn-ı yesîrin tabiatı gereği affedilmesi gerekir')**, bu sözün karşılığında değerlendirme yapılmıştır.

O hâlde şu sorulabilir: Neden gabn-ı yesîr iki yerde affedilmemiştir?

Bunlardan ilki, fiyatı herkesçe bilinen mallardır; yani ekmek, et ve benzeri şeyler. İkincisi ise, borçlu bir hastanın tereke mallarından bir kısmını satmasıdır. Bu satış, varis için kesinlikle caiz değildir; başkası için ise ancak tam değerine satıldığında caizdir, daha düşük fiyatla caiz değildir.

Bu iki duruma verilen cevap şudur: Burada illetin bulunmadığı söylenir. Çünkü gabn-ı yesîr yalnızca iki unsur bir araya geldiğinde affedilir: gizliliğin bulunması —ki bu durumda korunmak mümkün olmaz— ve hak sahibinin ya da yetkilisinin izin vermesi. Oysa bu iki unsur burada mevcut değildir.

Şöyle ki, fiyatı bilinen mallarda gabn-ı yesîr affedilmez; çünkü **(örfî olarak fiyatı açıktır)** ve bunun affedilmemesi, gabn-ı yesîrin affedilmesi kuralına aykırı sayılmaz. Zira burada delil eksiktir; çünkü delilin unsurlarından biri olan gizlilik yoktur.

Aynı şekilde, **(borçlu hastanın mal satışı)** da affedilmez. Çünkü delilin ikinci unsuru, yani satış yetkisini elinde bulunduranın izni mevcut değildir. Zira verilen izin, örfî olarak mutad olandan başkasını kapsamaz; bu da küçük gabnın tolere edilmesidir.

Buna mukabil Allah Teâlâ, zekât yükümlüsüne satış yetkisi vermiştir. Bunun delili, zekâtın kıymeti üzerinden ödenmesinin sahih olduğudur. Buna karşılık, **(alacaklı)** hastaya böyle bir yetki vermemiştir.

Bu fark, "yetkilendirme olup olmaması" kıstasıyla açıklanır. Nitekim mudarib ve sermaye sahibinin tasarrufları buna örnektir. Mudaribin satışında gabn-ı yesîr tolere edilir; çünkü sermaye sahibi ona bu yetkiyi vermiştir. Fakat sermaye sahibinin, kâr ortaya çıkmadan önce ortaklık malını satması durumunda gabn-ı yesîr affedilmez; çünkü mudarib ona bu hususta yetki vermemiştir.

Üçüncü olarak gabn-ı yesîrin affedilmeyeceği bir duruma işaret edilmiştir. O da şudur: **(Az miktarda fakat fâhiş gabnin içinde yer alan gabn-ı yesîr affedilmez).** Meselâ bir kimse, değeri bin olan bir malı beş yüze satmış olsa, burada elli dirhemlik fark "gabn-ı yesîr" gibi görünse bile affedilmez; tıpkı beş yüzün kalanının affedilmediği gibi. Böyle bir durumda tamamının tazmini gerekir. Bunun sebebi, **(özrün yokluğudur)**; zira bundan sakınmak zor değildir, tıpkı fâhiş gabnden sakınılması gibi. Buna karşılık, müstakil gabn-ı yesîr affedilir.

Durum, **(necaset konusunda olduğu gibidir).** Necasetin azı, sakınmanın güçlüğü sebebiyle affedilir; ancak çoğu affedilmez. Yine, çok olanın içinde yer alan az da affedilmez; çünkü o durumda sakınmak mümkündür.

Bunun benzeri, **(iki ölçüm arasındaki fark)** meselesidir. Meselâ Zeyd, Amr'dan bir kile buğday satın alsa, Amr bunu ölçüp teslim etse, ardından Zeyd ölçmeyi

tekrar etse ve ikinci ölçümde biraz fazlalık çıksa… Bu fark, ölçümler arasında olağan olarak ortaya çıkan küçük farklılıklardansa, Zeyd onu geri vermez; helal olarak kendisine kalır. Bu, kölenin efendisine teslim edilmeden önce kazandığı mala benzer. Aynı kural tartılar için de geçerlidir. İşte bu hususa, Hz. Peygamber'in şu sözü delildir: "**Tart ve biraz fazla tart.**"[164]

Eğer ortaya çıkan fark, alışkanlıkla meydana gelmeyen bir fazlalıksa —meselâ bir ölçek kadar fazlalık çıkmış olsa— bu durumda fazlalık Amr'a iade edilir. Bu mesele ileride "Bey' akitleri" babında tekrar gelecektir, inşâallah. Burada şöyle bir itiraz öne sürülemez: "Olağan olarak meydana gelen fark, olağan olmayan fazlalığın içinden ayrıştırılsın ve iade edilsin." Çünkü **(olağan dışı olanın içinde yer alan az miktar da olağan dışıdır)** ve dolayısıyla iade edilmesi gerekir.

Ayrıca, gabn-ı fâhişin **(cehaletle affedilmesi)** söz konusu değildir. Yani zekât mükellefinin, ödediği bedelde fâhiş bir gabn bulunduğunu bilmemesi onu sorumluluktan kurtarmaz. Zira İslâm beldesinde şer'î hükümler, bilinsin veya bilinmesin değişmez. Bu, **(en sahih görüşe göre)** böyledir.

Gerçi Ebû Yûsuf'tan rivayet edilmiştir ki, kişi ödemiş olduğu bedeli değerinde zannedip aldanmışsa, bu durumda mazur görülür; çünkü burada bir kusur (tefrît) söz konusu değildir. Hatta bunu Serahsî'nin "es-Sadru'ş-Şehîd"i de sahih görmüştür. Zira ibadetlerde sorumluluğu bilgisizliğe bağlamamak mantıklıdır.

Ancak müellifin cevabı açıktır: Çünkü zekât, yalnızca Allah ile kul arasında bir ibadet değil, aynı zamanda kul hakkı içeren bir mükellefiyettir. Nitekim fakirler ve bu işin icrasından sorumlu olan imamlar, zekât konusunda **(talep hakkına sahiptirler).** Bu sebeple bilgisizlik, sorumluluğu düşürmez.

Zekât, her ne kadar **(ibadet)** olsa da, içinde kulların hakkı bulunduğu için cehalet mazeret sayılmaz. Bütün bu hükümler, bir kimsenin yıllık zekâtla yükümlü olduğu bin dirhemle, ticaret kastıyla köle satın alması durumunda geçerlidir.

Eğer kişi bu bin dirhemi kullanırken herhangi bir niyet taşımamışsa, yahut onunla ticaret değil de **(hizmet)** kastetmişse veya bu parayla **(harcamalarda kullanılacak bakır paralar)** ya da **(meslekî giyimde kullanılacak elbiseler)** satın

[164] Ebu Davud.

almışsa, bütün bu durumlarda sorumluluk devam eder. Çünkü bu şekilde elde edilen mallar, ticaret malının yerine geçen sahih bir bedel ve bin dirhemin halefi sayılamaz. Daha önce açıklandığı üzere, nakdin bedeli farklı ihtimalleri kapsar; o ya doğrudan ticaret için belirlenmiş olur ya da zimmette bulunan bir hak yerine geçer. Bu yüzden nakdin yerine alınan şey, ticaret için kendiliğinden belirlenmez. Gerçi bizzat nakitler, Allah Teâlâ tarafından ticarete tahsis edilmiş hükmündedir; fakat **[nakit dışındaki mallar ticarete elverişli sayılmaz]**. Mesela nafakada kullanılacak bakır paralar, yaratılış itibarıyla ihtiyaç için düzenlenmiş olup ancak kulların niyetiyle ticarete tahsis edilebilir. Bu sebeple ticarete değil de başka bir amaca niyet edildiğinde, hazırlık yönü değişmiş olur.

Bundan dolayı, iki şey arasında hazırlık bakımından farklılık olduğunda, aralarında **(halefiyet bağı bulunmaz).** Nitekim böyle bir durum yıl içinde meydana gelseydi zekât yükümlülüğü ortadan kalkardı. Dolayısıyla, halefiyetin sahih olmadığı yerde **[istibdal, yani malın başka bir şeyle değiştirilmesi]**, fakirlerin hakkını ortadan kaldırmak anlamına gelir. Bu, et-Tahrîr'deki yaklaşımı teyit eder; Belbânî'nin yanılgısı ise bundan kaynaklanmaktadır.

Müellifin "eğer kişi bin dirhemle bir köle satın alırsa, ticaret kastı olmasa bile o mal ticaret için sayılır" demesinin sebebi, kölenin ticaret kastıyla alınması hâlinde niyet olmasa dahi görünürde ticaret hazırlığı bulunmasıdır. Buna karşılık nakdin yerine alınan mallar için böyle değildir. Bu yüzden özellikle "nafakada kullanılacak bakır paralar" ifadesini kullandı. Zira eğer kişi bu bin dirhemle başka nakitler almış olsaydı, sorumlu tutulmazdı; çünkü nakitler, Allah Teâlâ tarafından kendiliğinden ticarete elverişli kılınmıştır.

İkinci meseleye, yani satın alınan malın tekrar eski sahibine iade edilmesi hâlinde zekât yükümlülüğünün hükmüne şu ifadeyle işaret edilmiştir: **("Alıcı, üzerinden bir kamerî yıl geçmiş bin dirhemlik sermayeyle aldığı ticaret kölesini geri verse de, bu bin dirheme ait zekât borcundan kurtulmaz").**

Şöyle ki: Eğer alıcı, kölede bir kusur bulur ve köleyi **(ticaret maksadıyla değil)** başka bir niyetle aldığı ortaya çıkarsa, ardından bu köleyi **(iade yoluyla)** geri verse… Bu iade ister mahkeme kararıyla, ister tarafların rızasıyla olsun, ister aynı bin dirhemi geri alsın ister başka bir bedel alsın, hüküm değişmez. Çünkü iadenin gerekliliği, bizzat aynı dirhemlere bağlı değildir. Zira **(nakitler akit ve fesihlerde**

belirli bir şahsa bağlı hale gelmez); dolayısıyla kişi, aynı dirhemleri değil de başka dirhemleri geri verebilir. Böylece iade edilen para, alınan parayla hükmen aynı sayılmaz.

Bu nedenle, köleyi satan kimse yahut bakır paraları veren kişi —yani **(parayı aldığı kişi)**— aynı dirhemleri iade etmiş olsa bile, bin dirhemin zekâtından kurtulmaz. Çünkü burada bir "tegayür hükmî" söz konusudur: Geri verilen para, onun zimmetinde yeni bir borç (düyûn) hükmündedir. Dolayısıyla zekâtı düşürmez. Nitekim bu, **(kamerî yıl tamamlandıktan sonra ortaya çıkan borçtur);** bu tür borç, zekâtı ortadan kaldırmaz.

Buna mukabil, eğer bu borç yükümlülüğü kamerî yıl dolmadan önce ortaya çıksaydı, o zaman zekâtı düşürürdü; çünkü zekâtın farz olması, o durumda engellenmiş olurdu. Bu sebeple, metinde "iadenin kamerî yıl tamamlandıktan sonra gerçekleşmesi" özellikle vurgulanmıştır. Böylece hükmün, satıcı açısından da bağlayıcı olduğu belirtilmiştir.

Alıcı açısından ise hüküm değişmez. Fakat mesele, kölenin **(ticaret malı)** cinsinden başka bir mal karşılığında satın alınması hâlinde farklıdır. Bu durumda köle aynı şekilde bir kusur sebebiyle, kamerî yıl geçtikten sonra iade edilirse, hem köleyi alan hem de satan kişi iade yoluyla —yani kusurlu malı geri vererek— sorumluluktan kurtulur. Ancak burada şu ayrım vardır: Eğer iade hâkimi kararıyla yapılmışsa, bu, **(çünkü akitlerde ve fesihlerde ticaret malı belirlenmiş olur)**, iade edilen mal eski sahibine "kadîm mülkiyet" olarak dönmüş sayılır. Böylece alıcıya eski mülkü, yani ticaret malı geri dönmüş olur; o da zekât sorumluluğundan kurtulur. Aynı şekilde satıcıya da eski mülkü olan köle dönmüş olur; bu sebeple o da kölenin zekât yükünden kurtulur. Hatta köle, satıştan önce onun yanında ticaret için bulunmuş olsa bile, şimdi içinde zekât hakkıyla birlikte geri dönmüş olur. Aynı şekilde, iade edilen ticaret malının zekât borcundan da sorumlu olmaz; zira bu, **[köleyi alırken ticaret niyetiyle alınmış olsa dahi]**, hâkim kararıyla onun elinden çıkmıştır ve hükmen yok (hâlik) hükmünde sayılır.

Buna karşılık, iade tarafların rızasıyla gerçekleşirse hüküm farklıdır. Çünkü bu tür iade, aslında yeni bir akit, yani **(üçüncü şahsın hakkı açısından yeni bir satış)** hükmündedir. Bu ise ıskâta (ikâleye) benzer. Dolayısıyla köle veya ticaret malı, şer'an yeni mülkiyet hükmüyle geri dönmüş olur; "kadîm mülkiyet" değil, "yeni mülkiyet"tir.

Bu sebeple iade edilen şey, şer‘î hüküm açısından tüketilmiş (müstehlak) ve garantisi gereken bir mal sayılır.

Köleyi iade edenin bu durumda sorumluluğu açıktır. Ticaret malını iade edenin durumu ise şöyledir: Eğer köleyi aldığı sırada “hizmet” niyeti taşımışsa, köleyi iade etmekle birlikte geçmiş yılın zekâtı açısından o ticaret malının zekâtını ödemekle yükümlü olur.

Eğer satın alırken ticareti niyet etmişse, yani özel bir niyeti yoksa, o zaman ticaret malına ait zekât yükümlülüğü köleye intikal eder; çünkü o, ticaret malını değiştirmiş sayılır. Şerhlerde de bu şekilde açıklanmıştır. Şunu da eklemek gerekir ki: Köleyi satanın da aldığı ticaret malını ticaret niyetiyle edinmiş olması şarttır; aksi hâlde, iade edilen köle ticaret malının karşılığı sayılmaz.

(Bunun gibi) zekât yükümlülüğü doğar **(hibe etse)** yıllanmış bin dirhemi birine; çünkü bu durumda sermaye tüketilmiş olur. Fakat ödünç verse ve zayi olsa yahut emanet verse ve mal aynen helak olsa hüküm böyle değildir. Bu durum Süleymânî’de de açıklanmıştır.

(Ancak kurtulurlar) yani hibe eden ve hibe edilen, bu sorumluluktan, **(geri almakla)** o bin dirhemi. İster bu dönüş mahkeme kararıyla olsun ister olmasın, hak doğrudan o bin dirheme yönelir. Eğer kişi malını geri almışsa mesele tamamdır. Eğer geri almadan helak olmuşsa, sahih görüşe göre yine de zekât ödemez; çünkü her ne kadar mal karşılıksız çıkmış olsa da geri alma, eski mülkiyeti yeniden canlandırır.

Bu da, **(nakdin belirlenmesi)**nin teberru işlemlerinde, ki hibe de bunlara dahildir, sabit olması sebebiyledir. Aynı şekilde, hibe edenin hakkı da **(onda)** sabittir; yani geri alma ve fesih bizzat o mal üzerine yöneliktir. Böylece herhangi bir muamele ihtimali doğmaz, üçüncü bir taraf için yeni bir muamele sayılmaz.

(Ta ki ondan bedel alınamasın). Dolayısıyla, üçüncü bir taraf açısından yeni bir işlem sayılmamıştır. **(Buna karşılık kusur nedeniyle iade)** durumunda ise, alıcının hakkı doğrudan iade işlemine değil, malda eksilen kısmın telafisine yöneliktir; bu sebeple başka bir mala veya bedele çevrilemez.

Bu sebeple, eğer iade mümkün olmazsa, eksilen kısmın karşılığı ödenir. Fakat satıcı, malın eksilen parçasını iade etmekten aciz kalırsa, tüm malı eksiksiz şekilde iade

etmek zorunda olur. Böylece iade gerçekleştiğinde, bu iade alıcının hakkına karşılık yapılmış olur. Tarafların rızasıyla gerçekleştiğinde, üçüncü şahıslar açısından bu yeni bir satış sayılır.

Ancak geri alma hakkı, **(bizim görüşümüze göre mahkeme kararıyla da)** rızayla da fark etmez. Züfer rahimehullah ise, eğer geri alma tarafların rızasıyla olursa, hibe edilenin yıllanmış bin dirhem zekâtından kurtulamayacağını söylemiştir; çünkü bu, yeni bir hibe hükmüne dönüşmüş olur. Bu sebeple o, geri alma hakkının fazlalıklara, arazi gelirlerine ve tazminata şamil olmayacağını, ayrıca hibe edilenin ölüm hastalığında geri alma işleminin terekenin üçte biriyle sınırlı olacağını ileri sürmüştür.

Biz ise şöyle deriz: Hibe edene geri alma hakkı sabit olduğu için, bu hak mahkeme kararıyla veya tarafların rızasıyla gerçekleşmesi bakımından farklılık göstermez. **(Şufʿa hakkının kullanılması gibi)** çünkü bu da şufʿa konusu olan ev üzerinde sabit bir haktır. Aynı şekilde, **(eski efendinin)** esir düşen kölesini geri alması da onun üzerinde sabit bir hak teşkil eder.

Bu sebeple, bu haklar karşılığında başka bir şeyle mübadele yapmak caiz değildir. Hibe edilen köle borçlu veya suç işlemişse, geri dönüşle birlikte borç ve suç da onunla birlikte geri gelir **(böylece borç ve işlenen suç geri döner)**; tıpkı esir kölede olduğu gibi. Geri alma hakkı, ortak mülkiyette de sabit olur **(ortak mülkiyette de geçerlidir)**; paylaşmaya elverişli olsa bile. Ayrıca, taraflar kabz gerçekleşmeden önce ayrılsalar bile bu hak ortadan kalkmaz **(kabzdan önce ayrılsalar bile geçerliliğini korur).**

Dolayısıyla zikredilen dört ferʿî mesele, bağlamın delaleti ve Süleymanî'nin açık ifadesiyle hibe edilen mala döner; Belbânî'de geçtiği gibi bazılarının esir köleye ait olduğu sanısı ise yanlıştır. Şöyle ki: Eğer geri alma, Züfer'in dediği gibi, yeni bir hibe hükmünde olsaydı, paylaştırılmaya elverişli ortak bir malda geçerli olmazdı; ayrıca kabz gerçekleşmeden taraflar ayrıldığında da sabit olmazdı. Yine, bir kimse satın aldığı malda bir ayıp bulup onu iade etmiş, ardından hibe edip geri dönmüşse, bu durumda ayıbın iadesi geçerli olmazdı. Aynı şekilde, ilk hibe edenin, ikinci hibe edenin başkasına hibesi üzerine geri alması da mümkün olmazdı.

Buna karşılık, satın alıp kabz eden kimse, bedeli kaybolmadan önce onu hibede bulunmuş, ardından geri almışsa, tekrar satıcıya, bedeli daha düşük bir fiyata satabilir;

tıpkı onu başka birine satıp sonra geri satın alması gibi. Ancak bu tür ardışık işlemlerin bâtıl olduğu nass ile sabittir.

Züfer'in –Allah ona rahmet etsin–, hibe edilen mal sebebiyle doğacak fazlalık, arazî gelir veya tazmin haklarının alıcıya geçmeyeceği, dolayısıyla hibe edilen câriye ile cima eden kimseye mehir gerekmediği yönündeki istidlali; hâlbuki hâkim kararıyla geri alma durumunda bu hükümlerin sabit olması, onun görüşünü geçersiz kılar. Çünkü o da bu halde geri almanın yeni bir hibe sayılmadığını kabul etmiştir. Buradaki hüküm, onun dediği gibi yeni bir hibe olması sebebiyle değil, bilakis mülkiyetin hükmünün geri almadan önce tamamlanmış olması sebebiyledir.

Malın üçte birinden sayılması meselesine gelince; bu da reddedilmiştir. Zira Ebû Hafs'ın rivayetinde, bütün maldan hesaplanacağı belirtilmiştir. Ebû Süleyman'ın rivayetine göre ise fark şudur: Hastanın tasarrufu, rızayla alınmış hibede olduğu gibi, ölüm sonrasına taalluk eden bir tasarruf kabul edilir. Bu durumda ölümden sonra geri alma geçersizdir ve akit ancak temlik olarak yorumlanır; çünkü geçerli sayılabilmesi için buna ihtiyaç vardır. Oysa burada geri alma mümkündür ve bu sebeple hakiki anlamda bir fesih hükmündedir. Dolayısıyla hâkim kararıyla olup olmaması arasında fark yoktur; tıpkı görme şartıyla muhayyerlik veya şart muhayyerliğinde olduğu gibi.

Buna benzer şekilde, hibe eden ve hibe alan kimseler, hibenin geri alınmasıyla zimmetten kurtulmuş olurlar. Mesela, bir kadının, hibe yoluyla aldığı mehirden, onun üzerine kamerî yıl geçtikten sonra, **(boşanma ile yarısını kaybetmesi)** halinde, bunu iade etmesi de aynı hükme tâbidir.

Eğer kadının kendi tarafından gelen bir durum sebebiyle nikâh bozulursa, mesela kocasının oğlunu şehvetle öpmesi, yahut kadının irtidat etmesi veya eşini emzirmesi gibi sebeplerle nikâh feshedilirse, bu durumda bütün mehirin geri verilmesi gerekir **(veya tamamı; çünkü mahremiyet doğmuştur)**. Şayet mehir, zekâta tâbi hayvanlardan (sâime) ise ve kadın, onu teslim aldığında gerçekten bu hayvanları elde etmişse, hem koca hem de kadın, geri verilen bu mehir sebebiyle zekât yükümlülüğünden kurtulurlar. Çünkü bu hayvanlar kocanın yanında kamerî yıl tamamlandıktan sonra mehir olarak verilmiş, dolayısıyla kocaya zekât yükümlülüğü doğmuş; kadının yanında da kamerî yıl tamamlanınca ona da yükümlülük gerekmişti. Ancak mehir olarak verildikten sonra nikâh feshedilince, ikisi de bu yükümlülükten kurtulmuş olur.

Ne var ki, mehir nakit verilmişse durum farklıdır. Çünkü nakit için aynı hüküm geçerli değildir **(sâime için geçerli olup nakit için geçerli değildir)**. Daha önce geçtiği üzere, sâime mallar belirli olduklarından kadın onlarda hak sahibi olur ve fesihle birlikte sanki mal telef olmuş gibi kocanın eski mülkiyetine geri döner. Böylece zekât yükümlülüğü kocaya döner. Ama nakitte durum böyle değildir; nakit, akit veya fesih yoluyla geri dönse de aslî malın kendisi değil, sadece değeri iade edilmiş olur. Bununla birlikte, kadının elinde kalan sâime mallar nisap miktarına ulaşmasa bile zekâtını vermesi gerekir; çünkü elde mevcut olan miktarda nisap şartı aranmaz.

Bu hüküm, kocanın kadına bizzat bir nisap miktarı sâime malı mehir olarak vermesi durumunda geçerlidir. Buna karşılık, kadına böyle bir mal verilip kadın bunu bir yıl elde tuttuktan sonra, koca onunla cinsel birleşmeden önce boşarsa, kadın aldığı malın yarısını geri vermek zorundadır. Çünkü mehir akit sırasında belirlenmiş olmasa bile, benzeri bulunmadığından malın aynısı değerinden daha güçlü kabul edilir ve iade için aynen belirlenmiş sayılır. Bu da asli malın belirlenmiş olması gibidir ve en doğru görüş budur. Süleymanî'de de böyle açıklanmıştır.

Burada şöyle bir itiraz gündeme gelebilir: "Eğer nikâh, kadından kaynaklanan bir mahremiyet sebebiyle feshedilmişse, mehrin düşmesi doğrudan onun fiiline –mesela öpme yahut emzirme fiiline– bağlıdır. O hâlde kadın, mehirdeki malı tüketmiş (müstehlik) sayılmalı ve zekâttan kurtulmamalıdır." Nitekim Züfer –Allah ona rahmet etsin– bu görüştedir.

Fakat buna şu şekilde cevap verilmiştir: **(Mehrin düşmesini sağlayan sebep),** kadının fiili değil, **(teslimin ortadan kalkmasıdır)**; yani nikâh akdiyle kocaya hak olarak tanınan cinsel birlikteliğin gerçekleşememesidir. Bu durum, aynen satılan bir malın teslimden önce helâk olması sebebiyle bedelin düşmesine benzer. Dolayısıyla kadının fiilleri olan **(öpme ve emzirme)** burada ancak teslimin ortadan kalkmasına yol açan bir **(şart)** hükmündedir; bizzat düşürücü sebep değildir. Çünkü bu fiiller zaten böyle bir işlev için konulmamıştır, dolayısıyla mehrin düşmesine doğrudan sebep teşkil etmezler.

Bunun misali, kadının kendisini öldürmesi gibidir. Kadın kendi canına kıymakla nikâhın ve mehrin devamını mümkün kılan alanı ortadan kaldırmış olur; ancak bu, mehir borcunu düşürmez. Yine benzer şekilde, zincirlenmiş ve kaçmasından endişe edilen bir kölenin zincirinin çözülmesi halinde, kölenin kaçması sebebiyle

tazmin gerekmez. Çünkü burada belirleyici olan sebep kölenin fiilî olarak kaçmasıdır; zincirin çözülmesi sadece ön şartın kaldırılmasıdır. Dolayısıyla bu kaçışın sorumluluğu zinciri çözen kişiye yüklenmez.

Bu noktada müellifin "şart" tabirinden kastı, lafzî anlamda gerçek şart değil, şart hükmünde olan sebeplerdir. Yani fiil doğrudan sebep sayılamaz; ancak neticeyi doğuran ortamı hazırlayan unsur olarak görülür. Öpme ve emzirme de böyledir. Bunlar nikâhın feshi için doğrudan bir "sebep" kılınmamış, sadece ortaya çıkan yeni mahremiyet sebebiyle nikâhın sona ermesine yol açmıştır. Bu yüzden Süleymanî, bunları "şart" diye nitelemez; bilakis "kadının fiilidir" der. Zira fiil, haram bir sonucu doğurmuş ve kocanın mülkiyetini ortadan kaldırmıştır.

Buradaki esas prensip şudur: Bir şeyin devamını sağlayan şartı ortadan kaldırmak, o şeyin bizzat kendisini tüketmek (istihlâk) sayılmaz. Nasıl ki ahırın kapısını açmak, oradaki hayvanın ölmesine sebep sayılamazsa, öpme ve emzirme de mehrin tüketilmesi anlamına gelmez. İşte bu sebeple Hidaye'de de, "Kadının emzirmesi, feshin bizzat sebebi değildir; fesih ancak olayın fiilî sonuçlarıyla sabit olur." denilmiştir. Bu bakımdan, mehrin tamamının düşmesi gerekmez; kadına sadece "mutʿa" (boşanma tazminatı) yoluyla yarım mehir ödenmesi gerekir.

Biz diyoruz ki: Bir şeyin varlığını koruyan şart, onun yok olmasını engelleyen bir manidir; öyleyse bu şartı ortadan kaldıran unsur, yokluğa engel olan maniyi ortadan kaldırmış olur. Aynı şekilde, nikâhın mülkiyet olarak devamı da kadının mehirden sorumlu olmasına engeldir. Dolayısıyla nikâhın fesadına yol açan sebep, bu engeli ortadan kaldıran bir unsur olur. Böylece görüşler (أ/41ظ) birbiriyle uyumlu hale gelir.

Ancak burada bir istisna vardır: **(İlla ki malın kendisinde artış meydana gelsin)**. Bu, sâime hayvanlarda geçerli bir durumdur. Zira kadın, sâimeyi mehir olarak almışsa, gerek mehrin yarısını aldığı sırada boşanma sebebiyle iade etsin, gerekse tamamını mahremiyet sebebiyle iade etsin, hiçbir şekilde sâime için ödemesi gereken zekâttan kurtulmaz. Bilakis o, aldığı malın zekâtını ödemekle yükümlüdür. Nitekim Süleymanî şerhinde de bu şekilde açıklanmıştır.

Bunun gerekçesi şudur: **(Hakkın malın kendisinden değere dönüşmesidir; çünkü yarıya bölmek mümkün değildir).** Malın değer kazanması, yani artış göstermesi, onu ikiye bölüp taksim etmeyi imkânsız hale getirmiştir. Çünkü bu artış,

akit sırasında mevcut değildir ve akit doğrudan onun üzerine yapılmamıştır. Dolayısıyla mehrin, bu artış dikkate alınmadan yarıya bölünmesi mümkün değildir. Kadının aldığı şeyi aynen iade etmesi de imkânsız hale geldiğinden, bu durum kendisine haktan sonra borç gibi yüklenmiş olur. Bu yükümlülük, kamerî yıl geçtikten sonra kadının tercihine bağlanır.

Müellifin "malın artışı" ifadesini mutlak olarak zikretmesi, hem dıştan kazanılan artışları (mesela şişmanlama, güzelleşme, körlüğün iyileşmesi gibi niteliksel gelişmeler) hem de içten kazanılanları (mesela gebelik süresince doğmamış çocuk) kapsaması içindir.

Hurmanın **(hasattan önceki)** ve doğrudan ayrılan fazlalıklarının üç kısmı vardır:

1. Aslın kendisinden doğanlar; mesela doğumla dünyaya gelen çocuk veya hasattan sonra elde edilen hurma.
2. Aslın bir parçasının karşılığı olanlar; mesela cinsel ilişkinin karşılığı olarak verilen bedel veya maldaki kusur sebebiyle ödenen tazminat (arş).
3. Bunların dışında kalanlar; mesela kazanç ve kira geliri.

Muhammed'in –Allah ona rahmet etsin– görüşüne göre, asıldan ayrılmayan fazlalıklar mehrin yarıya bölünmesine engel teşkil etmez. Buna göre kadın, iade ettiği kısmın zekâtını ödemekten kurtulmuş olur. Ancak bu görüşe itibar edilmemiştir. Nitekim Hasrî ve Hâşimî'nin aktardığına göre, Hâşimî bunu açıklamış ve Sadrüşşehîd'in de şunu naklettiğini belirtmiştir: "Câmi'" adlı eserindeki mutlak ifadelerden anlaşıldığı üzere, Muhammed de sonunda diğer ikisinin görüşüne dönmüştür. Çünkü "Câmi'", onun son telif ettiği eseridir.

Süleymanî şerhinde ise şöyle denilmiştir: Dört kısma ayrılan bu fazlalıklar, mehrin tesliminden önce ortaya çıkar, kadın da mehrini teslim alır ve koca onunla zifafa girmeden boşarsa, hepsi –sadece kazanç ve kira hariç– yarı yarıya paylaşılır. Çünkü kazanç ve kira, asıl mal kime aitse onun olur. Bu, İmam'ın görüşüdür. Diğer iki imama göre ise, bunlar da asla tâbidir. Fazlalık mehrin tesliminden sonra ortaya çıkmışsa, ayrılan fazlalıkların tamamı ittifakla yarıya bölünmez. Asla bitişik olan fazlalıklar da onların görüşüne göre yarıya bölünmez.

Muhammed'in –Allah ona rahmet etsin– daha önce geçtiği üzere ve Züfer'in görüşüne muhalefetle, onlar **(yarıya bölünür)** demişlerdir; çünkü fazlalık asla tâbidir ve bu durumda teslimden önceki hükme benzer. Biz ise deriz ki: Fazlalık, akitte mevcut değildir ve üzerine, akde benzeyen **(teslim de yönelmemiştir)**; zira teslim ile elde edilen el mülkiyeti, akitle sabit olan rakabe mülkiyetine denktir. Bu nedenle fazlalığın yarıya bölünmesi imkânsızdır; asıl ise onsuz yarıya bölünür.

Süleymanî şerhinde de açıklandığı üzere, eğer mehir ölçü ile belirlenen veya tartılan mallardan ise, bu durumda **(eğer belirli ise hayvan gibidir, belirli değilse para gibidir)**.

Orada ayrıca Ali er-Râzî'nin şu itirazı nakledilmiştir: "Şeyhayn, satılan cariyeye bağlı olarak ortaya çıkan fazlalığı, alıcıda bir kusur belirdiğinde feshe engel saymadılar; fakat burada fazlalığı, mehrin yarıya bölünmesine ve feshe engel kabul ettiler."

Bu eleştiriye karşılık Karkhî –Allah ona rahmet etsin– şöyle demiştir: "Mehrdeki fazlalık, kadının tam mülkiyetine aittir. Onun üzerine akit yönelmediği için fesih konusu olamaz, bu yüzden de yarıya bölünmesi mümkün değildir. Buna karşılık satış meselesinde durum farklıdır; çünkü satıcı, cariyenin yerine aldığı bedelin kusurlu çıkmasına razı olmaz. Dolayısıyla hakkı, cariyedeki fazlalığa da tâbi olarak ilişir."

Şöyle bir soru yöneltilebilir: Metinde geçen "yarıya bölünmenin imkânsızlığı" açıklaması, aslında sadece "düğünden önce boşanma" meselesini gerekçelendirmekte geçerlidir; "haramlık sebebiyle mehrin tamamen iade edilmesi" durumunda değil. Oysa istisna hükmü her iki mesele için de ortaktır; nitekim Süleymanî'de bu açıkça belirtilmiştir. Ayrıca "yarıya bölünmenin imkânsızlığı" sadece ihtilaflı olan **bağlı (fazlalıkların)** delili olabilir, yoksa herkesin üzerinde ittifak ettiği **ayrı (fazlalıklar)** için olamaz; çünkü bunlarda fazlalıkla birlikte verilmiş olan mehrin tamamından sorumluluk söz konusudur.

Buna cevaben deriz ki: Ben, "yarıya bölünmenin imkânsızlığı" ifadesini kullanmakla yetindim; fakat kastedilen, hem "yarıya bölünmenin" hem de "fesih hakkının" imkânsızlığıdır. Nitekim daha önce birçok defa bu anlamda zikredilmiştir. Burada yarıya bölünmeden kastedilen, fazlalığın asıldan ayrılmasıdır; çünkü fazlalık aslın bir parçası olup, ondan kaynaklanır ve onunla birlikte var olur. Bu sebeple, fazlalık

asıldan ayrılamadığından, mehrin yarıya bölünmesi de mümkün değildir. Böylece hem **bağlı fazlalıkları** hem de **ayrı fazlalıkları** kapsar.

Üçüncü esasa gelince, buna şu sözle işaret edilmiştir: Bir kimse, ticaret için olan kölelerinden **(kamerî yılın yarısında)** değeri bin dirhem olan birini, değeri sadece iki yüz dirhem olan başka bir köle ile değişse, üstelik alım satıma taraf olanların başka hiçbir malı olmasa, yani iki köle altı ay sonra karşılıklı teslim edilse… Böyle bir durumda her biri, kölesinin üzerinden bir yıl geçtiğinde, elinde olan malı için zekât öder. Çünkü değer artışı, yani **(artan kısmın eklenmesi)** daha değerli kölenin zekâtına eklenmiş olur. Buna karşılık daha düşük kıymetli köleyi alan için, ortaya çıkan eksiklik de **(eksilmenin düşülmesi)** yoluyla dikkate alınır. Buradaki "eksilme" ifadesi ise, kölenin bizzat telef olmasıyla ortaya çıkan eksikliktir.

Çünkü yıl içinde gerçekleşen artış, adeta geri kazanılmış bir mal hükmündedir; azalma ise fakirlerin hakkının tüketilmesi sayılmaz. Bu sebeple, eğer kölelerden daha düşük değerde olanı alan taraf, yıl tamamlandıktan sonra, bu düşük kıymetli köleyi **(bir kusur, örneğin körlük sebebiyle)** eksilmiş görürse, bu durum ikisine de herhangi bir zekât yükümlülüğü doğurmaz. Zira burada **(tamlık şartı)** yani nisabın iki tarafında da – yılın başında ve sonunda– tam olarak bulunması kaybolmuştur. Nisabın her iki uçta da tam olması, arada bir kısmı eksilse bile, zekâtın farziyeti için temel şarttır.

Ancak bu durum, eğer **(satıştan sonraki yıl)** yani kölelerin takası yapıldıktan itibaren tam bir kamerî yıl geçerse, farklıdır. Bu durumda daha kıymetli olan kölenin sahibi, zekât öder; çünkü onun yılı tamamlanmıştır. Diğer taraftan daha düşük kıymetli köleyi alan ise, onu tekrar geri vermekle, zekât sorumluluğundan kurtulur. Çünkü burada iade, **(hâkimin hükmüyle verilen karar)** neticesinde gerçekleştiğinden, fesih cebren yapılmış ve köle eski sahibinin mülkiyetine dönmüştür. Böylece, mallar arasında üçüncü bir taayyün şartı devreye girmiş olur ve önceki zekât yükümlülüğü düşer.

Fakat bir istisna vardır: Daha düşük değerdeki kölenin iadesiyle birlikte, sahibinin elinde kalan kısmın zekâtı düşmez; çünkü bu köle **(geri verilmiş malın karşılığı)** olduğundan, yüksek kıymetli kölenin onda birinin yerine geçmiştir. Böylelikle, onun üzerinden ödenmesi gereken iki buçuk dirhem, düşük kıymetli kölenin üzerine aktarılmış olur. Bu köle elde kaldığı sürece yükümlülük devam eder, yok olduğu takdirde zekât yükümlülüğü de düşer. Dolayısıyla bin dirhemlik sermaye, adeta tükenmiş, yalnızca yüz dirhemlik bir kısım baki kalmış gibi kabul edilir.

Bu meselede Ebû Amr et-Taberî itiraz ederek şöyle demiştir: Böyle bir durumda herhangi bir zekât yükümlülüğünün olmaması gerekir; çünkü **(hâkimin hükmüyle yapılan iade)** hukuken başlangıçtan itibaren bir fesih sayılır.

Görmüyor musun ki, İmam Muhammed rahimehullah, **"bu durum istihkak mesabesindedir"** diyerek, kıymetli kölenin aslında hiç onun mülkünde bulunmadığının ortaya çıktığını belirtmiştir. Buna karşılık Cessâs rahimehullah şöyle cevap vermiştir: Eğer mesele gerçekten böyle olsaydı, değersiz köleyi iade edenin, kıymetli kölenin zekâtını vermesi gerekirdi; çünkü bu durumda kıymetli köle sanki hiç mülkiyetinden çıkmamış olurdu.

Ancak itirazda bulunan taraf şöyle diyebilir: Ona rağmen zekât gerekmedi; çünkü o köleden fiilen yararlanılmamıştı. Bu durum, "dumûr hâlinde olan mal" yahut "nemâ vasfı bulunmayan mal" gibidir.

Kadı Ebü'l-Kâsım ise şu cevabı vermiştir: Mülkiyet hakikatte sabitti, nasıl olur da "hiç olmamış" denilebilir? Ona, "Fesih, hâkimin kararıyla akdi baştan kaldırmaz mı?" diye sorulduğunda, bundan öteye bir cevap verememiştir.

Başka bazı âlimler ise farklı şekilde karşılık vermişlerdir: Mülkiyet hakikatte sabitti ve zekât gerçekten vâcipti; fakat hâkimin verdiği fesih kararı hükmen bu mülkiyeti kaldırdı. Dolayısıyla hükmün dikkate alınması zekâtın düşmesini gerektirir, fakat hakikatin dikkate alınması bunu gerektirmez. Şu hâlde, şüpheyle farz olan bir ibadetin düşmesi söz konusu olamaz.

Bu temelden hareketle, kıymetli kölenin zekâtının, değersiz köleyi iade edene vâcip olmamasının gerekçesi açıklığa kavuşmuş olur: Çünkü kıymetli köle hakikatte onun mülkiyetinde değildi, fesihle yalnızca hükmen iade edilmiş sayıldı ve bu durumda zekât borcu doğmadı.

Şüpheyle zekât borcu sabit olmaz. **(Rızayla iade halinde)** kıymetli kölenin sahibi onun zekâtından kurtulmaz; çünkü bu işlem şer'an **(yeni bir satış)** hükmündedir ve böylece mal tüketilmiş sayılır. Ancak iade edilen kısım oranında hak o mala intikal ettiği için bu kısımda istibdâl geçerli olur; geri kalan miktar ise zimmette borç olarak kalır ve mal helâk olsa da düşmez.

Öte yandan, diğer taraf köledeki kusuru görse ve bu kusur kıymetinden yüz dirhem eksiltse, o hâlde ikisi de zekât vermekle yükümlü olur; çünkü burada **(nisabın tamlığı)** sabittir. Buna göre, düşük kıymetli köleyi alan iki yüz, kıymetli olanı alan ise dokuz yüz üzerinden zekât verir.

Bununla birlikte, kıymetli köleyi iade eden taraf zekâttan kurtulmaz, hatta iade hâkim kararıyla yapılmış olsa bile; zira o durumda da **(iade kendi tercihiyle olduğu için)** zimmetinde kalır, zorunlu değildir. Ancak iade edilen düşük köleye ilişkin zekât **(bizzat kölenin kendisine bağlıdır)**, zimmete değil; dolayısıyla köle helâk olduğunda zekât borcu da düşer. Burada ise **(halefiyet ilkesi)** geçerlidir.

Buna karşılık, kıymetli köleyi iade alan tarafın, o kölenin değerindeki artıştan dolayı —ki bu artış yedi yüz dirhem idi— zekât vermesi gerekmez; çünkü bu artış **(kamerî yılın tamamlanmasından sonra)** meydana gelmiştir.

Eğer iki köleden biri **(hizmet için)**, diğeri ticaret için edinilmiş olsa, her biri bin dirhem değerinde kabul edilse ve taraflar bunları yılın ortasında ticaret niyetiyle mübadele etse, yılın sonunda kölelerden birinde iki yüz dirhem değer kaybına yol açan **(beşte birlik kusur)** ortaya çıksa ve onlar da iadeleşseler, mesele aynı hükümler çerçevesinde değerlendirilir.

Bu durumda, kölesi **(hizmet için)** olan kimseye zekât gerekmez; çünkü **(kamerî yılın tamlığı olmadığı için)** mübadele anından itibaren yalnızca yarım yıl geçmiş, tam yıl dolmamıştır. Ayrıca, mahkeme kararıyla iade gerçekleştiğinde bir yarım yıl daha eklenip yıl tamamlanmış sayılmaz; zira köle mahkeme hükmüyle eski sahibine dönmüş olur ve bu köle zaten **(hizmet için)** edinilmişti. Burada kişinin ticaret niyeti taşıyıp taşımaması fark etmez; çünkü ticaret niyeti, ancak ilk mülkiyet esnasında hüküm ifade eder, fesih ise zorunlu olarak gerçekleştiği için miras yoluyla intikal gibidir.

Aynı şekilde, kölesi **(hizmet için)** olan kimse, kölesini rızayla iade ettiğinde de zekâtla yükümlü olmaz; eğer iade sırasında **(hizmet niyeti)** taşıyorsa bu, **(zekât malını yıl dolmadan tüketme)** anlamına gelir. Böylece ister iade eden ister iade edilen taraf olsun, zekât gerekmez.

Buna karşılık, iade sırasında **(hizmet niyeti taşımadığı)** durumda, iade edilen köle, yarım yıl geçtikten sonra ticaret malı hükmüne girer ve sahibinin üzerinden yarım yıl daha geçtiğinde zekât farz olur; bu, hem iade eden hem de iade edilen için geçerlidir.

Bu hüküm, kişinin ticaret niyeti taşıyıp taşımamasından bağımsızdır; çünkü burada **(geri dönen mal, yerine geçtiği)** için, yani eski mülkiyetten çıkan mal ticaret malı olduğundan, yerine geçen de ticaret malı sayılır ve zekâtı gerekir.

Böylece, iade edilen mal **(zekât malının bedeli olduğu için)** zekâtın farz olması için fiilen kabzedilmesi şart değildir; malla ilgili hüküm, satım akdindeki gibi doğrudan sabit olur. **(Mehirde ise durum farklıdır)**; çünkü orada kabz, geçerlilik şartıdır.

İmâm'a göre mehr, aslında mal olmayan bir şeyin karşılığıdır; dolayısıyla kadının bu mal üzerinden zekâtla yükümlü olabilmesi için, kabzdan sonra **(kamerî yılın geçmesi)** ve kabzedilen malın nisap miktarına ulaşması şarttır. İki imama göre ise, kadın kabzettiği şeyde geçmiş yılların zekâtını ödemekle yükümlüdür; çünkü o, nisabı tam mülkiyetle elde etmiştir. Bunun delili, onun tasarruflarının geçerli sayılmasıdır. Ayrıca mal üzerindeki fiilî hâkimiyetin olmaması, zekâtın vücûbuna engel değildir; nitekim satılan malın kabzedilmeden önceki durumu veya ikrar eden gasıbın elindeki gasp malı da böyledir.

Biz deriz ki: Kadın, bu malın **mali değerini** başlangıçta kazanmış olsa da, mülkiyetin tam gerçekleşmesi kabz ile olur. Bu durum, diyet hükümlerine benzer. Satımda ise farklıdır; çünkü orada maliyet, satış yoluyla başka bir maldan intikal eder. Bu nedenle, alıcı kabzetmeden önceki satım malı durumuyla kıyaslanamaz. Örneğin, bir köle bayram günü kadının elinde olsa, onun üzerinden zekât veya fıtır sadakası gerekmez. Hatta erkek, kadını zifaftan önce boşasa, bu kölenin fıtır sadakası ne erkekten ne de kadından düşer.

Kabz sonrasında ise hüküm değişir. Tasarrufların geçerli sayılması, yalnızca mülkiyetin mevcudiyetine dayanır; bunun artış veya tam bir fayda elde etme ile ilgisi yoktur. Fıtır sadakasına gelince, bazı âlimler bunun İmâm'ın görüşü olduğunu söylemişlerdir; iki imama göre ise, fıtır sadakası kabzdan önce de sonra da kadına vaciptir. Ancak sahih olan, bunun bütün müctehidlerin görüşü olduğudur. Onlara göre fark şudur: Fıtır sadakası yalnızca mülkiyete değil, aynı zamanda tam bir velâyete dayanır; bu ise kabz olmadan gerçekleşmez. Zekâtta ise durum farklıdır; zira orada kabzdan önceki mülkiyet tam kabul edilir.

Ebû Yûsuf'tan nakledildiğine göre, satılan mal kabzedilmeden önce nisap sayılmaz; çünkü tam mülkiyetin oluşmadığı kabul edilir, **(öyle ki alıcı onun üzerinde tasarruf hakkına sahip olmaz).**

Sonuç olarak, borçlar üç kısma ayrılır: Birincisi **güçlü borç**tur; bu, ticaret malının bedeli, ticaret için kullanılan bir evin geliri ve verilen borcun karşılığı gibi doğrudan mali değer taşıyan borçlardır. İkincisi **orta dereceli borç**tur; bu, eğer aynen elde kalsaydı üzerinden bir kamerî yıl geçmesine rağmen zekâta tabi olmayacak türden malların bedelidir; hizmet için kullanılan köleler veya gündelik kıyafetler bunun örneğidir. Üçüncüsü ise **zayıf borç**tur; bu, aslında mal hükmünde olmayan şeylerin karşılığıdır. Mesela mehr, hul' bedeli, kasıtlı adam öldürmede kan bedeli için yapılan sulhun bedeli, kölelikten kurtulmak için ödenen bedel (mükâtebe), kölenin kazançtan ödeme yükümlülüğü (sâʿiye) ve altın ya da gümüş cinsinden hükmedilmiş diyet bu tür borçlara dahildir.

İmâm'a göre borcun zekâta tabi tutulmasında şu esaslar geçerlidir: **Güçlü borçta**, kişi, kırk dirhemi eline geçirdiğinde zekâtla mükellef olur; borçlunun yanında ise yalnızca üzerinden bir kamerî yılın geçmesi yeterlidir. Burada kırk dirhem şartı, İmâm'ın kesirleri (nisaba ulaşmayan parçaları) zekâta tabi tutmamasına dayanmaktadır. **Orta dereceli borçta** ise, iki yüz dirhem elde edilmedikçe zekât gerekmez. **Zayıf borçta** ise, nisap miktarı mal elde edilip üzerinden bir yıl geçmedikçe zekât yükümlülüğü doğmaz.

Buna mukabil, Karkhî, orta dereceli borcu zayıf borca kıyas ederek borcu iki kısma ayırmıştır. Hakâik'te belirtildiğine göre bu, İmâm'ın görüşünde doğruya en yakın olanıdır. Ona göre, bütün borçlarda —mükâtebe (kölenin özgürlük bedeli) ve diyetin mahkeme tarafından karara bağlanmasından önceki hali hariç— kişi, eline geçen miktar kadar zekâtla sorumludur. Nitekim develerle ödenmesine hükmedilen diyet örneğinde, nisap miktarı teslim alınmadıkça yıl şartı aranmaktadır. Ancak diyetin altın veya gümüş olarak mahkeme kararıyla sabit olması halinde mesele ihtilaflıdır.

Kerhi, istisna edilen iki borcu özellikle vurgulamıştır: **mükâtebe** ve **akile üzerine yüklenen diyet.** el-Musaffâ'da aynı görüş aktarılır; el-Mecmaʿ ise buna suç karşılığı ödenen tazminatlar (arûşü'l-cinâyât)ı da ekler. Buradaki gerekçe şudur: Gerçek borçların hepsi maliyet bakımından eşittir; bu yüzden hem dünyada hem de âhirette ödenmesi talep edilebilir ve mal ancak kabz ile tamamlanmış sayılır. Dolayısıyla elde

edilen miktar nispetinde zekât farz olur. Buna karşılık mükâtebe bedeli, hakiki anlamda bir borç değildir; bu sebeple diğerlerinden ayrılmıştır.

Dolayısıyla bu tür borç üzerine **kefalet sahih olmaz**. Aynı şekilde **diyet** de böyledir; çünkü onun vücûbu bir tür "bağlantı" yoluyla sabittir. Nitekim akileden (diyet yükümlüsü akrabadan) biri vefat ettiğinde, diyeti onun terekesinden tahsil edilmez. Bu durum, diyeti hakiki anlamda bir mal değil, ancak hükmen kabul edilen bir mal kılar. Bunun gerekçesi de insanların zaruri ihtiyacıdır; bu sebeple diyet, ancak **bedeli** üzerinden değerlendirilebilir.

Buna göre: **Ticaret malının bedeli**, kendisiyle aynı hükme tâbidir. Fakat **ticaret için olmayan malın bedeli**, ne kendisi ne de bedeli itibariyle mal sayılır. Bununla birlikte, **ticaret maksadı dışında olan malın bedeli**, iki yönlü bir benzerlik taşır. İşte bu nedenle, burada tam nisap şartı aranmış fakat yıl şartı kaldırılmıştır; her iki ihtimali birlikte gözetmek için.

Karkhî'nin rivayetinin dayanağı ise şudur: Orta dereceli borç bedeliyle dikkate alınır. Bu sebeple, kabzedilmeden (elde edilmeden) zekât malı hükmüne girmez. Dolayısıyla hem nisap hem de üzerinden bir kamerî yıl geçmesi şart koşulur.

"Şayet, nikâh akdinde mehir olarak belirlenen maldan kadının aldığı yarının geri kalan kısmı, her ne kadar tam nisap teşkil etmese de, eşlerden biri diğerine iade ettiğinde (örneğin boşanma halinde), o miktar zekâta tâbi tutulur. Buna karşılık, henüz kabzedilmemiş olan yarı, sonradan kadının eline geçse bile, İmâm'a göre nisaba ulaşmadıkça zekâta tâbi değildir. Bunun farkı nedir?" denilirse, şu şekilde cevap verilir: Kadının **mehr üzerindeki mülkiyeti** kabzdan önce zayıftır. Bu yüzden, boşanma halinde, ne mahkeme hükmüne ne de tarafların rızasına ihtiyaç olmaksızın doğrudan düşer. Yani mehir sanki hiç sabit olmamış gibi kabul edilir ve yıl, yalnızca bakiye üzerinden başlar. Bunun sebebi şudur: Kadın mehri, bizzat nikâh akdinde teslimi gerekli olan "bucûr" karşılığında kazanır. Eğer bu akdin karşılığı (yani cinsel teslim) gerçekleşmeden düşerse, mehir de hükümsüz olur. Böylece mülkiyetin aslı da zayıf hale gelir ve "bozuk bir temlik" kabz gerçekleşmeden önce mülkiyet doğurmaz. Fakihler bu noktada ittifak etmişlerdir.

Bu meselede bir tartışma vardır; zira bunun sonucu, kocanın kendisine geri dönen yarı mehir için zekât ödemesini gerektiriyor gibi görünmektedir. Ancak cevabı

şudur: Temlik başta sahih olmakla birlikte, geriye dönük olarak fasid sayılmıştır; fakat bu geriye dönüş sınırlı olduğundan dolayı zekât gerekmez. Geri alınan mal, mal-ı damâr (erişilmez mal) hükmündedir. Nitekim Şerhu's-Süleymânî'de de böyle açıklanmıştır.

Bütün bu hüküm, hizmet maksadıyla kullanılan köleye sahip olan kimseye aittir. **(Ve)** diğerine gelince, yani ticaret için kullanılan kölenin sahibine, o **(zekât verir)**. Şayet taraflar malları birbirine iade etmişlerse, o zaman mevcut maldan **(dörtte beşini)**, yani sekiz yüz dirhemi zekât olarak verir. Bu da iki varsayıma göre açıklanır:

Birincisine şu sözle işaret edilmiştir: **(Eğer iade ettiyse)**, yani elindeki malda bir kusur ortaya çıkmış ve onu geri vermişse, o takdirde beşte bir için zekât ödemez; çünkü bu **(beşte birin sonradan ortaya çıkması)** sebebiyle, üzerinden yıl geçmiş olsa bile, artışlar zekâta tâbi değildir.

İkincisine şu ifadeyle işaret edilmiştir: **(Eğer kadı tarafından zorla iade ettirildiyse)**, yani kusurlu malı almaya zorlanmışsa, bu durumda o beşte birlik kısım onun iradesi dışında elinden çıkmış olur ve bu yüzden sorumlu tutulmaz.

Buna karşılık, **(rıza ile)** iade durumunda ticaret kölesinin sahibi **(bin dirhem zekât öder)**. Çünkü daha önce açıklandığı üzere, bu işlem şer'an yeni bir satış hükmünde sayılır. Onun yanında bir yıl boyunca bin dirhem bulunmuş ve bunun zekâtı vacip hale gelmiştir. Bu sebeple hiçbir şey düşmez; zira malı kendi rızasıyla satmıştır. Allah en doğrusunu bilir.

2.3.3. Damm ve't-Taʿcîl Babı

Temel İlkeler

1. Birincisi, şer'an "müsteâd" yani **yeniden kazanılan mal**, sonradan elde edilen zenginlik demektir. Bunun hükmü, kendi cinsine eklenmesidir ve yakınlık bakımından öncelik taşımasıdır. Ancak bu kaide, çocuklar (yeni doğan yavrular) ve ticaret kârları için geçerli değildir.

Çocukların bu kapsamın dışında tutulmasının sebebi, onların aslında mevcut malın bir parçası sayılmasıdır. Bu durumda "yeni elde edilen kazanç" denildiğinde, övünme ve böbürlenme anlamı doğar ki bu, yasaklanmıştır.

Katma (damma) hükmünün gerekçesi ise şudur: Zekâtın vücûb sebebi, malın artış ve gelişim kabiliyeti (nemâ) ile birlikte üzerinden bir kamerî yılın geçmesidir. Bu şart, aslında mükellefin kolayca ödemesini sağlayacak güçle ilgilidir. Dolayısıyla her yeni elde edilen mal için müstakil bir yıl şart koşmak, kişiyi büyük bir zorlukla karşı karşıya bırakır ve zekâtın teşriindeki kolaylık ilkesine ters düşer. Bu da hükmün kendi temel gayesiyle çelişmiş olur.

Mala ekleme (damm) kuralının aynı cinsten mal için geçerli olmasının sebebi, cinsiyetin eklemenin (damm) illeti olarak kabul edilmesidir. Yakınlık esasına göre öncelik verilmesi ise fakirler açısından daha faydalı oluşundandır; çünkü zekâtın erken verilmesini sağlar. Nitekim ileride de geleceği üzere bu, şer‘an da muteber kabul edilmiştir. Bu durum, özellikle İmam’a göre şöyledir: Bir kimsenin ticaret dirhemlerinden bir nisabı bulunsa, sonra da zekâta tabi hayvanların (sevâim) satış bedelinden başka bir nisap elde etse, eğer kendisine ayrıca bin dirhem hibe edilse veya miras yoluyla geçse, bu bedel önceki ticaret dirhemlerine eklenir. Çünkü önceki malın yılı daha yakındır.

Çocuklar (yeni doğan yavrular) ve ticaret kârlarının bu genel kuraldan istisna edilmesinin sebebi, fer‘iyetin (asla bağlı olma vasfının), cins ortaklığından daha kuvvetli kabul edilmesidir.

Bu asıldan türeyen hükümlerden biri şudur: Zekâta tabi hayvanlar (sevâim) satılıp bedeli alındığında, İmam’a göre bu bedel için yeni bir kamerî yıl (havl) başlar ve müstakil olarak değerlendirilir. Fakat iki talebesine (Ebû Yûsuf ve Muhammed) göre bu bedel, mevcut mala eklenir ve sanki diğer müstefâd mallar gibi muamele görür. Çünkü zekâtın sebebi ve konusu farklıdır: Hayvanlarda sebep otlakta serbestçe beslenme (isâme) iken, parada sebep ticarettir. Ayrıca her ikisinin hükmü ve nisapları da farklıdır: Mesela zekâta tabi hayvanlarda bir dişi deve yavrusu (bintü’l-mahâd), ticaret mallarında ise onda birin dörtte biri (1/40) ödenir. Dolayısıyla hayvan zekâtı, satış bedeline düşen zekâtın yerine geçmez; bunlar tamamen farklı kategorilerdir.

Bu sebeple satış bedeli, hizmet için kullanılan kölenin, yük taşımada kullanılan hayvanın, fitre olarak ödenmiş malın veya öşür verilmiş mahsulün satış bedeline kıyaslanır. Bunların hepsinde bedel, mevcut mala eklenir; çünkü asıl malın zekâtı zaten verilmiş olduğundan, bedeli yeni bir müstefâd mal gibi işlem görür.

Zira sâime malların değiştirilmesi, daha önce geçtiği üzere, **istihlâk** (tüketim) hükmündedir; dolayısıyla "siyâmet" vasfı ortadan kalkar ve önceki zekât mahallinden çıkar. İmam'a göre radıyallahu anh, sâime mallarda zekât ayrıca nimete şükür olarak da vaciptir. Bu nimetin mahiyeti şekil itibarıyla değil, anlam bakımındandır. Bu anlam ise zekâtı edâya elverişli olan mâliyettir ve bu, diğer mallarla ortaktır. Buradaki farklılıklar bir çelişki teşkil etmez; çünkü bunlar, sadece "nema"nın gerçekleşme yollarının farklılığından ileri gelmektedir. Zira sâime mallarda nema bizzat malların kendisinde ortaya çıkar; diğerlerinde ise satış ve kazanç yoluyla gerçekleşir. Dolayısıyla aynı anlamda birleşmeleri, onların "ضمّ" (birleştirme) kapsamında sayılmasını gerektirir ki bu da nehyedilmiştir. Görmez misin ki, bu durumda yeni bir zenginlik ortaya çıkmış değildir.

Bu ise hibeler, miras ve diğer kazanç türlerinden farklıdır. Yine, eğer sâime mallar "علوفة" (yemlik hayvan) yapılırsa, bu durumda satış onlara, zekât malı olmayan bir vasıfta isabet etmiş olur. Sâime mallarda ise durum farklıdır; zira istibdâl ile "siyâmet" hükmen ortadan kalkar, öncesinde değil. Bu sebeple satış, doğrudan zekât malına ilişmiş olur ve bedeli de onun maliyetidir.

Buna mukabil, zikredilen diğer bedellerde (mesela fidye, arazi ürünleri, fıtır sadakası gibi) yükümlülüğün sebebi onların zekât malı olmaları değildir. Bilakis ya canın ölümü yahut gerçekte veya hükmen nâmî (gelişen) bir araziye malik olunmasıdır. Görmüyor musun ki, fıtır sadakası hür bir kimseye, üzerinden yıl geçmeden de vacip olmaktadır; nitekim kişi sadece Ramazan bayramı gecesinde buna malik olsa bile bu sadaka ona vacip olur. Aynı şekilde, mal helâk olsa dahi zimmette baki kalır. Keza öşürde de bir kamerî yılın geçmesi şart değildir; ürün yıllarca dursa da tekrarlanmaz. Burada mülk sahibi olmanın zekât malı olması da şart koşulmamıştır.

Zekât şu yerlerde de vacip olur: çocuğun arazisinde, kölelikten kurtulmak için mükâteb durumda olanın arazisinde, akıl hastasının arazisinde, efendisinin izniyle tasarruf eden kölenin arazisinde, borçlunun arazisinde ve mescid vakıflarının, ribâtların (Allah yolunda kurulan vakıf mekânların) arazilerinde.

2. Zekâtın vücûbu kolaylığa (*meysere*) bağlı kılındığından ve borcun ödenmesi onun edasına mukaddime kabul edildiğinden, borç ödeme hususunda da kolay olanın esas alınması gerekir. Bununla birlikte, zekâtın meşruiyeti fakirin ihtiyacını gidermek ve onun sıkıntısını hafifletmek üzere Allah Teâlâ'nın bir lütfu olduğundan, mümkün

olan her durumda fakir lehine en faydalı olan tercih edilmiştir. Bu prensip, zekât hukukunun çeşitli meselelerinde kendini göstermektedir: nitekim yeni elde edilen malın en yakın hûl ile birleştirilmesi, ticaret mallarının kıymet üzerinden değerlendirilmesi, borcun ödenmesinde zekât yükü daha az olan malın öne geçirilmesi, telefin doğrudan asıldan değil tali olandan sayılması hep bu ilkeye dayanır. Buradan çıkan temel kaide şudur: İlk baştan meçhul bırakılan malın bir kısmı telef olduğunda, geriye kalan miktar fiilen "asıl" kabul edilir ve ona yönelir; tıpkı belirsiz şekilde adanmış bir kölenin azat edilmesinde geri kalan kölenin belirlenmesi gibi. Buna mukabil, başlangıçta belirlenmiş olan bir şeyin sonradan belirsizlikle karışması hâlinde, o mal üzerindeki hak bölüşülmeye ve şâyi olmaya tabi olur; örneğin belirli bir kölenin azadına hükmedilip onun başka kölelerle karışması durumunda olduğu gibi.

3. Zekât hukukunda esas alınan ilkelerden biri, mükellefin malı telef etmesinin hak sahibinin fiilî kabzı hükmünde sayılmasıdır; ayrıca zekât bizzat bir "kurbet" (*Allah'a yakınlık vesilesi olan ibadet*) olduğundan, geçerli olması için ayrıca "kurbet niyeti" şart koşulmaz. Buna göre, uygun düşen mal veya bedel, ortak olarak sabit olan yükümlülüğe tahsis edilmiş olur. Diğer bir kaideye göre, zekâtın vücûb sebebi ve konusu bulunmadan önce yahut sonrasında, iki uç noktada da kemal şartı mevcut olmadan zekâtın takdimi (ta'cil) sahih değildir; ancak tarafların birleştirilmesini sağlayan istinat noktasıyla mümkündür. Bu bakımdan, zekât sebebi olan "nâmî nisap" hayvan dışındaki mallarda yeknesaktır; hayvanlarda ise farklıdır. Bundan dolayı, hayvan dışındaki mallarda istinad yoluyla toplulaştırma (tadâm) mümkündür, fakat hayvanlarda geçerli değildir. Yine, mallar aynı cinsten olduğunda, tahsisin hükmü ortadan kalkar ve erken ödeme (ta'cil) ya tamamına ya da kalan kısmına yönelmiş sayılır; fakat cinsler farklı olduğunda, ödeme ancak ta'cîlde belirlenen mal üzerinden geçerli olur. [Ayrıca farklı türlerin zamanında edası] yalnızca belirlenen tür için muteberdir. Bu çerçevede meselelerin esaslı düğüm noktaları şunlardır: birincisi, "müstaftâd" malın mahiyeti ve hangi mallara ekleneceği; ikincisi, borcun ödenmesinin hangi mallara tahsis edileceği; üçüncüsü, malın bir kısmı helâk olduğunda bunun nereye yansıyacağı; dördüncüsü, hangi borçların zekât edasında muteber olduğu ve hangilerinin olmayacağı; beşincisi ise, öşür ve zekâtın hangi şartlarda önceden ödenebileceği ve hangi türden mallar için bu edanın geçerli olacağıdır. Bu son ilkeye örnek olarak, "müzekkâ develerin bedelinin ve diğer sâime malların" imam Ebû Hanîfe'ye göre müstakil bir hûl ile değerlendirilip, diğer zekât mallarına eklenmemesi zikredilmiştir; bu

hususta iki talebesi farklı görüş bildirmiş, önceki asıllarda onların delilleri ve verilen cevap ayrıntılı şekilde açıklanmıştır.

Müellifin "devenin bedeli" ifadesini kullanıp da "devenin fiyatı" dememesi, bunun yalnızca nakit karşılığını değil; bedel kapsamına giren para, ticaret malı ve başka sâime hayvanları da içine alması içindir. Zira bu durumda her biri bedel hükmüne geçtiğinde, artık kendi cinsine eklenmez. Yine "sâime malların bedeli" demeyip "devenin bedeli" demesi, hükmün bütün sâime mallar için geçerli olmasına rağmen, özellikle deveye dikkat çekme maksadını taşır. Çünkü devenin zekâtı kimi zaman kendi cinsinden değil, başka bir türden verilir. Bu, zekâtın sâime mallarda bizzat aynına değil, onların "mâliyetine" taalluk ettiğini göstermekte, böylece konunun asıl maksadına giriş niteliği taşımaktadır. Burada yapılan vurgu, mecazî bir deyimle (*"asaya vurmak"*) gibidir; yani asıl hedefe yönelten bir uyarıdır. Ayrıca, bedelin özellikle "müzekkâ mal" için söz konusu olduğunun belirtilmesi de bundandır. Zira müzekkâ olmayan malların, mesela **(yemlik hayvanların)** bedeli, şüphesiz değer bakımından kendi cinsine eklenir ve zekâta tâbi olur; çünkü bu durumda "aynı maldan iki kez zekât vermek" (ثِنا) şüphesi ortadan kalkar.

İmam'ın deliline işaret olarak, "çünkü onu başkasına ekleyip aynı yıl içinde onunla birlikte zekâtını vermek, **(tekrara benzeyen)** bir durumdur" ifadesi zikredilmiştir. Burada kastedilen, bir nisap için iki defa zekât verilmesine benzeyen, yani şer'an yasaklanmış olan "thena" (ikileme) halidir. Bunun benzemesi ise, **(mâliyet)** bakımından birlikteliğinden kaynaklanır: Deve ile onun bedeli şeklen farklı olsa da, ikisi de aynı "zekâta konu mâliyet" vasfını taşımaktadır. Bu yüzden mâliyet açısından aynı hükme tabi kılınmış iki şeyin zekâtını iki kez vermek, "tekrarlama" (*thena*) sayılmıştır. Burada asıl dayanak şudur: Zekât, malın bizzat şekline değil; Allah'ın kuluna ihsan ettiği mâli varlık nimetinin kendisine bir şükran olarak farz kılınmıştır. Dolayısıyla mâliyet itibarıyla aynı olan şeyin iki kez zekâta tabi tutulması, şükürde tekrar olur ki bu da maksada aykırıdır.

İkinci gerekçe ise şudur: Deve ile onun bedeli **(mâliyet)** bakımından aynı hükme tâbi olduğundan, bu nisap zaten "kadim bir zenginlik" sayılır. Tek bir sebep ile ise hüküm yalnız bir defa sabit olur. Ancak bir istisna vardır: Deve haline getirilirse, yani senenin çoğunda otlatılmayıp yemle beslenirse, o zaman satış gerçekleştiğinde bu hayvan artık zekâta tabi bir mal sayılmaz. Dolayısıyla satış bedeli mevcut malvarlığına **(eklenir)** ve bağımsız bir nisap olarak değerlendirilmez. Bu durum, **(ticaret için**

kullanılan köle) örneğinde olduğu gibidir: Köle ticaret malı olarak elde bulundurulmuş, üzerinden yıl geçince zekâtı verilmiş, ardından sahibince **(hizmete tahsis edilmiş)** ve sonra satılmıştır. Satış, o sırada zekâta tabi olmayan bir malı kapsadığı için, satış bedeli mevcut servete katılır. Çünkü bu bedel, zekât konusu malın yerine geçip "kadim bir zenginlik" teşkil etmez; aksine "yeni ortaya çıkmış bir zenginlik"tir. Buradaki asıl kıstas da budur: yani onun "**(hadis zenginlik)**" olmasıdır.

İşte bu prensip, hibe, miras ve benzeri yollarla elde edilen her **(müstefad mal)** için geçerlidir. Bu sebeple, üzerinde öşür verilmiş bir tarım ürününün satışıyla elde edilen **(bedel)** veya Ramazan Bayramı'nda fıtır sadakası ödenmiş bir kölenin satışıyla elde edilen **(karşılık)** da aynı hükme girer. Çünkü bu mallar, zekât borcunun ödenmesinden sonra satıldığından, satış bedeli doğrudan "zekâta tabi mal" yerine geçmez; bilakis şer'î anlamda "sonradan ortaya çıkan yeni bir zenginlik" sayılır. Müellif, bu örnekleri zikrederek, bu tür mallarda "tekrarlanan zekât" söz konusu olmadığını vurgulamış ve meselenin, zekâtı verilmiş sâime hayvanların satış bedeliyle arasındaki farkı daha açık ortaya koymak üzere, "**(yeni zenginlik)**" prensibine dayandığını ifade etmiştir.

Müellifin "**(على أن)**" ifadesi, burada "ile birlikte" anlamında kullanılmıştır. Nitekim "filan kişi küçük yaşına rağmen denizlerde derinleşti" denildiğinde de aynı yapı görülür; yani "küçük yaşla beraber" demektir. Buradaki "أنْ" ise hafifletilmiş olup, asıl cümleye işaret eden zamiri hazfedilmiştir. Onu takip eden olumsuz cümle bu yapının tefsiri mahiyetindedir. Buna göre anlam şudur: Biz diyoruz ki, "**(لا تِناء)**" yani zekâtla öşür veya fıtra aynı sebeple birleşmiş sayılmaz, dolayısıyla aynı servetten iki defa verme durumu (*tekrar*) ortaya çıkmaz. Zira ikisinde de sebebin aynı olması gerekir. Oysa burada sebep farklıdır: zekâtın sebebi "**(el-mâliyyet)**"tir; çünkü o, mal nimetinin şükrü olarak farz kılınmıştır. Nitekim Allah Teâlâ, "Onların mallarından sadaka al, onunla onları temizleyip arındır" (Tevbe, 103) buyurmuştur.

Buna karşılık fıtır sadakasının sebebi "**(er-re's)**", yani kişinin ailesi ve bakmakla yükümlü olduklarıdır. Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "Geçimini sağladıklarınız adına da fıtra veriniz" buyurmuştur. Öşürde ise sebep "**(el-ard)**" yani toprağın bizzat verimliliğidir. Allah Teâlâ, "Meyvesi olgunlaştığında ondan yiyin ve hasat günü hakkını verin" (En'âm, 141) buyurarak bunu açıkça ifade etmiştir.

Böylece ortaya çıkan sonuç şudur: Fıtır ve öşürde sebep, mülkiyetin korunması ve fakirlerin duasıyla desteklenmesi için konulmuş "bakım ve nafaka" yükümlülüğüdür; **(el-mâliyyet)** yani sırf malvarlığı değildir. Dolayısıyla bunların sebebi zekâtın sebebiyle birleşmez ve "tekrar" sayılmaz. Bu husus, küçük bir çocuk için fıtra vacip olmasında da açıkça görülür; zira çocuk henüz mala sahip değildir ama yine de fıtra gerekir. Aynı şekilde "**(vakıf arazisi)**" ile "**(mükâteb köle)**"nin toprağına ait öşür de bu bağlamda değerlidir: çünkü ne vakıf malında ne de mükâtebin tasarrufunda gerçek anlamda mülkiyet ve maliyet bulunmamaktadır, buna rağmen öşür farz kılınmıştır.

Böylece fıtra ve öşrün dayandığı sebebin "**(el-mâliyyet)**" değil, farklı bir gerekçe olduğu ortaya çıkmakta ve zekâtla aynı sebep üzerinden birleşmedikleri için de "ikili ödeme" meselesi doğmamaktadır.

Vakıf malı, Allah Teâlâ'nın mülkü üzerinde tutulmuş olup yalnızca menfaatinden tasadduk edilmek üzere tahsis edilmiştir. Mükâteb ise elindeki mala tasarruf edebilir; ancak onda ne **rakabe mülkiyeti** ne de **tam malvarlığı hakkı** vardır. Bunların tafsili açıklaması daha önce yapılmıştır; burada ise konunun tertipli bir biçimde ele alındığı görülmektedir.

Hâşimî şöyle demiştir: Öşür arazisinin bedeli hakkında herhangi bir rivayet mevcut değildir; bu sebeple bedelin başka mallara ilhakı geçerli olmaz. Çünkü öşür, arazinin **maliyeti** üzerinden değil, doğrudan onun ürününden edâ edilir. Dolayısıyla burada **ikili ödeme** (thena) söz konusu değildir. Ben ise derim ki, bunda ikili ödeme vehminin doğması, öşrün sırf malvarlığına değil, toprağın bakım masrafına da anlam bakımından bağlı bir ibadet olmasındandır.

Buraya kadar yapılan açıklamalarla, zekâta tabi tutulmuş develerin bedelinin ilhak edilemeyeceği ortaya konulmuştur. Ardından müellif şu hususu beyan etmektedir: **(müstefad),** yani hibe veya miras yoluyla elde edilen mal, eğer **(ondan sonra)** yani zekâta tabi develerin bedelinden sonra gerçekleşirse, böylece iki tür nakit yahut yıllık süresi ayrı ayrı belirlenmiş aynı cins mal ortaya çıkar. Bu durumda, yeni elde edilen mal **(en yakına eklenir).** Zira ilhakın illeti olan **cinsiyet** burada ortaktır; yakın olana eklenmesi ise fakirin menfaatini öncelemek içindir. Bu, tıpkı ibadetin hikmetinin fakirlerin desteklenmesi olması gibi, onların faydasını öne çıkarmaktır.

Nitekim Husrî de özlü eserinde şu ifadeyi kaydetmiştir: Fakirin lehine olan tarafı tercih etmek, ibadetlerde ihtiyatın gereğidir. Zira ibadetin şer‘î hikmeti onların ihtiyaçlarını karşılamaktır. İşte bu sebeple, malın en yakına eklenmesi meselesi İmam’ın görüşüne dayalı olarak düşünülebilir. Ancak bunun bir istisnası vardır: **(kâr ve çocuk).** Yani, mevcut iki nisaptan biri üzerine eklenen kazanç veya ondan doğan evlat bu kurala tabi değildir. Çünkü bunlar asıl mala bağlı fer‘î artışlar olup başlı başına yeni bir mal sayılmazlar.

(Bunlar asıllarına eklenir); her ne kadar kendi yıllarının tamamlanması daha geç olsa da, çünkü burada ilhakın gerekçesi **(tefruʿu tercih)** yani fer‘î olanın aslına tabi kılınmasıdır. Bu da, sırf **(cins benzerliğinden)** kaynaklanan birlikten üstündür. Zira fer‘ oluş, mahiyetin zatına bağlıdır; cins benzerliği ise sadece sebepten doğar. Kastedilen sebep de, belirli bir nisabın, belirli bir gelişimle büyüyüp nemalanmasıdır. Oysa tercih edilen **(zatî olan gerekçe daha kuvvetlidir)**; sırf hâle bağlı olan delile göre daha güçlüdür.

Bu yüzden metin, daha önce zikredilen ayrık artışın da, **(bitişik artış)** hükmünde olduğunu kabul etmiş; dolayısıyla kendi aslına eklenmesini gerekli görmüştür. Hatta bu ilhak, asıl nisabın yılı kendi başına tamamlanmamış veya tamamlandıktan sonra gerçekleşmiş olsa bile böyledir. Nitekim bir kimse, dirhem nisabının yılı altı ay geçmişken ticaret için bir cariye satın alsa, ardından yıl dolmadan cariyenin körlüğü ortadan kalkıp kıymeti iki katına çıksa; bu durumda söz konusu artış, kendisine eklenir, dirhem nisabına değil. Her ne kadar dirhem nisabı daha yakın ve fakir için daha faydalı olsa da.

Belbânî ve Süleymânî şerhinde şöyle denilmiştir: Aksi durumda, cariyenin değerinin yarısını o anda, diğer yarısını ise altı ay sonra zekâta tâbi kılmak gerekir ki, bu imkânsızdır. Madem bu imkânsızlık **bitişik artışta** geçerlidir, aynı şekilde **ayrık artışta** da böyledir. Çünkü ayrık artış da özünde asla bağlıdır; ayrılmadan önce asla eklenme hakkına sahip olduğu gibi ayrıldıktan sonra da ona ilhak edilir.

Ben ise derim ki: Burada verilen hüküm, illet bakımından tam bir paralellik arz etmese de, neticede aynı sonuç doğurduğu için benzetme yapılmıştır. Zira bitişik artışta illet, tek bir şeyin zekâtını ikiye bölmenin imkânsızlığıdır; bu illet ayrık artışa doğrudan uygulanamaz. Doğru olan, ayrık artışın da aslına ilhakını, onunla arasında bulunan

varlık ilişkisine dayalı tefruʿ bağına ve **zatî gerekçenin üstünlüğüne** bina etmektir. Metinde de bu esas kastedilmiştir.

Ancak, "**tefruʿun cins benzerliğine tercih edilmesi**" ifadesinde ince bir tartışma vardır ki, bunu tevile muhtaç kılar. Çünkü bir şeyi diğerine tercih etmek, ancak onunla karşıtlık içinde olması hâlinde anlamlıdır. Oysa tefruʿun asla ilhakı gerektirmesiyle çatışan şey, cins benzerliği değildir. Zira bu, her iki nisap için ortaktır. Asıl muhalif olan, fakir lehine daha faydalı olan **yakınlık** ölçüsüdür. Dolayısıyla burada uygun olan, "**tefruʿun, yakınlık ve faydalılık ilkesine tercih edilmesi**" denilmesidir. O hâlde metnin tevilinde, "cins benzerliği" ifadesiyle kastedilenin, yakın ve daha faydalı olan nisap türünün kastedildiği anlaşılır.

Bir sonraki meseleye, "**(dinin sarf edilmesi)**" ifadesiyle işaret edilmiştir. Yani kulların hakkı olarak talep edilen borç, bizde zekâtın vücûbuna engel teşkil eder. Eğer zekât yükümlüsünün farklı türden malları varsa, bu borç önce **(nakde)** yöneltilir; borcun karşılığı ondan düşülür, kalan miktar üzerinden zekât verilir. Bunun sebebi, borcun nakitten ödenmesinin daha kolay olmasıdır; çünkü nakit, bizzat kendisinde özel bir menfaati barındırmaz. Oysa ticaret mallarının kârı yahut sâime hayvanların sütü ve yavrusu gibi, malların kendilerinde menfaat bulunabilir. Ayrıca nakitten ödeme için herhangi bir aracıya ihtiyaç da yoktur; bu yönüyle sâime hayvanlardan farklıdır.

Şayet nakit yoksa veya borcu bütünüyle karşılamıyorsa, bu durumda ödeme **ticaret için ayrılmış mala** yönlendirilir. Çünkü ticaret malı satılmak üzere hazırdır ve borcun bedeli genellikle onun satışından karşılanır. Buna karşılık sâime hayvanlar, esasen süt ve yavru için beslenmektedir; dolayısıyla borcun ödenmesi için uygun değildir. Ayrıca ticaret mallarının zekâtı, doğrudan sahiplerine bırakıldığından, oradan borcun ödenmesi fakir için daha faydalıdır. Çünkü sâime hayvanların zekâtı ancak devlet görevlilerinin takibiyle tahsil edilebildiğinden, ihmal ihtimali ortadan kalkmaz. Süleymânî şerhinde de bu husus böylece açıklanmıştır.

Eğer ticaret malı da yoksa veya borcu karşılamıyorsa, sıra nisaba gelir. Bu durumda borç, **(daha az zekâta tâbi olan sâime hayvanların nisabına)** yöneltilir. Yani aynı türden diğer nisaplara kıyasla zekâtı daha az olan mallar, borcun düşürülmesinde esas alınır. Hangi nisabın daha az olduğu ise toplumun şartlarına ve bölgesine göre değişebilir.

Son olarak, eğer bu tür mallardan hiçbirisi bulunmuyorsa yahut borca yetmiyorsa, borç, **(ihtiyaç için kullanılan mala)** yöneltilir.

Süleymânî şerhinde şöyle denmiştir: Bundan sonra borç, ticaret dışındaki mallara; ardından gayrimenkule, ev eşyasına ve hizmetçi kölelere yöneltilir. Ancak kişinin bizzat giydiği elbiseleri ve oturduğu evleri satılmaz; ancak bunlarda ihtiyaç fazlası bulunursa satılabilir. Ayrıca beden için iki kat elbise mutlaka bırakılır. Buraya kadar sayılanların tümü, **(borcun ödenmesini kolaylaştırma)** yönüyle nakde ve ticaret malına sarf edilmesiyle benzerlik taşır; bir başka yönüyle ise **(fakirin faydasını gözetmek)** ilkesine dayanır. Ayrıca zekâtı daha az olan mala yönlendirme prensibi de bu çerçevede açıklanmıştır.

Nitekim, bir kimsenin üzerinde **(yiyecek borcu)** ve **(köle borcu)** bulunsa – mesela buğday ödünç almış ve orta halli bir köleyi mehir olarak nikâh akdinde taahhüt etmiş ama teslim edilmemiş olsa–, ayrıca elinde iki yüz dirhem gümüş gibi **(nakit)** bulunsa ve bunların karşılığında da yiyecek ve köle borcu kadar mal zimmetinde bulunsa, bu durumda eldeki nakdin zekâtı gerekmez. Çünkü borç, nakde yöneltilir; yiyecek ve köle onun cinsinden olsa bile, nakit üzerinden ödeme daha kolaydır. Zira borcun öncelikle kolayca ödenebileceği mala yöneltilmesi, zekâtın da kolayca ifa edilebilmesi ilkesine uygundur.

Züfer radıyallahu anh ise şöyle demiştir: Borcun aynı cins mala yöneltilmesi daha kolaydır; çünkü borçlar benzerleriyle ödenir. Buna cevaben denilmiştir ki, nasıl zekâtta ihtiyaç fazlası olan şey dikkate alınırsa, aynı şekilde borcun önceliğinde de bu esas alınmalıdır. Ayrıca zararın insanlardan mümkün olduğunca kaldırılması, hadisle sabit olduğu üzere, şer‘an vaciptir. Bu durumda yiyecek ve köle kişinin diğer ihtiyaçlarına bağlı olduğundan, borcun onlara yönlendirilmesi doğru değildir. Nakit ise yaratılışı gereği bir vasıtadır, bizzat amaç değildir. Dolayısıyla borcun ona yöneltilmesi gerekir; çünkü nakit, ihtiyaç fazlası olduğundan zararı bertaraf etmeye elverişlidir.

Benzer şekilde, bir kimsenin **(beş deve)** yani bir “zûd”u ve **(kırk koyunu)** bulunsa, fakat borcu bu iki nisaptan birini tamamen tüketse, o kişi borcunu hangi nisaba yönlendireceğinde serbesttir. Çünkü her iki nisapta da farz olan zekât eşittir. Ancak Zekât Kitabı’nda, borcun koyunlara yönlendirilmesi gerektiği zikredilmiştir. Zira deveye yönlendirilse ve koyunlardan zekât verilse, ertesi yıl için koyun nisabı eksilmiş olur; bu da fakirin zararına olur. İki görüş, şu şekilde uzlaştırılabilir: Birincisi,

hükümlerin farklılığı bağlama göre değerlendirilir. Zekât Kitabı'nda söz konusu olan koyunlar zayıf ve düşük vasıflı iken, develer orta halli idi. Bu durumda fakir için daha faydalı olan koyunlardan borcun düşülmesi olduğundan, borç koyun nisabına yönlendirilir.

İkinci görüş ise şudur: Borcun, **mütevellî (yani zekât tahsildarı) gelmeden önce** ödenmesinde mükellef serbest bırakılır; ancak **mütevellî hazır olduğunda** borç koyun nisabına yönlendirilir. Ben derim ki: Her iki uzlaştırma girişimi de zayıf görünmektedir. Görünen o ki, "el-Câmiʿ" adlı eserde zikredilen görüş, İmam Muhammed radıyallahu anh'ın tercih ettiği görüştür; çünkü bu onun en son telif ettiği eserdir. Ayrıca Zekât Kitabı'nda zikredilen delil, tercih için yeterli değildir. Nitekim "et-Tahrîr" rivayetinde sabit olmuştur ki: On devesi bulunan ve üzerinden iki yıl geçen kimsenin, ilk yıl için iki koyun, ikinci yıl için bir koyun vermesi gerekir. Çünkü ilk yılın zekâtı olan iki koyun onun zimmetinde bir borç hükmündedir; bu da ikinci yılın nisabını eksiltir ve dolayısıyla düşürür. Böyle olunca, burada da borcun koyunlara yönlendirilmesi, develerin nisabını eksiltici ve ikinci yılın zekâtını engelleyici olacaktır. Dolayısıyla doğru uzlaştırma şudur: Eğer kişi develerin zekâtını koyunlardan yahut başka bir maldan ödemişse, Zekât Kitabı'nda zikredilen hüküm geçerlidir; eğer böyle değilse, o zaman mükellef dilediğine yönlendirmekte serbesttir, herhangi biri diğerine üstün tutulmaz. Bu da "el-Câmiʿ" rivayetidir.

Üçüncü meseleye gelince, buna şu ifadeyle işaret edilmiştir: Zekât malından yıl geçtikten sonra bir kısmı **(helak olursa)**, bu durum borç meselesine kıyasla değerlendirilir. Yani, helak olan miktar öncelikle **(afv'a),** yani bir sonraki nisaba eklenen fazlalığa yönlendirilir. Zira tanım gereği afv, ilk nisaptan sonra gelen fazlalık olarak kabul edilmiştir; ilk nisaptan önce kalan kısım afv olarak isimlendirilmez. **(Sonra)** eğer helak, bu afv miktarını tamamen tüketirse, bu durumda eksilme, onun ardından gelen nisaba yönlendirilir. **(Ardından)** eğer o nisabı da tüketirse, daha sonraki nisaba aktarılır. **(Devamında)** bu da tükenirse, bir sonraki nisaba intikal ettirilir. Bu süreç böyle devam eder; sonunda geriye yalnızca ilk nisap kalırsa, artık helak doğrudan o ilk nisaba yönlendirilir.

Nahiv âlimleri demişlerdir ki: Harf-i atıf olan "vav"ın, diğer atıf edatları arasındaki özel niteliklerinden biri, onların lafzına değil anlamına dahil olmasıdır. Nitekim "أما"nın ikinci kullanımında vav'ın girmesi vaciptir; "لكن"de ise caizdir. Bunun örneklerinden biri de "ثم" üzerine vav'ın girmesidir. Ancak bu durum üç kayıtla

sınırlıdır: "ثم"in lafzen tekrarlanması, vav ile yapılan atıfta bu tekrarın kastedilmesi yani her defasında yeni bir gecikme anlamının taşınması, ayrıca "ثم"in kendisine atıf yapılan unsurunun hazfedilmesi. Bu kayıtların her biri, Arap dilinin inceliklerine vakıf olanlara gizli kalmayacak faydalar içerir.

İşte bu yöntemle yapılır; yani helak edilen mal önce **(tâbi olana yönlendirilir).** Yani helak edilen kısmın zararı öncelikle tali kısımlara aktarılır. Nitekim **(mudârabe malında)**, eğer ondan bir kayıp olursa önce kazanca yönlendirilir ki o sermayenin tâbisidir; eğer o da tükenirse asıl sermayeye yöneltilir. Bu görüş Ebû Hanîfe'nin (Allah ruhunu rahmetle kuşatsın) kanaatidir.

Buna karşılık Muhammed (rahimehullah), helakın nisap ve afv arasında **(eşit şekilde dağıtılacağını)** söylemiştir. Zira zekât bütün mal üzerine bağlıdır; dolayısıyla malın bir kısmı helak olduğunda, zekât da o helak nispetinde düşer. Nitekim Resûlullah aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın şu hadisi buna delildir: "Beş deveden dokuza kadar bir koyun vardır."

Görünen odur ki zekât, dokuz deveden oluşan bütünün tamamına bağlıdır. Aklî bakımdan da böyledir; çünkü **afv** da tıpkı nisap gibi tam bir maldır. Zekâtın, afv ortaya çıkmadan önce yalnızca nisap üzerine vâcip olması, onun sonradan mevcut olduğunda zekâta konu olmayacağını göstermez. Nitekim bu, şehadette veya hırsızlıkta nisap şartında da böyledir. Ayrıca, bir kimse kasten birden çok kişiyi öldürdüğünde hepsine karşılık öldürülmesi yahut namazda kıraatin gerekli oluşu yahut da "an", "müdebber" ve "ümmü'l-veled"in işlediği cinayetlerde, suçlar ne kadar çok olsa da yalnızca bir bedelin gerekli oluşu bunun benzerleridir.

Buna karşılık, zekâtın malın bir kısmının helak olması nispetinde düşmesi görüşü ise, **(havalî malın başkasıyla karışması durumu gibi)** açıklanmıştır. Şöyle ki: Bir kimsenin kırk sâime koyunu bulunsa ve üzerinden bir yıl geçmiş olsa, ardından bu koyunlar bir çocuğun ya da kâfirin koyunlarıyla yahut satın aldığı benzeri bir sürüyle karışsa ve bütün sürüden kırk koyun helak olsa, bu helak tüm sürüye eşit şekilde yayılır ve böylece bir koyunluk nisap düşer.

İmam'a göre –Resûlullah aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın, "Beş devede bir koyun vardır" hadisine dayanarak–, on deveye ulaşmadıkça fazlalıkta bir şey gerekmez. Nitekim önceki rivayette geçen, "dokuza kadar" ifadesi, bir takdire bağlıdır; yani,

“beşten dokuza kadar fazlalıkta bir şey yoktur, on olunca gerekir” anlamındadır. Bu da, ihtimali zâhir mânaya hamletme usûlüne uygundur. Aklî açıdan da böyledir; çünkü daha önce belirtildiği gibi, nisap miktarının üzerindeki kısım ona tâbidir. Bu yüzden baştan itibaren onda bir yükümlülük doğmaz. Dolayısıyla helak olan kısım hem asıl hem tâbiye bölüştürülseydi, tâbii asıl yerine geçirmiş ya da onunla eşitlemiş olurdu ki bu sahih değildir. Tıpkı **(mudaraba malında)** olduğu gibi.

(Ve fark), yani “afv” ile “havalî malın başkasıyla karışması” arasındaki ayrım, ikinci asılda geçtiği üzere, şu esasa dayanır: Eğer malın tamamı baştan belirsiz bir şekilde yükümlülük altındaysa ve onun bir kısmı helak olmuşsa, geriye kalan kısmın yükümlülüğün yerine geçmesi gerekir; çünkü hâlâ hükmün geçerli olabileceği bir mahal vardır. Buna karşılık, belirli bir malın üzerine belirsizlik sonradan arız olduğunda ise, o zaman hakkın mahiyeti, ortaklık ve taksim üzerine bina edilir. Zira o malın bir kısmı yükümlülüğü taşıyamaz; belki de elde kalan kısım uygun değildir. Bu nedenle belirlenmiş olmaz ve tercih imkânı da bulunmaz; sonuçta malın tamamına yayılır.

İşte bu yüzden, **(muhallin)** yani zekâtın bağlandığı şey, burada baştan itibaren belirsizdir; yani her biri aslında zekâtın konusuna elverişlidir. Bu durumda yarısı helak olsa, kalan yarısı zekât için belirlenmiş hale gelir. Buna mukabil, **(muayyen, orada)** yani “havalî malın başkasıyla karışması” halinde ise, durum farklıdır.

Zira karışan malın zekât açısından bir mahal olma ehliyeti bulunmadığından, zekât yükümlülüğü ona sirayet etmez; bilakis onunla karşı karşıya gelir ve çelişir. Bu sebeple, herhangi bir tercihin bulunmadığı yerde zekât payı, ikisi arasında bölüştürülmek zorundadır. (İşte bu yüzden, müphem olarak azat etmede yaşayan köle belirlenmiş olur.) Mesela kişi, iki kölesine hitaben “Sizden biriniz hürdür” dese ve kölelerden biri, efendisi açıklamadan önce ölse, diğeri azat edilmiş kabul edilir. Buna mukabil, (muayyenin değil); yani belirli bir köleye “Sen hürsün” denildiğinde o köle başka biriyle karışır ve hangisi olduğu bilinmez hale gelir, sonra ikisinden biri ölürse, azatlık hükmü yarıya iner: hayatta kalan kölenin yarısı hür olur, diğer yarısı için ise bedelini çalışarak ödemesi gerekir.

Bundan sonra müellif, helak olan malın hangi tarafa yazılacağına dair iki mezhep görüşü üzerinde ayrıntılı açıklamaya geçer ve şöyle der: (Seksen koyunun yarısı, bir kameri yıl tamamlandıktan sonra ölürse), İmam Ebû Hanîfe’ye göre bir koyun gerekir. Aynı hüküm, Ebû Yusuf’a göredir; çünkü bu durumda helak, “afv” kısmına

yönlendirilir. Yine, (seksen koyunun dörtte biri kaldığında) ve üçte üçü helak olduğunda, hüküm bir koyunun yarısıdır; çünkü helak önce "afv" kısmına, sonra da yarım nisaba yönlendirilir.

(Seksen koyunun dörtte biri öldüğünde), yani yirmisi telef olduğunda, **(bir yıl geçtikten sonra bir koyun, iki yıl geçtikten sonra ise iki koyun)** gerekir. Bu, zararın yalnızca "afv" kısmının yarısına yönlendirilmesiyle açıklanır. **(Muhammed'e göre)** ve aynı şekilde Züfer'e göre ise hüküm farklıdır: **(ilk durumda)** yani **(seksen koyunun yarısı öldüğünde)**, **(bir yıl dolduğunda yarım koyun, iki yıl dolduğunda ise tam bir koyun)** gerekir; çünkü yükümlülüğün yarısı düşmüş olur. **(Orta durumda)** yani **(seksen koyunun dörtte biri kaldığında ve üçte üçü telef olduğunda)**, hüküm şöyledir: **(bir yıl dolduğunda çeyrek koyun, iki yıl dolduğunda ise yarım koyun)** gerekir. Bu hüküm açıktır. **(Diğer durumda)** yani **(seksen koyunun dörtte biri öldüğünde ve üçte üçü sağ kaldığında)**, ödenecek zekât **(bir yıl dolduğunda üç çeyrek koyun, iki yıl dolduğunda ise bir buçuk koyun)** olur.

Bütün bu değerlendirmeler, tek bir nisaptan sonraki "afv" kısmına bağlı olarak yapılmıştır. Ancak mesele iki nisaplı olursa, buna işaretle şöyle denilmiştir: **(Yüz yirmi bir koyundan kırkı öldüğünde)**, ki bu sayı iki nisap kabul edilir, İmam Ebû Hanîfe'ye göre **(bir koyun)** gerekir. Çünkü o, helak olan malın ikinci nisaptan düşürülmesini savunur; zira onun mezhebinde ikinci nisap, birinci nisabın "tebai" (ona bağlı) kabul edilir ve zarar her zaman önce bu "tebaa"ya yönlendirilir.

(Muhammed'e göre), burada ödenecek miktar **(iki koyundan geriye kalan paydır)**. Buna göre yüz yirmi bir koyunun kırkı telef olduğunda, kişi **iki koyunun yüz yirmi birde seksen birine tekabül eden kısmını** öder. Ben derim ki: Züfer'in görüşü, bu meselede Muhammed ile aynıdır. Ebû Yusuf ise "afv" meselesinde Ebû Hanîfe ile, "nisap" meselesinde ise Muhammed ile beraberdir; en sahih rivayete göre görüşü budur. Nitekim kendi "Âmâlî"sinde mezhebini bu şekilde açıklamıştır. Bununla birlikte bazı âlimler, onun Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu söylemiş, "el-Câmi'"de de bu görüş aktarılmıştır. "en-Nevâdir"de işaret edildiği üzere, hasrî âlimlerin tercihi de budur. Hatta Karkhî ve Ebû Hâzim de bu görüşe meyletmişlerdir.

Bu ayrıma göre: "Avf" (yani nisap fazlası) telef olduğunda, onun zekât yükümlülüğü düşer; çünkü o, asıl nisaba tâbidir ve tâbî olanın yok olması, sanki hiç var olmamış gibi kabul edilir. Fakat ikinci nisapta durum böyle değildir; çünkü onun zekâtı

zaten sabit olmuş, bağımsız bir yükümlülük haline gelmiştir. Dolayısıyla ondan bir kısmı helak olduğunda, herhangi bir üstünlük bulunmadığından, helak olan kısım kendi payına düşen zekâtı götürür. Bu, ilk nisap için geçerli olan hükme benzer.

Ardından dördüncü meseleye işaret edilerek şöyle denilmiştir: Bir kimse zekâtını ödemek niyetiyle, **(borçlu olduğu miktarı)** hallerinden bir yıl geçtikten sonra **(zengin birine hibe etse)** yahut alacaklısını borcundan **(ibra etse),** bu durumda **(zekât borcu miktarınca sorumlu tutulur; en sahih görüş budur).** Ancak "en-Nevâdir"de aktarılan bir rivayette, sorumlu olmayacağı da söylenmiştir. Çünkü zekât yükümlülüğü, malın fiilen ele geçirilmesine bina edilmiştir; borcun tahsil edilmemesi ihtimali nedeniyle bu durum, zekât yükümlülüğünün sabit olmasına engel sayılır. Yani sanki zekâta tabi mal, bir yıl dolmadan hemen önce yok edilmiş gibidir. Buna mukabil "el-Câmiʿ"teki rivayet, fakirlerin hakkını ortadan kaldırma (itlaf) gerekçesiyle, bunun sorumluluk doğurduğunu kabul eder. Bu durum, zekâtın vacip olduktan sonra bir zengine hibe edilen nisap malı gibidir; kişi, fakirlerin hakkını ortadan kaldırdığı için yükümlü tutulur. Burada "teslim alınmaması" gerekçe yapılamaz; çünkü fıkhen, **(kabz, itlafın doğurduğu sonuçla eşdeğer kabul edilir).** Tıpkı bir kimsenin bir köle satın aldıktan sonra henüz teslim almadan onu **(satın aldığı köleyi azat etmesi)** halinde olduğu gibi; böyle bir durumda kişi, azat etmekle onu fiilen teslim almış sayılır ve malı itlaf ettiğinden sorumluluk doğar.

Bu hüküm, eğer borçlu kişi **(zengin)** ise geçerlidir. Ancak borçlu **(fakir)** ise ve alacaklı ona olan borcunu hibe ederse, bu, niyet edildiği takdirde zekât yerine geçer. Yani alacaklı, borcunu bağışlamakla zekâtını tamamen veya kısmen ödemiş sayılır.

Ebû Yusuf'a göre, eğer kişinin elinde **(beş dirhem gibi, iki yüz dirhemden zekâta denk gelen miktar)** kalırsa, bu zekâtı düşürmez. Çünkü yapılan tasarruf, onun sahih mülkiyetine yönelmiş sayılır ve akıllı kimsenin tasarrufunun geçerli sayılması esastır. Ancak bütün malı hibe etmesi veya tamamen borçtan ibrâ etmesi farklıdır; zira bu durumda, zekât miktarı zarurî olarak işin içine girer ve ondan bağımsız düşünülemez. Buna karşılık biz deriz ki: Onun tasarrufu, fakire yönlendirilmiş bir sadaka hükmündedir; dolayısıyla doğrudan şahsî mülkiyetine yönlendirmeye gerek yoktur. Bu da Süleymânî şerhinde açıklandığı gibidir.

Buna göre, kişi **(herhangi bir niyet taşımamışsa)** ya da yalnızca **(nafileyi)** kastetmişse, bu durumda zekât yerine geçer; fakat bu, **kıyas gereği değil, istihsan**

yoluyla geçerli kabul edilmiştir. Çünkü aslında burada ibadet kastına dair bir niyet yoktur. İstihsanın gerekçesi ise şudur: Zira hibe veya bağış kelimesi, fakire yöneldiğinde **(sadaka anlamı taşır)**; bu yüzden bağışlayan kimse sevap kazanır ve bundan geri dönmesi de caiz olmaz. Ayrıca **(sadakanın bizzat kendisi bir "yakınlık vesilesi" yani ibadettir)**; bu sebeple ayrıca ibadet niyeti taşımaya gerek yoktur. Çünkü niyet, yalnızca ibadet ile âdet arasında bir çatışma bulunduğunda gerekli olur; burada ise böyle bir çatışma söz konusu değildir. Bu durum, Ramazan'da **(sırf yemeden içmeden durmak)** ile kıyaslanamaz; zira yemekten içmekten sakınmanın kendisi başlı başına bir ibadet değildir, hem âdeten hem de ibadeten gerçekleşebilir.

Buna mukabil zekât için belirlenen **(farz miktar)** ise malın tamamında **(şâyiʿtir, yani dağılmış haldedir)**. Başka bir deyişle, her bir dirhemin dörtte birinden onda bir kısmı zekât olarak vaciptir. Bu sebeple malın bir kısmı helak olduğunda, zekât da o oranda düşer. Dolayısıyla fakirin hakkı, malın her zerresine dağılmış şekilde sabittir. Bundan dolayı hangi yolla fakire ulaşırsa ulaşsın, zekât borcunu düşürür. Bu, tıpkı Ramazan'da **(oruç)** örneğinde olduğu gibi değerlendirilmiştir: Oruç, şer'an vacip olduğu için kişi hangi niyetle tutarsa tutsun –ister nâfile diye, ister başka bir vacip yerine diye– şer'î oruç yerine geçer. Ancak bu hüküm sadece asıl yükümlülüğe ilişkindir; **(başka bir hak veya borca, ister malın kendisi ister bir alacak olsun, geçmez).**

Buna göre mesele üç farklı durumu kapsamaktadır:

1. **Başkasına hibe edilen şeyin, hibe alan kişinin elinde mevcut olan başka bir borç olması.**
2. **Nisap miktarında bir malın (yani zekâta tâbi varlığın), hibe edenin kendisinde veya emanetçisi nezdinde bulunması.**
3. **Nisap miktarında bir borcun, farklı bir alacaklıya yönelmiş olması.**

Müellif bütün bu durumların deliline şu ifadeyle işaret etmiştir: **(temlikteki eksiklikten dolayı).** Çünkü borcun hibe edilmesi, her ne kadar bir tür mülkiyet devri sayılsa da, hibe geri çevrilebildiği için aslında kısmen bir "düşürme" mahiyetindedir; bu sebeple de kabul edilmese bile geçerli olur. Buna karşılık **(aynın hibesi)** böyle değildir.

Yine bu eksiklik, **(mümellekteki eksiklikten)** kaynaklanmaktadır. Buradaki eksiklik ise iki açıdan görülür: İlki, borcun bizzat borç olmasıdır; zira borç mal kabul

edilmez. Öyle ki, bir kimse "bende hiç mal yok" diye yemin etse, insanlardan olan alacakları bu yemini bozmaz. İkincisi, borç henüz kabzedilmeden önce eksiktir; çünkü kişinin onu dilediği gibi tasarruf etme hakkı yoktur. Nitekim bir kimseye ait olan borç, kabz için yetki ve emir olmadan üçüncü bir şahsa devredilemez. Bu sebeple hibe edilen borç, ne borçlunun elinde ne de onun emanetçisinde mevcut bir **(aynın yerine geçebilir)**; çünkü o, mevcut hâliyle noksandır **(hâlen).**

Aynı şekilde, başka bir borçlu üzerindeki borç için de hibe geçerli değildir; çünkü bu da **(mâlen)** eksiktir. Zira ancak tahsil edildiğinde gerçek bir **ayn** haline gelebilir. Oysa burada söz konusu olan, düşmüş bir borçtur. Bu durumda eksik olanın tam olan yerine geçmesi mümkün değildir. Ayrıca borçların zimmetlere göre farklılık göstermesi, meseleye ayrı bir engel teşkil eder. Çünkü borcun borçla mübadelesi –kul haklarında– caiz görülmemiştir; aynı şekilde Allah hakları için de caiz değildir. O hâlde, bir borcun zekât olarak başka bir borca ödenmesi caiz değilse, aynına (yani gerçek mala) karşılık olarak da caiz olmaması evleviyetle sabittir.

Beşinci meseleye işaretle şöyle denilmiştir: **(Eğer bir kimse öşrü önceden verse)**, yani öşür arazisinde ektiği tohum veya hurma ağaçları için, mahsulün çıkmasından ve tomurcukların oluşmasından önce ödemede bulunsa, bu geçerli olmaz. Bu, İmam Ebû Yusuf'a muhaliftir; çünkü ona göre, tohum ve hurma ağacı, ürünün çıkmasının sebebi olduğundan, çıkış yerine kaim sayılır. Ayrıca bu, zekâtı nisap elde edilmeden önce vermeye veya ürün bitki olarak belirdikten sonra fakat henüz başak oluşmadan öşrünü ödemeye benzer.

Müellif, Ebû Hanîfe ve ashabının görüşünü delillendirmek üzere şöyle demiştir: Çünkü **(ürünün kendisi)** öşrün vacip olmasının **(mahallidir)**. Zira öşür, elde edilen gelire bağlıdır ve ürün olmadan tasavvur edilemez. Yahut öşrün sebebi olan tohum ve hurmada, ürünün çıkışı bir **(sebepteki vasıf)** hükmündedir; tıpkı sâime hayvanlarda "otlama"nın sebebin tamamlayıcı vasfı olması gibi. Dolayısıyla her iki açıdan da, ürün belirmeden önce öşrün verilmesi sahih değildir. Mahallin şart olması sebebiyle önceden ödeme olmaz; vasıf yönünden de, sebep ürünle tamamlandığı için, henüz yokken ödeme geçerli olmaz.

Buna göre, eğer mal sahibi hurmayı ürün vermeden önce kesip telef etse, öşrün bedelini ödemek zorunda kalır; nitekim **(hurma ağaçlarını telef eden kimse)** öşrünü ödemekle yükümlüdür. Bu, sebze türlerinde de böyledir; çünkü başaklanmamış bir

ürünü yok eden de öşrünü ödemekle mükelleftir. Zira ürün belirmeden önce mevcut olan şey, sadece hurma ağaçlarının gövdeleridir ve bunları kesmekle bir yükümlülük doğmaz. Bu sebeple, mahsul çıkmadan ödenen öşür, **(ürün öncesinde yapılan ödeme)** gibidir; yani tıpkı ağaç dikilmeden hurma için, yahut tohum ekilmeden ziraat için, yahut hayvanlarda otlama gerçekleşmeden öşür vermeye benzer. Ortak yön şudur: Her birinde ya öşrün mahalli bulunmamakta yahut sebep tamamlanmamış olmaktadır. Burada "otlama" örneğinin zikredilmesi, bu bağlamın asıl konusu olmamakla birlikte, sebebi tamamlayan vasıf türüne işaret etmek içindir. Çünkü öşür, ancak bu vasıfla sebep haline gelir.

Ancak **(haraç)** bundan farklıdır. Çünkü eğer haraç bir yıl ya da iki yıl önceden ödenirse, bu caiz görülmüştür.

Çünkü **(haraç)**, aynen **(fıtır sadakası gibi)** zimmette sabit olan bir yükümlülüktür. Yani haraç, ziraata fiilen başlanmasına gerek kalmaksızın, yalnızca ekime elverişli arazinin varlığıyla sabit olur; zira burada ödenmesi gereken şey, ürünün bir parçası değildir, sebebi ise doğrudan yararlanılan arazinin kendisidir ve bu sebep mevcuttur. Ancak **(eğer ürünün ilk kısımları ortaya çıkmışsa)**, yani ekinin yahut hurmanın başlangıcı görülmüşse, bu, daha önce zikredilen yasağın istisnasını teşkil eder. Zira o durumda, çıkmış olan ürün ile ileride çıkacak olan ürün için önceden ödeme yapılabilir. Bu da, bir kimsenin nisaba malik olup da ileride doğacak yükümlülüğün zekâtını önceden ödemesi gibidir. Nitekim Süleymânî'nin şerhinde denildiği üzere: Böyle bir mahsul satılsa, satış geçerlidir ve öşür gerekir. Bu da, hurmanın henüz tomurcuk hâlindeyken satılabileceğine dair pek çok fakihten nakledilen görüşe işaret eder; çünkü o haldeki ürün, ileride yararlanılabilecek bir mal konumundadır. Bu durum, küçük bir çocuk yahut henüz yavru olan bir hayvanın satışı gibi değerlendirilir.

Aynı şekilde, kim bir kimse zekâtı, henüz **(iki yüz dirheme sahip olmadan [öderse; bu geçerli değildir)**; çünkü sebep henüz mevcut değildir, sebep ise nisaba malik olmaktır. **(Ve eğer iki yüz dirheme malik olduktan [sonra önden öderse], bu geçerlidir)**. Zira bu durumda sebep, yani şer'î zenginlik gerçekleşmiştir. Üzerinden bir kameri yıl geçmesi (havlânü'l-havl) ise, bizzat vacip olmanın şartı değil, kolaylaştırıcı bir şarttır. Çünkü yıllık süre, yalnızca malın büyümesi ve artışının ölçüsüdür. Dolayısıyla zekâtın ödenmesinin yıl sonuna ertelenmesi, aslında kolaylık içindir; sebebin kendisinin tahakkukundan sonra, vaktinden önce ödeme yapılmasına engel değildir. Bu, tıpkı bir borcun vadesinden önce gönüllü olarak ödenmesine benzer. Buna

karşılık, oruç ve namaz gibi ibadetler, vakitleri girmeden yerine getirilemez; çünkü onların sebebi, vakitlerinin bizzat girmesidir.

Böylece Mâlik'in –Allah ondan razı olsun– "iki yüz dirhemden de önce zekâtın ödenmesi caiz değildir; çünkü bu da oruç ve namaz gibi bir ibadettir" şeklindeki görüşü reddedilmiş olur. Buna karşılık, **(iki yüz dirhemin üzerindeki binlikler için erken ödeme)** konusunda Züfer'in farklı bir görüşü vardır. Ona göre, iki yüzün dışındaki kısım için erken ödeme, sebep henüz doğmadan yapılan bir ödemedir. Biz ise deriz ki: İki yüz dirhemin varlığı, binliklerin de sebebi sayılır; çünkü bunların ona dayanarak, hatta yıl dolmadan da gerçekleşmesi mümkündür. Nitekim bir kimse kırk koyundan bir koyunu yıl dolmadan önce verse, sonra bir kısmı telef olsa, geri kalanı doğum yaparak tekrar nisap tamamlansa, yılın sonunda bu ödeme geçerli olur. Dolayısıyla erken ödeme meşru bir gayeye yöneliktir: kişinin kendisine yükümlü kılınanı vakit geçirmeden düşürmesi. Asıl olan, mümkün mertebe bu kastın geçerliliğini sağlamaktır.

Bununla birlikte, erken ödeme ancak sebep ortaya çıktıktan sonra **(tamlık şartıyla)**, yani nisabın **(her iki tarafta da tamlığıyla)** caiz olur. İlki, sebep oluştuğunda şer'î zenginliğin hakikaten mevcut olmasını sağlamak içindir; ikincisi ise ödeme yükümlülüğünün fiilen doğabilmesi içindir. Ayrıca iki taraf arasında –az da olsa– **(bir şeyin bulunması)** gerekir ki, ödeme yükümlülüğü sebebine dayandırılabilsin. Çünkü yok olana dayandırma imkânsızdır. İşte bu noktada Züfer farklı düşünür.

Durum, mudârebe akdine benzer: sermayeden bir miktar baki kaldıkça ortaklık devam eder; fakat tamamı yok olduğunda akit geçersiz hâle gelir. Aynı şekilde, nisabın tamamı yok olmamış, az da olsa bir kısmı kalmışsa, yükümlülük de baki kalır. Hatta bu **(tamlık, zekât tahsildarının elinde bulunmasıyla)** da gerçekleşse yeterlidir.

Çünkü **(zekât tahsildarının eli)** yıl içinde, yani henüz tamamlanmadan önce, **(mal sahibinin eli gibidir);** zira ödeme henüz farz hale gelmediği için bu aşamada malı teslim etmeye zorlanmaz. Ancak yıl dolduktan sonra el, artık tahsildara ait olur; çünkü malı sarf etme hakkı ona geçmiştir ve bu sebeple mal sahibi ödeme yapmaya zorlanır.

Eğer iki yüz dirhem sahibi olan kişi, yıl dolduğunda on dirhem öderse ve bunun beşini **(geçmiş yıl)** için, diğer beşini de **(gelecek yıl)** için erken ödeme niyetiyle verse, sonra da **(nisabı tamamlar)**, yani gelecek yılın sonunda arada on dirhem daha kazanıp elinde yıl sonuna kadar tutarsa, bu ödeme iki yılın zekâtı için geçerli olur.

Züfer'e göre ise, bu ödeme gelecek yıl için caiz değildir. Bu görüşünde ona Îsâ b. Ebân da katılır. Onlara göre, yıl tamamlandığında iki yüz dirhemden beşi düşmüş olur ve nisap eksilir. Oysa bilindiği gibi zekât borcu, kulların borçları gibi, nisabın tamlığını engeller. Bu yüzden ikinci yıl için erken ödeme geçerli sayılamaz; çünkü başlangıçta nisap tam değildir.

Müellif ise buna cevaben, ikinci yılın başında nisabın eksilmiş olduğunu reddeder ve iki delile dayanır: Birincisi, engelleyici olan borç, kullar tarafından talep edilen borçtur. Oysa yılın başında **(ilk kısım için bir talep yoktur);** çünkü o an, zaman bakımından ölçülemeyecek kadar kısa bir andır; talep, ancak zamanın akışıyla mümkündür. Dolayısıyla bu durum, ikinci yılın başlangıcını engellemez. Çünkü yılın bitimi, ödeme yükümlülüğünün şartıdır; bu da ikinci yılın başlangıcıyla eşzamanlıdır.

İkincisi, borcun doğumu ancak zekâtın farz olmasıyla gerçekleşir; **(borç, ancak farziyetin hükmü olarak sonradan ortaya çıkar).** Buna göre ikinci yılın **(başlaması)**, borcun sabit olmasından öncedir; bu sebeple nisab eksilmiş sayılmaz.

Zira öncekiyle birlikte olan, önceden gerçekleşmiş sayılır; dolayısıyla ikinci yıl ancak tam bir nisap üzerine başlamış olur. Eksilme ise onun içinde, yani bir kısmı geçtikten sonra meydana gelmiştir. Bu sebeple **(İsâ'nın itirazı düşmüş olur).**

Buna göre, bir kimse yıl tamamlandıktan sonra farklı türden mallarından zekâtını ödediğinde, bu ödeme **(hangi türden olduğunu belirlemişse ona ait olur).** Mesela yirmi miskal altını ve iki yüz dirhem gümüşü bulunan kimse, yalnızca yarım miskal altından zekât verse, bu, altına mahsus olur; çünkü **(vacip olan şey farklılık gösterir)**. Mallar değiştikçe yükümlülük de farklılaşır ve farklı olan bir vacipte tayin esastır. Bu, yıl dolduktan sonraki ödemelerde böyledir; zira o zaman, ödeme yükümlülüğünün doğduğu andır ve vacibin farklılığı dikkate alınır.

(Erken ödeme söz konusu olduğunda) ise, yani yükümlülüğün sebebinin doğmasına binaen yapılan ödemede, esas alınan şey sebebin durumu olur. Buna göre, **(hayvanlarda)** —mesela deve ve sığır gibi farklı türlerde— ödeme yapılırsa, bu da yine **(aynı şekilde)** yalnızca belirlenen türden olur; çünkü burada da farklılık esası geçerlidir. Ancak farklılık burada sebepte, yıl dolduktan sonraki ödemelerde ise vacibin kendisindedir.

(Diğer mallarda), yani hayvan dışındaki zekât mallarında erken ödeme yapılırsa, bu durumda ödenen miktar **(bütün mallara)** dağıtılır. Yani kişinin elinde hem iki yüz dirhem gümüş hem yirmi miskal altın varsa ve yıl dolmadan yalnızca birinden zekât öderse, ödenen miktar **(en sahih görüşe göre)** her iki mal arasında paylaştırılır. Bu da "el-Câmi'" rivayetinde zikredilmiştir. Buna göre, eğer altın ve gümüş yıl sonuna kadar kişinin mülkiyetinde kalırsa, verdiği zekâtın yarısı altından, yarısı gümüşten sayılır. Eğer yıl içinde bunlardan biri yok olursa, ödeme **(kalan mal için yılın sonunda geçerli olur).**

"Nevâdir" rivayetinde ise, erken ödemede de tıpkı yıl sonrasındaki ödeme gibi, ödeme **(sadece belirlenen mala mahsus olur);** çünkü bunlar miktar ve vacip açısından birbirinden farklıdır. Ancak en doğru kabul edilen görüş "el-Câmi'"deki rivayettir. Zira **(zekâtın erken ödenmesine cevaz veren gerekçe)**, yani sebep ortaktır.

Altın ve gümüş, zekâtın vücûb sebebi olma bakımından hükmen aynı cins kabul edilir; her ne kadar hakikatte farklı olsalar da. Bu sebeple, ikisinin de neması aynı olup —her ikisinde de kırkta bir oranı geçerli olduğundan— ve yine her ikisi de "semeniyet" için yaratıldığından, ayrıca belirli bir parça ile sınırlı olmaksızın düşünüldüğünden dolayı, **(tayin vasfı geçersiz sayılmıştır).** Çünkü cinsin birleştiği yerde tayin anlamını yitirir. Dolayısıyla zekât için mutlak niyet yeterlidir; tıpkı [**Ramazan günlerinin kazasında**] sadece "kaza niyeti"nin yeterli olması gibi. Bu durumda Pazartesi veya Pazar günü olduğunun özellikle niyet edilmesi gerekmez.

Buna göre, yıl dolduktan sonraki ödeme "vacibin" kendisine bağlıdır; vacip farklılaştığı için tayin de gerekli olur. Fakat yıl dolmadan önce yapılan ödeme, sebebe dayandığından, bu ikisinde —altın ve gümüşte— sebep aynı olduğundan tayin anlamını yitirir.

Ebû Yûsuf'a göre ise, ödenen miktar, niyet edilene mahsus olur; ister o mal yok olsun ister baki kalsın. Çünkü burada farklılık vardır; bu da tıpkı sâime hayvanlarda olduğu gibidir. Bu görüş, İmam'dan da rivayet edilmiştir. İşte bu, **(hayvanların aksinedir);** zira hayvanlarda önceden ödenen zekât, farklı cinslerin hakikatte ve hükmen ayrı olması sebebiyle, mutlaka niyet edilen türden sayılır.

Sonuç olarak müellif, cinsin farklılığını veya birliğini **(birleştirme ve tamamlama ölçütüyle)** değerlendirmiştir. Yani eğer bir tür, diğerine eklenerek nisap

tamamlanabiliyorsa bu, hükmen aynı cins sayılır —tıpkı ticaret mallarında olduğu gibi. Ancak böyle bir tamamlamanın mümkün olmadığı durumlarda, cins farklı kabul edilir; bu da sâime hayvanlarda böyledir.

***

2.3.4. Zekâtı Geçersiz Kılan ve Kılmayan Şeyler Babı

Yani zekâtın vücûbunu engelleyen ve **(engellemeyen)** borçlar nelerdir?

Temel İlkeler

1. Kişinin malıyla ilgili olup da dünyada, ister hemen ister ileride, alacaklısı tarafından talep edilebilecek her borç, zekâtın vücûbunu miktarı kadar engeller. Çünkü o mal, borcun sahibi tarafından istenebileceği için, mal sahibinin ihtiyacına tahsis edilmiş sayılır; zira talep, hapis ve benzeri sonuçlara yol açar. Buna karşılık, alacaklısı bulunmayan borç zekâtı engellemez; çünkü onun hükmü sadece **(ahirete)** mahsustur, dünyadaki şer'î hükümler bakımından ise yok hükmündedir.

Şöyle denilirse: "Peki, alacaklısı olan borç niçin öşrün vücûbunu **(engellemez)**? Hâlbuki öşür de zekât gibi 'kolaylık imkânına' ve belirli bir mala bağlı olarak farz kılınmıştır." Buna cevap: Çünkü öşürde "zenginlik" şart değildir. Öşür, bizzat toprağın veriminden doğan bir vecibedir; toprağın işlenmesiyle birlikte onda masraf ve zahmet de bulunduğu için, bu hüküm zenginliğe değil, toprağın verimine bağlanmıştır. İşte bu sebeple borç, öşrün vücûbunu ortadan kaldırmaz.

Nitekim borçlunun üzerine fıtır sadakası da vacip değildir. Çünkü fıtır sadakasında "iğnâ" yani fakiri doyurup ihtiyaçtan kurtarma esası vardır. Oysa "iğnâ", gerçek anlamda "zengin olmayan" kimse tarafından gerçekleşmez; bu, mülkiyet hakkı olmayan birinin mülk bağışlamasına benzer, hakikatte imkânsızdır (**iğnâ**, yani doyurup ihtiyaçtan kurtarma, mülkün gerçek sahibinden gelmeyince sahih olmaz).

Şöyle denilirse: "Öyleyse borç, neden malî kefaretlerin vücûbunu engellemiyor? Hâlbuki onlar da zenginlikle ilgilidir; mesela yemin kefaretinde olduğu gibi." Deriz ki: Bu konuda iki farklı rivayet nakledilmiştir.

Farklı görüşlerden birine göre, zekâtın vücûbu için tam anlamıyla zenginlik şart koşulmuştur; çünkü zekât, tıpkı fıtır sadakası gibi, Allah'ın bir lütfu karşılığında

şükür amacıyla emredilmiştir. Oysa cömert olan Allah, **(şükrü ancak tam bir nimet için)** gerekli kılar. Bu sebeple zekât yalnızca başkasına mülk kılınan, fakat kendisi meta hükmünde olmayan şeylerin temlikiyle ifa edilebilir; sırf ibaha ile veya menfaatlerin temlikiyle yerine getirilemez. Zira borç, zenginliği bütünüyle ortadan kaldırmasa da, onun kemâlini bozar.

Kefaretler ise şükür için değil, ya takvâ elbisesinde meydana gelen yırtıkları yamamak için, ki bu ibadetin mânevî sevabı ile gerçekleşir, yahut da cezalandırıcı yönleriyle caydırıcı olmak için meşru kılınmıştır. Bu sebeple köle âzadı, oruç tutma ya da sırf ibaha yoluyla da yerine getirilebilir. Burada esas alınan ölçü, günahın doğurduğu sonucu telafi edebilecek en düşük seviyede de olsa bir sevap vesilesi bulunmasıdır. Çünkü Yüce Allah, "Şüphesiz ki iyilikler kötülükleri giderir." (Hûd, 114) buyurmuştur.

2. İki hak aynı malın üzerine yöneldiğinde, ondan yapılan ödeme her ikisine de geçerli olur. Ancak haklardan biri bizzat mala, diğeri ise sadece **(zimmete)** bağlı ise, o maldan yapılan ödeme yalnızca ona, yani mala bağlı olan hakka mahsus olur.

3. Herhangi bir hak, doğrudan malın kendisine bağlı ise, o malın yok olmasıyla birlikte o hak da düşer. Fakat yalnızca **(zimmete)** bağlı olan hak, malın telef olmasıyla düşmez. Çünkü nisap, zekâtın eda edilmesi için belirlenmiş özel bir mahaldir; dolayısıyla nisap malı helak olduğunda zekât da düşer. Tıpkı zekâtın verilmesi gereken yerin fakirler açısından belirlenmiş olması gibi: Fakire doğrudan verilmesi gereken zekât malı, tamamen veya kısmen fakire **(hibe edilse)**, zekât niyeti bulunmasa bile zekât yerine geçmiş olur.

***

Bölümün çerçevesini, başlığının dayandığı esası açıklamak oluşturmaktadır. Bu, belirli bir nisaba bağlanan adak ile mutlak adak arasındaki farkı içerir: İlki, aynı mala iki hakkın sıkışması sebebiyle kullar açısından geçersiz sayılır; ikincisinde ise böyle bir geçersizlik söz konusu değildir. Ayrıca, kullar tarafından talep edilebilen borç ile talep edilemeyen borç arasında da fark vardır. Birincisi, mal sahibinin tasarrufunu engellediği için zekâtın vücûbunu düşürür; ikincisi ise düşürmez. Bunun yanında, Ebû Yusuf'un mevcut nisap ile tüketilmiş nisap arasında yaptığı ayırım da, Züfer'in sâime mallar ile nakit arasında yaptığı ayırım da geçersizdir. Çünkü onlar, mevcut nisap ve

sâimede hak sahiplerinin talebi bulunduğunu, diğerinde bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.

Buna karşılık şu hüküm verilmiştir: Adak, yani kişinin zimmetine aldığı borç, zekâta tâbi mala bağlansa dahi zekâtın vücûbunu engellemez; çünkü kullar tarafından talep edilebilirliği yoktur. Bilakis, adak zekâtın konulduğu mahalde, yani malın kırkta birinde hükümsüz hale gelir. Zira aynı malda iki farklı hakkın birden geçerli olması mümkün değildir; bunlardan biri düşürülmek zorundadır. Burada düşürülmeye en uygun olan, zekâta göre daha zayıf hüküm taşıyan adağın kendisidir. "Adak" ifadesi özellikle mutlak bırakılmıştır ki, sadaka, hac, kurban veya hedy gibi türlerinin tümünü kapsasın. Çünkü bunların hiçbirinde kullar açısından doğrudan bir talep söz konusu değildir.

Süleymânî şerhinde şöyle denmiştir: Çünkü adakla mülkiyet ortadan kalkmaz; zira kişi, kendi üzerine temlik yükümlülüğü getirmiş olur ki bu da mülkiyetini güçlendirir, yok etmez. **(Bunun içindir ki,)** adak olarak adanmış cariye ile cima etmesi caizdir; tıpkı ticaret için elde bulundurulan cariye ile, üzerinden yıl geçtikten sonra cima etmesinin caiz olması gibi. **(Böylece, nisaba bağlanan adak geçersiz sayılır)** ve zekât için belirlenmiş olan **(kırkta bir paya tekabül eden miktar)**, sebebin meydana geldiği andan itibaren—yani tam bir nisabın üzerinden yıl dönümünün başlamasıyla—kesin biçimde zekâta tahsis edilmiş olur. Onun bu şekilde tayin edildiğine dair delil, müellifin şu sözlerinde işaret edilmiştir: **(Bundan dolayı,)** yani malın hem mahiyet hem de sarf yeri bakımından zekâta tahsis edilmiş olmasından ötürü, mal sahibi **(hibe ile)**—yani nisabı fakire **(hibe ettiğinde)**—yükümlülükten kurtulur. Çünkü her bir dirhemin kırkta biri fakirin hakkıdır; hangi yolla ona ulaşırsa ulaşsın, bu hak yerine getirilmiş olur. Bu durum, emanetlerin veya gasbedilen malların iadesi yahut Ramazan'da sıhhatli ve mukim kimsenin, hangi niyetle olursa olsun tuttuğu orucun oruçtan sayılması gibidir.

Ebû Yusuf rahimehullah şöyle demiştir: Bir kimse, "Bu yirmi dirhemin onunu sadaka olarak vermeyi adadım" dese, fakat sadakayı verirken adak niyetini taşımamış olsa, bu onun adağı yerine geçmez. Ama yirmisinin tamamını sadaka olarak verse, fakat ayrıca bir adak niyeti taşımamış olsa, bu adağı yerine getirmiş olur; **(zira malın zekâta ayrıldığı yer tayin edilmiştir).** Nitekim Belbânî şerhinde de böyle nakledilmiştir. **(Buna karşılık,)** herhangi bir nisaba bağlanmaksızın yapılan **(mutlak adak)**, zekât malına ilişkin hükmü ortadan kaldırmaz; **(çünkü iki yükümlülüğün aynı mal üzerinde sıkışması gibi bir durum söz konusu değildir).**

Zira nüzûrun yeri zimmet, zekâtın yeri ise aynî maldır; bu nedenle nisaptan ödenen ancak zekâta mahsus olur. Şöyle ki: Bir kimse iki yüz dirheme sahip olsa da, "Allah için üzerime borç olsun ki bu iki yüzden yüzünü tasadduk edeyim" dese, sonra üzerinden bir yıl geçip zekât olarak beş dirhem verse, bu beş zekât niyetiyle iki yüzün zekâtına sayılır. Bununla beraber nezri için doksan yedi buçuk dirhem daha tasadduk etmesi gerekir; çünkü yüzün kırkta biri olan iki buçuk dirhem, nüzûr açısından bâtıl sayılmış ve zekâta mahsup edilmiştir. Dolayısıyla bu miktar zekâta gitmiş, nüzûra sayılmamıştır. Bununla birlikte, bazıları bunun hem zekât hem de nüzûr için geçerli olduğunu söylemişlerdir; zira iki hakkın aynı yerde birleşmesi, yani aynı […] hedefe yönelmesi söz konusudur. Ancak biz deriz ki, sebeplerin farklılığı tek maldan iki vecihte edayı engeller; bu da, nezre ait malın helak olması hâlinde düşmesi gibidir. Bu hüküm, zekâtın önce verilmesi durumundadır. Eğer kişi önce yüz dirhemi nezri için tasadduk ederse, bazılarına göre bu takdirde zekât düşer; çünkü fakirin hakkı malda müşterek olarak sabittir. (…) Ancak en-Nevâdir'de bunun düşmeyeceği belirtilmiştir; çünkü kişi nezri için tasadduk ettiğinde fakirin hakkını başka bir mala nakletmiş olur ve buna yetkilidir. Bütün bunlar, belirli mala bağlı nüzûr hakkındadır. Mutlak nüzûrda ise, eğer kişi beş dirhem zekâtını verirse, bu zekâta mahsup edilir ve ayrıca tam yüz dirhemi nezri için tasadduk etmesi gerekir; çünkü mutlak nüzûr zimmete taalluk eder. Ayrıca üçüncü asılda geçtiği üzere, bu tür nüzûr malın helaki veya istihkakıyla düşmez. Eğer kişi yüz dirhemi nezri için tasadduk etmişse, bu meseleye dair Muhammed bir açıklama yapmamıştır. En sahih görüşe göre ise, yine beş dirhem ödemesi gerekir; bunun yarısı geriye kalan yüzün zekâtına, diğer yarısı ise nüzûrda eksilen iki buçuk dirhemin tazminine mahsup edilir; çünkü yüzün içinden iki buçuk dirhem zekâta gitmiştir.

(Nitekim farz hac), **(mali kefâretler)** ve **(kurbanlar)** yani onların borçları, zekâtın farz olmasına engel değildir; **(çünkü daha önce geçtiği üzere)** bunların insanlar tarafından talep edilmesi söz konusu değildir. **(Ve)** zekâta engel olmayan bu borçlardan bahsettikten sonra, müellif bu kez engel olan borçlara geçti ve şöyle dedi: **(öşür ve haraç)**; yani öşür arazisinden elde edilen ürüne vacip olan öşür borcu ve haracî arazide ziraat yapma imkânına binaen vacip olan haraç borcu, kişinin elindeki nisaptan kendi miktarı kadar zekâtın vücûbuna **(engel olur);** çünkü bunlar imam veya onun adına hareket eden temsilcisi tarafından talep edilen borçlardır. **(Ve)** her böyle talep edilen borç da engelleyicidir; tıpkı tüketilen malın tazmini, alışverişlerin bedeli, kira ve karz (borç) gibi. Biz bu engelleyiciliği özellikle borç yönünden değerlendirdik; zira mevcut öşür alacağı engel teşkil etmez, çünkü o bir aynî maldır, **(borç değildir). (Aynı şekilde,**

mahkeme kararıyla) eş ve bakmakla yükümlü olunan hısımlar için belirlenen **(nafaka)** da zekâta engeldir; çünkü hâkim kararıyla sabit olunca borca dönüşür. Ama hâkim tarafından belirlenmemiş nafaka engel değildir; çünkü talep edilemez ve süresi geçtiğinde düşer. **(Zekât borcu)** da aynı şekilde engeldir. Dolayısıyla eğer bir kimsenin elinde yalnızca iki yüz dirhem olsa ve bunun üzerinden iki yıl geçse, ilk yılın zekâtı sebebiyle nisap eksilmiş olacağından, **(ikinci yıl için)** zekât vacip olmaz.

Aynı şekilde, hısımlara ait nafaka da böyledir; çünkü süresi geçtiğinde düşer. Nikâh Kitabı'ndaki rivayete göre farz kabul edilse bile, bu durum onu zekâta engel kılmaya elvermez. Buna şu şekilde cevap verilmiştir: **(Çünkü zekâtın düşmesi malın helâk olmasıyladır,)** fakat **(hısımlara nafakanın düşmesi ise sürenin geçmesi sebebiyledir; bu durum bizzat talebi ortadan kaldırmaz).** Zekât borcu bakımından; açık mallarda (örneğin hayvan, mahsul gibi) talep açıktır. Gizli mallarda (örneğin altın, gümüş gibi) ise, onlara uğrayan tahsildar (ʿâşir) vasıtasıyla **(talep vardır).** Hısımların nafakası konusunda ise, el-Câmiʿ rivayetine göre farz kılınmış nafaka sürenin geçmesiyle düşmez; bu açıktır. Nikâh Kitabı'ndaki rivayete göre ise, hısımların geçimini sağlama yükümlülüğü geleceğe yönelik sürekli bir sorumluluk olduğundan, **(esas alınan husus,)** yani asıl kıstas, **(bizzat talebin kendisidir;)** bu talep şartlı ya da belirli bir vakitte olsa bile.

Bu sebeple, ilk esas üzerinde zikredilen "talep edilen borç" ifadesini **(derhâl veya gelecekte ödenecek olması)** kaydıyla sınırlandırdık. Buna **(ertelenmiş borç)** delildir; zira bu tür borç, her ne kadar şu anda talep edilmese de, vadesi geldiğinde talep edileceği kesin olduğundan zekâtın önünde engel kabul edilmiştir. Böylece anlaşıldı ki, esas olan borcun **(talep edilebilir oluşudur).** Bu açıklama ile Ebû Yûsuf'un rahimehullah, mevcut mal ile tüketilmiş mal arasında yaptığı ayırım geçersiz hâle gelmektedir. Ona göre mevcut mal, fakirle ortak gibidir; fakirin hakkı onda sabittir. Ayrıca, eğer mal açıktan çıkarsa, zekât tahsildarı (ʿâşir) onu ister; zekât borcu da zimmetindedir. Ancak tüketilmiş malda fakirin hakkı görünür bir şekilde mevcut değildir, sadece zimmettedir.

Aynı şekilde, **(Züfer'in rahimehullah)** sâime (otlayan hayvanlar) ile nakit arasında yaptığı ayırım da düşmektedir. Ona göre sâimede talep vardır; çünkü onları tahsildar talep eder. Oysa nakitte böyle bir talep yoktur; zira nakdin zekâtı hakiki anlamda bir borç değildir. Nitekim sahibi öldüğünde vasiyet bırakmamışsa zekât düşer, vasiyet etmişse malın üçte birinden ödenir. Açık malların zekâtı ise farklıdır; çünkü

onları devlet doğrudan talep eder. Bundan dolayı, Züfer'e göre nakit zekâtı engel teşkil etmezken, Ebû Yûsuf'a göre eğer tüketilmemişse engel olur.

Ebû Yûsuf'a "Züfer karşısında senin delilin nedir?" diye sorulduğunda şöyle dedi: **([Benim delilim nedir])** bir kimsenin iki yüz dirhem üzerinden, seksen yıl geçtiğinde dört yüz dirhem borçlanmasıdır. Yani her yıl biriken zekâtın borca dönüşmesidir. Böylece, iki farklı ayırım da ortadan kalkmış oldu; çünkü her hâlükârda **(talep, belirli şart ve ihtimallerle bütün mallarda mevcuttur).**

Süleymanî'nin şerhinde şöyle denmiştir: "Bu gerekçe, yani zekât tahsildarının potansiyel talebine dayanarak 'genel bir talep vardır' demek, Ebû Yûsuf'un dediği gibi, mevcut mal için doğrudur; fakat tüketilmiş mal için geçerli değildir." Ben derim ki: Zekât tahsildarının talebi, kişinin zimmetinde zekât borcu bulunduğunu bilmesi hâlinde, mal tüketilmiş olsa bile **(talebin varlığını ispat için yeterlidir).** Çünkü bazılarına göre, aslında o her hâlükârda **(hükmen talep altındadır).** Nitekim Resûlullah aleyhi's-salâtü ve's-selâm döneminde, Ebû Bekir ve Ömer radıyallahu anhuma döneminde zekât doğrudan tahsil edilirdi. **([Yalnızca Osman radıyallahu anh döneminde])**, devletin yoğun işleri sebebiyle bu görev mal sahiplerine **([âdeta bir vekil gibi])** bırakılmıştır. Onlar kendi mallarından zekâtı alıp fakirlere ulaştırmakla yükümlü kılınmışlardır. Doğrusunu Allah bilir.

2.3.5. İcârenin Zekâtı Babı

Temel İlkeler

1. Ücret üç yoldan biriyle mülkiyet altına girer: Şartsız olarak peşin ödenmesiyle, peşin ödeme şart koşulmasıyla veya akde konu olan menfaatin tamamen elde edilmesiyle. Tek başına akit ile mülkiyet doğmaz. Şâfiî, aksine, akit kurulduğu anda, meskenin teslimi üzerine ücretin verilmesinin gerekli olduğunu söylemiştir. Bunun dayanağı şudur: Ona göre menfaat, aslî itibarıyla mala bağlıdır; bu sebeple gasp yoluyla tazmin edilir, menfaatin menfaatle değiştirilmesi caizdir, müşterek malın kiraya verilmesi mümkündür, kiracı veya kiralayanın ölümüyle akit sona ermez, özür bildirmekle fesih gerçekleşmez ve kiralanan şeyi, başkasına daha yüksek bir bedelle kiraya vermek caizdir. Biz ise bütün bu noktalarda ona muhalifiz.

Şâfiî'ye göre, eğer menfaat ayn gibi görülmeyip akitle birlikte hemen mülkiyet altına alınmasa, o zaman borç hükmünde olur; bu durumda da menfaatin, ertelenmiş bir

ücret karşılığında kiralanması câiz olmamalıdır. Bunun en fazla söylenebilecek açıklaması, şer‘in, akdin sıhhatini temin için mevcut olmayanı mevcut saymış olmasıdır. Aynı şekilde şer‘, rahimdeki nutfeyi miras ve vasiyet hükümlerinde insan gibi kabul etmiş, yahut mürted olup irtidat eden kimseyi veya düşman tarafına katılan kişiyi hükmen ölü saymıştır.

Bize göre ise mesele şudur: Bir muâvaza akdi, tıpkı satışta olduğu gibi, tarafların verdikleri şeylerde eşitliği gerektirir. Dolayısıyla menfaat gibi ücret de, akit kurulduğu anda değil, ancak fiilen elde edildiğinde mülkiyet altına girer. Çünkü mülkiyet, ancak mevcut olanın sıfatıdır. Henüz var olmayanı mevcut saymak yahut mevcut olanı yok farz etmek, yalnızca vücuda gelmesi mümkün olan şeylerde geçerlidir; mesela nutfenin insan kabul edilmesi veya yaşayanın hükmen ölü sayılması gibi. Oysa menfaatin varlığı bu kısma girmez. Bu nedenle, bizim nezdimizde menfaatin hükmen mevcut kabul edilmesinin caiz olmasının iki yolu vardır:

Birinci yol şudur: Akdin sıhhati için, evin bizzat kendisi menfaatin yerine ikame edilir; ardından menfaat ortaya çıktıkça, akit de tedricen onun üzerinde tahakkuk eder. Bu, hükmen meydana geliş anına bağlanmış (müdâf) bir akit gibidir. Böylece, menfaat her yenilendiğinde akdin de yeniden kurulmuş sayılması, dağınık fakat birbirini takip eden akitler hükmünde olur. Çünkü menfaat bir kez var olduktan sonra akit kurulamaz; zira o anda menfaat artık tüketilmiş, ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla, akit menfaatten önce hükmen sahih kabul edilir. Bu da tıpkı (müdâf) edilen azad ve talâk gibi, yahut vasiyet ve mudârabe akdi gibi, hükmün sebepten sonra ortaya çıkmasının mümkün olduğu alanlara benzer.

İkinci yol ise şudur: Menfaatin varlığından sonra akit kurmanın imkânsızlığı sebebiyle, şeriat menfaatin fiilî varlığını akdin geçerliliği için şart olmaktan düşürmüş, kolaylık olsun diye, akdin menfaatle bağlantılı olarak kurulmasını yeterli görmüştür. Bu durum, süt emen kızla yapılan nikâh akdine benzer; zira burada da zaruret sebebiyle bir şey başka bir şeyin yerine ikame edilmiştir. Ancak bu ikame, sadece zaruret miktarıyla sınırlıdır. Bu sebeple, akit kurulduğunda bedelin mülkiyeti kendiliğinden doğmaz; zira hükmün sebepten sonra ortaya çıkması mümkündür.

Buna karşılık, akitte **tecilin** değil, **taʿcîlin** (peşin ödemenin) şart koşulduğu durumda mesele farklıdır. Çünkü şart, akdin doğal hükmünü değiştirme özelliğine sahiptir. Burada da, peşin ödeme şartı sebebiyle, akdin hükmü değişmiş olur ve böylece

normalde mülkiyetin doğmaması durumu ortadan kalkar. Bu, aynen satışta mutlak olarak yapılan akde şart koşulan **ihtiyâr hakkının** mülkiyeti engellemesi gibidir. Dolayısıyla mülkiyet, peşin ödeme şartıyla sabit oluyorsa, fiilî peşin ödeme ile daha evlâ olarak sabit olur.

Eğer şöyle denirse: "Öyleyse, niçin peşin ödeme şartı, (müdâf) edilen icârede de hüküm doğurmuyor?" Biz deriz ki: Çünkü belli bir vakte (müdâf) edilen akit, o vakitten önce mevcut sayılmaz. Oradaki mülkiyetin doğmaması, akdin tabii gereği sebebiyle değil; bilakis, açıkça vakte bağlanmasıyla akdin o vakitten önce hiç doğmamış kabul edilmesinden kaynaklanır. Bu yüzden de şart, orada hüküm ifade etmez.

2. Menfaatler, teslim alınmadan önce, yani onlardan fiilen yararlanma imkânı doğmadan önce ortadan kalkarsa, akit fesh edilmiş sayılır. Bu, tıpkı satılan malın teslimden önce helâk olmasıyla satışın hükümsüz hale gelmesine benzer.

3. Zekât, nisaptan eksilen miktar oranında düşer. Sonra, nisap yeniden tamamlandığında ve üzerinden bir yıl geçtiğinde, bu malın sahibine yeniden zekât gerekir. Eksilmeden arta kalan kısmın zekâtı konusunda ise ihtilaf vardır. İmam'ın (Allah ondan razı olsun) görüşüne göre, nisap eşiğini aşan fakat kırklı rakamlara ulaşmayan fazlalıklar (örneğin kırkın altında kalan artış) zekâta tâbi değildir. Oysa iki talebesine göre, eksilmeden arta kalan bu fazlalığın tamamı zekâta tâbidir. Bu ihtilaf, doğrudan kesirler meselesi üzerine bina edilmiştir.

4. Nisap, akitlerde belirlenmesi gereken şeylerden biri ise, onun başkasına istihkak yoluyla geçmesi, hükmen helâk olmuş gibi değerlendirilir. Eğer nisap, akitlerde belirlenmesi zorunlu olmayan cinsten ise, bu durumda istihkak, borcun lâḥik olması hükmünde kabul edilir.

5. Zekât, alacaklarda da gerekir; fakat bu, borçlunun ödeme gücüne sahip olması şartıyla geçerlidir. Ancak, zekâtın edâsı, alacak fiilen kabz edilmedikçe vacip olmaz.

***

Bu bölümün temel çerçevesi, ev kirasının zekâtını açıklamak üzere kuruludur. Kiradan elde edilen ücret alınmış, fakat ev teslim edilmemişse; yahut ev teslim edilmiş,

fakat ücret alınmamışsa; bu durumlar, ücretin nakit yahut mal cinsinden olup olmamasına göre dört mesele doğurur. Burada ücretin teslim edilip edilmemesiyle evin teslim edilip edilmemesi arasındaki fark, ayrıca ücretin borç (deyn) yahut mevcut mal (ayn) olması arasındaki fark ortaya konur.

Şöyle ki: Bir kimse evini on yıl için bin karşılığında icâre etmiş ve ev sahibi (muʾcîr) bu bini peşin olarak (taʿcîlen) almışsa, ilk esasa göre mülkiyet bu şekilde sabit olur. Ancak ev sahibi evi kiracıya teslim etmemiş ve on yıl böylece geçip gitmişse, o bin hâlâ ev sahibinin elinde bulunur ve tarafların bundan başka malları yoktur. Bu durumda akit, kiralanmayan her yıl için feshedilmiş olur; hatta bu, yıl yıl değil, gün gün işleyen bir hükümdür. Çünkü evin menfaatinden yararlanma imkânı ortadan kalkmıştır. Bu da ikinci esasta geçtiği üzere, akdin feshi sebebidir. Böylece ev sahibinin aldığı ücretten, gerçekleşmeyen menfaat oranında iade etmesi gerekir. Mesela bir yıl için yüz dirhem düşüyorsa, bu yüz dirhem iade edilmelidir. Fakat dirhemler fesihte tek tek belirlenmediğinden, bu yüz dirhem ev sahibinin zimmetinde bir borç haline gelir. Bu borç, menfaatin ortadan kalkması sebebiyle doğduğundan, üzerinden yıl dolmadan evvel gerçekleşmiştir. Böylece, yıl tamamlandığında ev sahibinin zimmetinde yüz dirhem borç vardır. Bu borcu iade etmekle nisap o miktar kadar eksilmiş olur. Dolayısıyla o kısma zekât vacip olmaz; çünkü bu, dördüncü esasta geçtiği üzere borcun lâhik olmasına benzer.

Bundan dolayı zekât, o kısımdan düşer; fakat daha sonra iade edilen miktar yeniden sahibine döndüğünde ve nisap tamamlanıp üzerinden yıl geçtiğinde, artık o kısım için de zekât gerekir. Bu ise üçüncü yılın başında vacip olur. Ücret konusunda İmam'dan (Allah ondan razı olsun) el-Câmiʿ ve en-Nevâdir rivayetlerinde nakledilen görüş budur; ulema da bunun en sahih görüş olduğunu söylemiştir.

Buna göre ev sahibi, ilk yıl için binin dokuzda dokuzuna zekât verir; yani binin onda biri olan yüz dirhem için zekât düşer, geriye kalan dokuz yüzün zekâtı vacip olur. İki öğrencisine göre bunun zekâtı yirmi iki buçuktur. İmam'a göre ise sekiz yüz seksen dirhemden zekât gerekir ve bu da yirmi ikidir; zira ona göre kesirler zekâta tâbi değildir. Bu hüküm, et-Taḥrîr'de de böyle zikredilmiştir.

O, el-Vecîz'inde şöyle demiştir. İmam'dan (Allah ondan razı olsun) gelen bir rivayette, zekâttan (**kesirler**) de düşürülür. Bu sebeple es-Süleymânî'de, (**kesirler**) konusunda rivayetlerin farklılık gösterdiği kaydedilmiştir.

Ev sahibi ikinci yıl için (**ikinci**) yılda malının (**sekiz onda birini**) zekâta tâbi tutar. Ancak bu, (**hariç**) (**zekât**) (**geçmiş yıl**) için ayrılan miktar dışında kalan kısımdır. Buna göre, iki öğrencisine göre sekiz yüz dirhemden yirmi iki buçuk eksiltilerek zekât gerekir. İmam'a göre ise, her yıl için yüz dirhemin zekâtı, ayrıca geçmiş yılların zekâtı ve (**kesirler**) de düşürülür.

Bu hesaba göre ikinci yılın zekâtı yedi yüz altmış üzerinden verilir; çünkü iki yıl için iki yüzün zekâtı düşmüş, ayrıca ilk yılın zekâtı olan (**yirmi iki**) de düşmüştür. Böylece geriye yedi yüz seksen yetmiş sekiz içinde on sekiz (**kesir**) kalır. Buradaki (**kesirler**) kırkın altında kalan fazlalıklar demektir.

İşte bu, ev sahibinin hükmüdür. Ancak (**kiracı**) için durum farklıdır. Çünkü o, ilk yıl zekâtla yükümlü değildir; zira o yılda elinde bulunan miktar (**yarım nisap**) seviyesindedir. İkinci yıl da zekât yükümlülüğü doğmaz; çünkü her ne kadar malı yeniden tam nisaba ulaşmış olsa da, üzerinden yıl geçmemiştir.

Üçüncü yılda ise yükümlülük doğar; çünkü ikinci yılda mal (**ikinci**) yıl için iki yüz dirheme ulaşmış, böylece bizzat zekâtın vücûbu sabit olmuş; üçüncü yılda ise (**üç yüz dirhem**) tamamlanmış ve zekâtın edâsı kesinleşmiştir. Bu sebeple üçüncü yıl için (**üçte üç pay**) zekâta tâbi olur. Yani (**üç yüz dirhem**) için, iki talebeye göre, yedi buçuk dirhem zekât gerekir.

İmam'a göre iki yüz seksen için yedi dirhem zekât gerekir; çünkü **(kesirlerin)** zekâtı, yani yirmi, düşmüştür. (**Dördüncü için dörtte dört pay**) yani dört yüz dirhem üzerinden zekât gerekir. Ancak (**hariç**) (**geçmiş zekât**) miktarı düşülür; bu da üçüncü yıl içindir. Buna göre iki öğrencisine göre dört yüzden yedi buçuk çıkarılır ve kalanı zekâta tâbi tutulur. İmam'a göre ise üç yüz altmış üzerinden zekât gerekir; çünkü bir yıl içinde yüz artmış, seksenden yedi geçmiş yılların zekâtı için düşülmüş, ayrıca on üç de (**kesirler**) için düşmüştür.

(**Helimme**) yani "bundan böyle hep böyle devam eder" anlamındadır; ta ki nisap seviyesinin altına ininceye kadar. Bu, ilk tasvirde ev sahibinin; ters tasvirde ise kiracının durumu gibidir. Her ikisinde de onuncu yılda böyle olur. "Helimme" kelimesinde mef'ul hazfedilmiştir; çünkü bu, kısaltma ve meşhurluk sebebiyledir. Bu yüzden "getir" anlamında kullanıldığında müteaddi olur; "gel" anlamında ise lâzım fiil

olarak gelir. Aynı zamanda, ardından "sürükle" veya "çek" manasını takdir ederek de doğrulanabilir.

Ancak kuralda asıl olanın aksine hüküm verilmişse, bunun sebebi şu şekilde açıklanır: (**Ve aksinde aksidir**) yani hüküm, ilk tasvirin aksi olursa, o tasvirin hükmü de tersine döner. Buna göre ilk tasvirin aksi, kiracının birinci yıl için zekât vermesidir; bu da onların görüşüne göre binin dokuz onda dokuzudur. İmam'a göre ise, kesirler düşülür. İkinci yıl için ise sekiz onda sekizdir; iki öğrencisine göre burada niyet (**geçmiş zekât**) içindir, İmam'a göre ise niyet hem (**geçmiş zekât**) hem de (**kesirler**) içindir.

Ev sahibine gelince, onun zekâtı birinci ve ikinci yıl için değil, üçüncü yıl için geçerlidir. Çünkü akitle birlikte ona bir şey vacip olmamıştır; ancak menfaatin tedricen elde edilmesiyle hüküm doğmuştur. Menfaat karşılığı üçüncü yılda elde edilen miktar üç yüz olunca, bu kiracının zimmetindeki borç sayılır. Dolayısıyla ev sahibi üçüncü yıl için üçte üç payı tam olarak zekâta tâbi tutar; İmam'a göre ise, (**kesirler**) olan yirmi düşülür. (**Dördüncü için dörtte dört pay**) her iki görüşte de, istisna edilen kısımlar hariç tutulur.

İlk tasvirin aksine olan durumda, ev sahibi evi teslim etmiş fakat (**bin dirhemi**) teslim almamış, süre tamamlanmış ve (**başka malları yok**) ise, müellif, hükümlerin deliline bazı öncülleri işaret ederek temas etmiştir; muhatapların defterinden silinmemiş olanların anlayışına güvenerek şu sözüyle: (**çünkü ücret peşin alınmakla mülkiyet altına girer**). Buna göre, ilk tasvirde binin tamamı ev sahibinin malı olmuştur; bu sebeple, nisap eksilinceye (**kadar**) üzerinden yıl geçenin tamamını zekâta tâbi tutar.

(**Ancak**) ev sahibinin mülkiyeti (**fesihlerin ardışıklığına göre**) yıl yıl (**mümkün olma imkânının kaybolmasıyla**) bozulur; çünkü ev teslim edilmediğinden menfaatten yararlanma imkânı doğmamıştır. Bu durumda mülkiyet, aynı tedricilik ve ardışıklıkla kiracıya geri döner. Müellif, burada "yararlanmanın kaybolmasıyla" dememiş, "imkânın kaybolmasıyla" demiştir. Çünkü teslim ve imkân doğduktan sonra yararlanmanın kaybolması, akdin feshini gerektirmez.

Bu, ilk tasvir içindir. Onun aksinde ise ücret kiracının malı kabul edilir; böylece ücretin tamamı zekâta tâbi olur, fakat menfaatin tedrici elde edilmesiyle yıl yıl ev sahibine intikal eder. İşte müellif bunu ayrıca zikretmemiş, muhatabının kavrayışına güvenmiştir.

Buna göre: (**borcun sahibinin zekâtı**) yani alacaklı olan kimsenin zekâtıdır; ilk tasvirde bu kiracıdır, aksinde ise ev sahibidir. O, (**borcunu**) zekâta tâbi tutar; eğer nisap seviyesine ulaşır ve üzerinden yıl geçerse, eline geçmemiş olsa da. (**Diğer taraf**) yani ilk tasvirde ev sahibi, aksinde ise kiracı ise, (**geriye kalan**) kısmı, (**nisap şartıyla**) zekâta tâbi tutar; bu da onuncu yılda olduğu gibi, nisap altına düşünceye kadardır.

Süre tamamlandığında, binin hak sahibine verilmesi gerekir. Ancak daha önceki yıllara ait zekât düşmez; çünkü iade edilen para aynı para değil, mislidir. Zira akitlerde ve fesihlerde paranın kendisi belirlenmiş olmaz. Bu yüzden hüküm, zekât vâcip olduktan sonra ortaya çıkan borç gibidir; helâk yerine geçen istihkak gibi değildir. Bu durum, ücretin mal cinsinden olduğu hâlde, dördüncü esasta geçtiği gibidir.

Bil ki, kiracı evi oturmuş ve ücreti (**tamamını**) peşin ödemişse, zekâtın tamamı ev sahibine aittir. Eğer ne peşin ödemiş ne de oturmuşsa, zekâtın tamamı kiracıya aittir. Eğer her ikisinin de başka malı varsa, zekâtın nisap beklemesi düşünülemez ve nisap eksildi diye zekâtın düşmesi de söz konusu olmaz. (**Böylece**) iki tasvirdeki kayıtların faydası anlaşılmış olur.

(**Ve**) müellif, ücretin nakit olması durumundaki zekât hükmünü tamamladıktan sonra, ücretin mal cinsinden olması durumuna geçti ve şöyle dedi: (**Eğer kiraya verseydi**) evi, (**mal cinsinden**) bir ticaret eşyasıyla –mesela ticarete konu edilen bin dirhem değerinde bir cariye– ve ev sahibi akit sırasında cariyede ticaret niyet etseydi, tıpkı kiracıda da ticaret için olduğu gibi.

Bu durumda kiracıya teslim edilen cariye, ilk tasvirde olduğu gibi değerlendirilir. Yani kiracı cariyeyi teslim etmiş, fakat evi oturmamış olursa, durum (**ilk bölümde**) nakit kirada geçtiği gibidir: İlk iki yıl zekât gerekmez; üçüncü yıl için cariyenin üçte üç payı, dördüncü yıl için de dörtte dört payı –önceki istisna ve ihtilaflarla birlikte– zekâta tâbi olur.

Burada, "Kiracının, cariyeyi teslim ettikten sonra, artık onun üzerinde hiçbir zekâtı yoktur; çünkü cariye tamamen ev sahibine geçmiştir ve süre dolmadan ona geri dönmesi mümkün değildir. Geri dönüş sadece hâkimin hükmü veya rızaya dayalı kabz ile olur. O hâle gelmeden evvel cariye ev sahibine aittir, bu da bedellerin değiş tokuşunda olduğu gibidir: Taraflardan biri bedeli teslim edip diğeri helâk olsa, teslim edilen mal teslim edene ait olmaya devam eder." denilmesi muhtemeldi.

Müellif buna şöyle cevap verdi: Çünkü cariye (**her ne kadar geri dönmemiş olsa**) kiracının mülkiyetine, hâkim hükmü olmadan da, yine de ev sahibinin zimmetinde bir (**garantisi**) vardır. Bu garanti, akdin bozulduğu kısma göre doğar ve akit yıl yıl tedricen feshedilmiş olur. Böylece cariye iade edildiğinde, kiracı bu garanti sebebiyle onun alıcısı hükmünde olur; zekât da cariyeye intikal eder.

Bunun için kiracı burada (**satıcıya**) benzetilmiştir. Yani bin dirheme bir cariyeyi (**fasit**) bir satışla satmış, aslında cariye iki bin değerinde iken, taraflar bedelleri teslim almış, alıcı da ticaret niyetiyle kabzetmiş ve üzerinden yıl geçmişse, iade etmesi alıcıya düşer, fakat (**satıcıya**) iki binin zekâtı gerekir.

Çünkü cariye, değerinden dolayı alıcının zimmetinde garantiliydi; bu sebeple gasbedilmiş mal hükmünde idi. Böylece yıl tamamlandığında onun malı iki bin olmuş oldu. (**Ev sahibine hiçbir şey gerekmez**) bu süre içinde; çünkü fesih için belirlenmişti; (**aynın istihkakı**) yani malın başkasına hak edilerek geçmesi, ticaret mallarında helâk hükmündedir. Daha önce geçtiği gibi, çünkü o zorla alınır. (**Paralar ise farklıdır**) çünkü onlar belirlenmiş sayılmaz. Bu sebeple iade edilen bin, başka bir bin gibi olur.

Burada şöyle denmesi muhtemeldi: Eğer cariyenin istihkakı onun helâk olması gibiyse, o hâlde kiracı, cariyeyi teslim etmediği ve evi oturduğu durumda, cariyenin zekâtından beraat etmelidir. Yani süre doluncaya kadar, ama böyle değildir; bilakis onun, birinci yıl için cariyenin dokuz onda dokuzunun zekâtını, ikinci yıl için sekiz onda sekizinin zekâtını ödemesi gerekir, ve böylece devam eder.

Müellif buna şöyle cevap verdi: (**Zorunlu değildir, eğer oturmuşsa**) kiracı evi (**ve cariyeyi teslim etmemişse**). Çünkü kiracı (**ancak şu sebeple garantili oldu**) cariyenin zekâtı konusunda, o da ondan zorla alınmasına rağmen; sebep ise (**karşılığın sağlam olmasıdır**) yani cariyenin karşılığı olan evin menfaati kendisine ulaşmıştır. Böylece cariyeyi bu karşılıkla satmış gibi oldu; satmış olsaydı, zekât düşmezdi. Ancak karşılık, fakirlerin hakkının bağlanmasına elverişli olursa zekât ona intikal eder; elverişli değilse, zimmetinde garanti kalır. Ev menfaati ise, fakirlerin hakkının bağlanmasına elverişli değildir; çünkü mal değildir. Bu yüzden tüketilmiş sayılır ve kiracı borçlu olur. Bunun içindir ki, eğer bir cariyede zekât vacip olmuşken o cariye ile bir evi kiralasa ve orada otursa, zekât ondan düşmez; zimmetinde borç olarak kalır.

Buna karşılık, cariyenin teslim edilip evin oturulmadığı durumda, yani süre dolunca ev sahibinden geri alınan cariyede ise, ev sahibinin zekâtı düşer; çünkü karşılık sağlam değildir. Bu, şu örneğe benzer: Bir kimse mehir olarak kendisine zekâta tâbi develeri vermiş, fakat gerdeğe girmeden boşanmışsa, develerin yarısı ona geri döner ve onların zekâtı düşer.

Kiracının evi oturup cariyeyi teslim etmediği durumda ev sahibinin hükmü ise, üçüncü yıl için cariyenin üç onda üçünün zekâtı, dördüncü yıl için de dört onda dördünün zekâtıdır; bu da bilinen istisna ve ihtilaflara tabidir. Böylece mal karşılığı olan cariyede hükmün aksi, parayla olan hükmün aksi gibidir. Bu sebeple Süleymânî, ikisini de aynı hüküm altında toplamıştır. Müellif ise, aslından anlaşılacağına güvenerek ayrıca zikretmemiştir.

(**Ve**) burada şöyle denmesi muhtemeldi: (**Menfaat karşılığı)** mal olmayan bir şeyin karşılığıdır; bu sebeple, zekâtın ona vacip olmaması gerekir. Nitekim hul'da menfaat karşılığı olan cima', zekâta tâbi değildir.

Müellif buna şöyle cevap verdi: (**Menfaat**) icârede (**mal değildir ama akdi**) yani icâre akdi (**ticarettendir, bu yüzden onun niyeti sahihtir**) yani ticaret niyeti onun karşılığına geçerli olur. (**Hul'un aksi bir görüştür**) çünkü o ticaretten değildir. Bu da İmam Muhammed'in görüşüdür; Ebû Yûsuf ise şöyle demiştir: Hul'un karşılığında elde edilen mal kazançtır; ticaret de kazançtan ibarettir, bu yüzden ticaret malına dahil olur; ibadetlerde ihtiyat için böyledir. Muhammed ise şöyle demiştir: Niyet edilen şey ticarettir, fakat hul' akdi ticaretten değildir; çünkü tüccarlar normalde bu yolla kazanç elde etmezler. Dolayısıyla niyet, niyet edilene uygun düşmez; niyet sahih olmaz ve onunla elde edilen mal ticaret malı sayılmaz.

Süleymânî şerhinde şöyle denmiştir: Muhammed, ticaret niyetinin bulunmasını icârede bu sebeple şart koşmuştur; yani cariye ticaret için olsun, yoksa evin kendisi için değil. Sonra şöyle demiştir: Bu, ticaret malı olan şeyin menfaatinin karşılığının, ticaret malı olabilmesi için ancak (niyetle) mümkün olduğuna delâlet eder. Âmâlî'de ise, menfaat karşılığının, bizzat ticaret malının karşılığı gibi kabul edildiği zikredilmiştir. Buna göre bu hususta iki rivayet vardır. Belh şeyhleri bu rivayeti benimsemişlerdir. Ancak ittifakla kabul ettikleri nokta şudur: Eğer ticaret niyeti yapılırsa, o ticarete dâhil olur; hul' karşılığı ise böyle değildir, niyet edilse bile ticaret sayılmaz. Burada söz son buldu.

Bil ki, ücret ölçülen veya tartılan şeylerden olsaydı –kısacası zimmette selem yoluyla sabit olan bir borç hükmünde olsaydı– eğer borç mahiyetindeyse hükmü paralar gibi olur; eğer mevcut mal mahiyetindeyse hükmü ticaret malları gibi olur. Doğruyu en iyi bilen Allah'tır.

2.4. KİTÂBÜ'L-EYMÂN/YEMİNLER KİTABI

Yemin kelimesi dilde "güç ve kudret" anlamına gelir. Nitekim Allah Teâlâ, "Onu sağ eliyle yakalardık" (Hâkka, 45) buyurmuştur. Bu sebeple "sağ el" de yemin diye isimlendirilmiştir; çünkü iki taraftan en güçlü olanıdır.

Şer'î bakımdan ise yemin, kişinin bir işi yapma yahut terk etme yönündeki kararlılığını pekiştiren bir bağdır. Böyle bir pekiştirmeye ihtiyaç duyulmasının sebebi şudur: Bazen insanın bir işe yönelme arzusu zayıf olur; yeminle bu zayıflık giderilir ve maksat, kişiyi talep edilene yöneltmektir. Bazen de tam tersine, bir işten uzak durma iradesi zayıf olur; bu durumda yemin, kişiyi kaçınması gereken şeyden engelleyen bir bağ haline gelir.

Böylece yemin, şer'î açıdan iki temel türde değerlendirilir:

1. **Allah Teâlâ üzerine yemin:** Bu, O'nun isimlerinden veya sıfatlarından birini zikrederek yapılan yemindir; içinde yemin formunu taşıyan bir ifade bulunur ve cevabı da ya olumlu ya da olumsuz olur. Bunun şartı, yemini edenin mükellef olmasıdır. Sebebi, yukarıda açıklanan "iradeyi pekiştirme"dir. Hükmü ise, yerine getirilmesi hâlinde "birr" yani doğruluk, yerine getirilmemesi hâlinde ise kefaretin gerekli olmasıdır. Zira gerek şer'an gerekse aklen, Allah'ın tazimini zayıflatacak her türlü ihmalden korunmak gerekir.

2. **Allah'tan başkası üzerine yemin:** Bu tür yeminde geçerli bir **şart** ve geçerli bir **ceza** zikredilir. **Şart**, yeminin bağlandığı hususdur. Bu bağlanma, kullanılan yahut takdir edilen veya içinde şart anlamı bulunan edatlarla yapılır. Geçerlilik ölçütü ise "imkân"dır; yani şart, varlık ve yokluk arasında tereddüt edilebilir olmalıdır ki, "yöneltme veya engelleme" anlamı ortaya çıksın. Vacip olana veya imkânsız olana bağlanamaz; çünkü ilkinde terk ihtimali yoktur, ikincisinde de yapma ihtimali bulunmaz. **Ceza** ise, bu şarta bağlanan sonuçtur.

Bu yemin türünün sahih olabilmesi için şart koşulan şey, ya kişinin mülkü yahut mülkiyet sebebiyle ona bağlı olan şeydir. Bunun geçerliliği, kişinin onu gerçekten elde etmesi yahut elde etme sebebine sahip olmasıyla mümkündür; yahut da fiilen çoğunlukla meydana gelen bir şeye bağlanmasıyla gerçekleşir. Mülkiyet hususunda cezanın bağlayıcı olmasından korkulacak bir sonuç doğurması gerekir; böylece yeminin amacı olan yöneltme veya engelleme sağlanmış olur. Birincisinde bu bağ kesin bir nispetle olur; mesela: "Eğer seni mülküm kılarsam yahut seni satın alırsam, sen hürsün." İkincisinde ise bu bağlanma galip bir şekilde olur; çünkü mülkiyetin varlığı şarttır ve görünürde süreklidir; örneğin: "Eğer eve girersen…" (eve giriş şartı).

Süleymânî ve Belbânî şerhinde şöyle denmiştir: Cezanın geçerli olmasının şartlarından biri de, gerçekleşmesinin iradeye bağlı olmamasıdır; zira bağlayıcı olma korkusu, kişiyi ya engelleyici ya da yönlendirici olmalıdır. Ben derim ki: Bu zarurîdir; çünkü her şart ve ceza yemin değildir. Mesela, "Eğer bana gelirsen, sana ikram ederim" yahut "Eğer bana eşlik etmezsen, sana eziyet ederim" gibi ifadeler yemin hükmünde değildir. Yemin olması için, şartın bağlandığı şeyin –boşama, köle azadı veya nezr gibi– gerçekleştiğinde zarurî sonuçlar doğuran bir şey olması gerekir. İşte, "cezanın korkutucu olması gerekir" sözüyle buna işaret edilmiştir.

Şöyle denebilir: Cezanın iki çeşidi vardır: ya arzu edilen bir sonuç olup kişiyi yönlendirici olur, yahut kaçınılan bir sonuç olup engelleyici olur. O hâlde, bağlanma sadece ikinciye mahsus olmalıdır; nasıl olur da sen bunu **(mutlak)** yeminin şartı kıldın? Ben derim ki: Bilakis bu her ikisini de kapsar. Zira boşama veya köle azadı gibi cezalar, şarta bağlandığında, varlık şartına bağlanmışsa onun gerçekleşme korkusu engelleyici olur; mesela "Eğer Zeyd'le konuşursan." Yokluk şartına bağlandığında ise kişiyi fiile yönlendirici olur; mesela "Eğer benimle konuşmazsan." Bunu böyle anlamak gerekir.

Sonra, yeminin ikinci kısma (yani engelleyici olana) tahsis edilmesi hakkında denilmiştir ki: Bu, sadece benzerlik yoluyla yapılmıştır; çünkü yeminin hakikati, Allah'ın yüceltilmesiyle doğruluğa yöneltmektir. Allah'tan başkası ise tazime lâyık değildir. Ancak onun, yöneltme veya engelleme gayesini kuvvetlendirmede yeminle benzeşmesi sebebiyle aynı adla anılmıştır. Başka bir görüşe göre ise bu, lafzî ortaklıktır; zira Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "Babalarınız ve tâğûtlar adına yemin etmeyin" buyurmuştur.

Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın "Boşama üzerine yemin eden yahut boşamayla yemin eden lanetlenmiştir" hadisine gelince: Burada lafzın aslı, hakikat anlamına hamledilmiştir. Buna karşılık şöyle denilmiştir: Lafzın hem hakikat hem mecaz için kullanılması zorunluluğu, ortaklık ihtimalini ortadan kaldırır. Nitekim denilmiştir ki, bir lafız hem müşterek hem mecaz ihtimali arasında kalırsa, mecaza hamledilir; çünkü bu, anlamı bozmaz.

Ekmelî buna şöyle cevap vermiştir: Mecazın mutlaka bir karineye ihtiyaç duyması, bu karinenin de hakikati bertaraf etmesi gerekir. Eğer karine kesin olarak mevcutsa, artık ortada ne hakikat ne de ortaklık vardır; eğer karine yoksa mecaz da olmaz. Dolayısıyla, hakikat ile mecaz arasında gidip gelmek düşünülemez. Ancak bu görüş tartışmalıdır; zira bu durumda, bu mesele üzerinde kafa yoran bütün usûl imamlarını yanıltmak ve küçümsemek söz konusu olur. Aslında meselenin anlaşılır yönü şudur: Lafzın hakikat mi, mecaz mı olduğuna dair tereddüt, karinelerin belirleyici olup olmamasındaki tereddütten kaynaklanır. Eğer karine lafzı kesin bir manaya yöneltiyorsa bu ortaklıktır; eğer sadece bir anlam kazandırıyorsa mecazdır.

Doğru olan şudur: Burada hakikat, örfî hakikat olarak vardır; çünkü bu lafızda güç ve kuvvet manası mevcuttur. Ayrıca yeminde asıl maksat, Allah'ı mutlak surette yüceltmek değil; kişinin talep edilen şeyi yapmaya yönelmesini ya da sakınılması gereken şeyi terk etmesini temin etmektir. Süleymânî şerhinde de bu şekilde açıklanmıştır.

Allah'tan başkası üzerine yemin meselesine gelince: Bunun hakkında farklı görüşler vardır. Bazıları, rivayet edilen hadise dayanarak mekruh olduğunu söylemiştir. Bazıları, geçmişe izafe edilirse "yemin-i ğamûs" gibi sayıldığını belirtmiştir. Bazıları ise bunun mutlak olarak câiz olduğunu, hatta şer'an meşru olduğunu ileri sürmüştür. Doğru olan da budur; çünkü insanlar arasında âdet haline gelmiştir ve muamelelerde, ahitlerde buna ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak orta yol en hayırlısıdır. Bu sebeple hadis, geçmişe bağlanan yeminlere yahut zorla boşama üzerine yemin ettirmeye, yani cebbarların âdetine hamledilmiştir.

Sonuç olarak, Allah'tan başkası üzerine yapılan yeminlerin isimleri, onun unsurlarına göre farklılık gösterir.

2.4.1. Boşama Üzerine Yemin Babı

Temel İlkeler

1. Örfî hakikat, lugavî hakikate üstün kabul edilir. Mesela "kelâm" kelimesi aslında "yaralama" ve "etki" anlamına gelir. Dil açısından bakıldığında bu böyledir. Ancak daha sonra bu kelime, duyulan ve birbirinden ayırt edilebilen harflerin düzenli terkibi için de kullanılmıştır. Zamanla örfte bu anlam öne geçmiş, kayıtlı ve belirli konuşmayı ifade eder hâle gelmiştir. Dolayısıyla örfî mananın tercih edilmesi daha uygundur.

2. Bir yemin, mülkiyet bağlamında gerçekleşirse cezaya dönüşür; gerçekleşmezse cezaya dönüşmez. El-Vecîz'de de böyle denilmiştir. Ancak bu, mülkiyetin bizzat şartın kendisi olmaması durumunda geçerlidir. Çünkü şart ile mülkiyet aynı şey olursa, yeminin bağlanacağı bağımsız bir unsur kalmaz.

3. Yemin, şartın bütün unsurları gerçekleşmedikçe çözülmüş sayılmaz. Çünkü şartın bir kısmı, tek başına şart sayılmaz. Bu, "ona bağlı değildir" demek değildir; zira bir şeyin bir parçası da bağlayıcı olabilir. Kastedilen şudur: Bir şart, ancak tam olduğu zaman ceza doğurur. Aklen de açıktır ki, öncüllerin çok olması, şartların da o kadar çoğalmasını gerektirmez. Fakat sonuçların çokluğu farklıdır; yani bir şart birden fazla sonuç doğurabilir.

4. Şarta bağlanan şey, tekrarlandığında tekrar meydana gelir. Bu, çokluk anlamından farklıdır. Çünkü tekrar, fiilin meydana gelmesinde söz konusudur; çokluk ise, meydana gelen şeyin parçalarında ortaya çıkar. Yani bir şart aynı şekilde tekrar tekrar gerçekleşirse, her seferinde yemin çözülür.

5. "Küllema" fiillerin tekrarı için, "küllü" ise isimlerin genelliği için konulmuştur. Süleymânî şerhinde şöyle denir: Karşıt durumda bunun aksi de gerekir. Ancak burada önemli bir fark vardır: İsimlerin genelliği, fertlerin genelliğidir. Yani bir isim, her ferdi tek tek kapsar; ama aynı ferdi iki kez kapsamaz. Örneğin "her insan ölümlüdür" denildiğinde, her insan bir kez bu hükmün içine girer. Buna karşılık fiillerin genelliği farklıdır; çünkü fiil tekrarlandıkça hüküm de tekrar eder. Mesela "kim yalan söylerse cezalandırılır" denildiğinde, bir kişi her yalan söylediğinde yeniden cezaya uğrar. İşte isimlerin ve fiillerin genelliği arasındaki fark budur.

Şöyle denilebilir: Görünüşte her durumda karşıt hükmün gerekliliği vardır; çünkü şart konumuna giren her isim mutlaka bir fiile bağlanır. Ancak "(küllü)" için bu, hakikî değil, i'tibârîdir. Zira aynı şahsın birden fazla fiil işlemesi mümkündür. Süleymânî şerhinde bu şu şekilde açıklanır: Her fiilin mutlaka bir isme bağlanması gerekir; ama bu bağ her zaman tam anlamıyla başka bir fert olmaz. Mesela şu cümlede olduğu gibi: "(Küllema) bu eve girdiğinde 'şöyle' dedim." Burada, tek bir şahıs hem bu fiilin faili, hem de başka bir fiilin faili olarak i'tibârî bir çokluk meydana getirir. Yani aynı kişi farklı fiiller açısından farklı kabul edilir.

6. "(Küllema)" edatıyla kurulan yemin, el-Mebsût rivayetine göre tek bir yemindir. Ancak kişi her bozduğunda bu yemin yeniden kurulmuş olur; çünkü zikredilen sonuç tektir ve yemin, cezaya bağlı olarak tanımlanır. Yeniden kurulma da "(Küllema)" edatı sayesinde gerçekleşir. El-Câmiʿ rivayetine göre ise, bu yeminde baştan itibaren birden fazla yemin vardır; bozulan kısmı çözülür, diğerleri ise şart gerçekleşinceye kadar devam eder. Bu görüş (en sahih) olandır. Çünkü (küllüma) edatı, her bir tekrarlanan fiili müstakil bir şart kılar. Şartın tekrar etmesi, cezanın da tekrar etmesini zorunlu kılar. Bu, lafızla tekrar edilmesi hâlinde nasıl birden fazla yemin oluyorsa, anlam ve delalet açısından da böyledir.

Şöyle denilebilir: O hâlde bir kimse, "(Küllema) eve girersen, sen boşsun" dese ve bir kere girse, üç defa girmiş gibi üç boşama meydana gelmelidir; çünkü üç yemin bağlanmış oldu. Buna cevaben denir ki: Yeminin birden fazla bağlanması, aynı anda birden fazla çözülmesini gerektirmez. Bu, ancak şartlar ardışık olarak var oldukça gerçekleşir. Sanki şöyle denmiş gibidir: "Bir kez girersen bir boşama, sonra tekrar girersen ikinci boşama, bir kez daha girersen üçüncü boşama meydana gelir."

Bu tartışmanın pratik sonucu birtakım meselelerde ortaya çıkar:

1. Bir kimse eşine, "Her defasında seni nikâhladığımda, sen üç talâkla boş olacaksın" dese, sonra gerçekten onunla evlense, bu durumda, onun tekrar helâl olduğuna hükmeden görüşe göre evlilik geçerli olur. Fakat ardından onu üç talâkla boşasa ve daha sonra başka bir koca ile evlenip boşandıktan sonra tekrar önceki kocasıyla evlenmek istese, ikinci defa helâl olması için hâkim hükmüne ihtiyaç vardır. Bu, (el-Mebsût) rivayetine göredir.
2. Eğer, "Her kadınla evlendiğimde, o boş olsun" dese ve hâkim, bir kadın hakkında bu yemini feshetmiş olsa; aynı yemin, başka bir kadın için de geçerli

olur. Yani yeni evlilikte hükümden kurtulmak için yeniden bir fesih gerekir. Bu da yine (el-Mebsût) rivayetine dayanan görüştür.

3. Şayet bir kimse eşine, "Her iki hayız gördüğünde sen boş ol" dese ve kadın bir hayız gördükten sonra kocası onu boşasa, sonra da iddeti hamileliğini doğurmakla sona erse, ardından bir kez daha hayız görse, bu durumda yemin çözüldüğü hâlde herhangi bir ceza doğmaz; çünkü artık mülkiyet kalmamıştır. Ancak daha sonra aynı kadınla yeniden evlenir ve o da iki hayız görürse, bu defa talâk meydana gelir. Bu ise (el-Câmi') rivayetine göre böyledir; çünkü burada kurulan birden fazla yemin vardır. Bu yeminlerden bir kısmının şartı mülkiyet bulunmayan dönemde gerçekleştiğinde, onlar ceza doğurmadan çözülür; fakat geri kalan yeminin bağlayıcılığı devam eder. Dolayısıyla, şartın gerçekleşmesi mülkiyet devam ettiği sırada olursa, o yemin ceza doğurur. Nitekim Süleymânî şerhinde de bu şekilde açıklanmıştır.

Ancak el-Mebsût rivayetine göre durum farklıdır. Çünkü ilk yemin mülkiyetin bulunmadığı bir sırada çözüldüğünde, o andan itibaren yeniden kurulması mümkün olmaz. Dolayısıyla, daha sonra mülkiyet doğduğunda, önceki şartın gerçekleşmesi yeni bir hüküm doğurmaz. Bu görüş, Hasîrî'nin, Serahsî'den naklen aktardığı şekliyle böyledir.

***

Bu bölümün çerçevesini, şartın nasıl meydana geldiğini açıklamak oluşturmaktadır.

Bu bölümün konusu, boşamaya dair yeminde şartın nasıl meydana geldiğinin incelenmesidir. Burada özellikle "in" (eğer) ve "küllemâ" (her ne zaman) edatlarının doğurduğu hükümler arasındaki farklar ele alınır. Ayrıca "küllemâ" ile kurulan cümlede yer alan nekre (belirsiz) bir ifadenin, tek bir defaya mı yoksa her bir tekrarına mı işaret ettiği, bu tekrarın olumsuzluk edatlarıyla birleştiğinde kapsamının nasıl anlaşılacağı gibi ayrıntılar da açıklanır.

Klasik kaynaklarda şu örnek zikredilir: Bir kimse eşine, "Seni üç defa boşadım" dese ve bu sözü arka arkaya söylese, hüküm farklı şekillerde değerlendirilir. Meşhur görüşe göre, bu ifade ancak kendisiyle cinsel ilişki gerçekleşmiş olan kadın için geçerlidir; ilişki gerçekleşmemiş olan kadın için değil. Buradaki kısaltılmış kullanım,

Arap dilinde “sana genişledim ey ev” yahut “eve girdim” gibi aslında farklı bir kalıbı gerektiren sözlerin kısaltılmış hâline benzer.

Başka bir örnek: “Eğer seninle konuşursam, sen boş olacaksın” denildiğinde, bu yemin ittifakla bağlayıcıdır. Bu ifadeyi üç defa tekrar etse, Hanefîlerin çoğunluğuna göre üçü de bağlayıcı olur; fakat Züfer’e göre yalnızca ilki bağlayıcıdır. Ebû Mutîʿ, Leys ve Belh âlimlerinden bir grup ise üçünün de bağlayıcı olacağını savunmuştur.

Ayrıca şu mesele de gündeme gelir: İlk söz ile ikinci söz arasında bağ kopmuşsa, ikinci ifade yeni bir başlangıç kabul edilir ve yemin çözülmüş olur. Bu durumda yalnızca bir boşama meydana gelir. Buna karşılık, “Eğer seninle konuşursam sen boş olacaksın, ardından da ‘Haydi git ey Allah’ın düşmanı’” denilirse, bu ikinci söz “fe” harfiyle önceki ifadeye bağlandığından, yeni bir söz olarak değil, aynı sözün devamı olarak kabul edilir. Böyle olunca yemin çözülmüş sayılmaz ve önceki hüküm geçerliliğini korur. “Fe” olmaksızın söylendiğinde ise durum farklıdır; o zaman iki ayrı söz ortaya çıkar.

Hasiri, Kerhî’nin şerhinden naklen, İbn Semâa’nın Ebû Yûsuf’tan rivayetinde şu sözüne değinmiştir: “(Eğer çıkarsan sen boşsun. Bil ki bunu ancak benim iznimle ya da Allah dilerse)” Böyle bir durumda boşanma meydana gelmez. Tartışma şöyledir: “ʿAdûve” kelimesinin müennes (tâ’lı) kullanılması bir şey ifade etmez; çünkü “faʿûl” vezninde olup fâil anlamına gelen kelimelerde müzekker ve müennes eşit hükme tâbidir. Onun müennes şeklinde kullanılmasının, Ferrâ’nın söylediği gibi “sadîka” kelimesine kıyasla kullanılması, onun kıyasa uygun biçimde cereyan etmesini engellemez. Nitekim “qarîb” ve “qarîbe” örneğinde olduğu gibi.

Ancak, Züfer’e göre mesele sadece ikinci cümledeki şart ile çözümlenir; zira bu söz, duyulabilir ve ayırt edilebilir harflerden oluşan bir kelamdır. Bu, hitap deliliyle sabittir. el-Ekmelî’de ise kelam, sükûta zıt olan ve dilsizliğin aksine bulunan bir şey olarak tanımlanmıştır; fakat bu tanım bir anlam ifade etmez. Aksi hâlde, sırf telaffuzla boşanmanın meydana gelmemesi gerekir. Nitekim yalnızca şart zikredilip ceza zikredilmese de ittifakla çözülmüş sayılır; bu durumda söz, eksik bir cümle yahut müfred hükmünde kabul edilir. Eğer yalnızca şartla çözülme gerçekleşir ve bu esnada ceza zikredilirse, kadın bâin talâkla boşanmış olur.

Ekmelî'nin ifadesine göre, cezanın, kendisiyle muallak kılınan şeyin (yani kelamın) tahakkukunda bir rolü yoksa, "cezayı zikrettiğinde kadın bâin talâkla boşanmış olur" sözü bâtıldır. Çünkü bu durumda, o esnada hâlâ mülkiyet altındadır; aksi hâlde zaten hiçbir şey meydana gelmezdi. Eğer kelam, ancak cezanın zikriyle tamamlanıyorsa bu da bir şey ifade etmez; çünkü "ona rastladı" ifadesindeki gizli zamir, kelama değil cezaya râcidir. Sonuçta, yemin (ikinci defa söylenen) hükümsüz kalır ve Züfer'e göre bağlayıcılığı yoktur.

"Bize göre" çözülme, şart ile ona bağlı cezanın birlikte bulunmasıyla olur. Buradaki "ceza ile" ifadesi, cümlenin (yani 52/a) şart cümlesinin tamamlanmasıyla gerçekleştiği anlamına gelir. Dolayısıyla kadın, bu cümlenin kendisine tesadüf etmesiyle, hâlen nikâhlı bulunduğu sırada boşanmış sayılır. Çünkü şart cümlesi, şart ve cezanın toplamından ibarettir; bu bütünlük, fayda açısından tek bir cümle hükmündedir. Bu faydada esas olan ise cezadır; çünkü şart, ona kayıt niteliği taşır. Eğer söz, eksik yahut tam; müfred yahut mürekkep olma ihtimallerini barındırıyorsa, Süleymânî şerhinde belirtildiği üzere, eğer ardından tam ve mürekkep olan zikredilmişse, bunun kastedildiği anlaşılır. Hele ki zihnin öncelikle oraya yönelmesi, kelamın zaten bir anlam ifade etmek için var oluşuna ve örfte de bu anlayışın baskın olmasına dayanır. Eğer eksik yahut müfred zikredilmişse, o takdirde de bunun kastedildiği belirlenmiş olur. Müellif, yalnızca şartla yetinilmesiyle, şart ve cezanın birlikte zikredilmesi arasında da bir ayrım yapmıştır.

Bununla birlikte, yemin bozmanın yalnızca şartın zikredilmesiyle gerçekleştiğini, illetin maniye tahsisi yahut mani'nin yokluğunu illetin yarısı kılmakla açıklamak doğru değildir. el-Ekmelî'de iddia edildiği gibi. Ancak Muhammed b. Fazl el-Kirmânî rahimehullah, "yalnızca şart zikredilirse de kişi yemini bozmuş sayılmaz" demiştir. Bu konuda iki rivayet vardır. Bunun gerekçesi ise şudur: Yeminler örfe dayalıdır. Örfte ise, genellikle özel bir maksada hizmet eden faydalı söz kast edilir. Zira yeminin men ettiği şey de ancak faydalı bir kelamdır; faydasız sözün ortadan kaldırılması için kimse yükümlülük altına girmez. Görmez misin, "Eğer falanca ile konuşursam boşsun" dese, fakat o kişiye öldükten sonra hitap etse, yemin bozulmuş sayılmaz; çünkü söz artık fayda doğurmamaktadır. İşte örf, bunu faydalı kelamla sınırlamıştır.

Müellif ayrıca, Ebû Bekir el-Cassâs'ın *Şerhu'l-Câmi*'de Züfer'in görüşünün fasit olduğuna dair getirdiği delile işaret etmiştir. O, şart ve cezanın toplamından

meydana gelen yapının tek bir cümle olduğunu, iki ayrı söz olmadığını ispatlamıştır. "(Yoksa iki boşama lâzım gelirdi)" sözüyle de buna işaret etmiştir. Yani "Seni her konuştuğumda boşsun" ifadesi, iki boşamayı değil, tek boşamayı gerektirir; biri şartla, diğeri cezayla meydana gelmez.

Diğeri ise cezaya bağlıdır; çünkü maksat, her birinin ayrı birer kelam olduğunu, fakat bunların toplamıyla yalnızca bir boşamanın gerçekleştiğini belirtmektir. Süleymânî şerhinde şöyle denilmiştir: "Bu meselede Züfer'den bir nakil yapılmamıştır. Eğer o bu görüşü kabul etmişse, delil biter; eğer reddetmişse, bu konuda kendisine karşı bir delil mevcut değildir." Ben derim ki: Züfer'in kabul ettiğini varsaysak dahi, "kulle-mâ" lafzının aslında tekrara mahsus olduğunu söyleyebiliriz. Ancak şart üzerine cezanın tertip edilmesi, lügat ve örf bakımından "tekrar" adını almaz. Bu, mutlak kelamın tekrarına benzemez. Zira her birinin kelam oluşu, onun tekrar kelamı olduğu anlamına gelmez. Tekrar vasfı örfte bağımsız kelama mahsustur. Bu nedenle esas olan, yeminin amacının fayda doğurmasıdır; bu da yeminin bağlamıyla ve örfteki yaygın anlayışla anlaşılır.

Ekmelî'de geçen şu ifade ise reddedilmiştir: "Şart cümlesi hakikatte iki kelamdır; fakat arızî olarak bir kelam sayılır. Dolayısıyla girift meselelerde arızı, diğerlerinde ise hakikati esas almak gerekir." Buna karşı şöyle denilmiştir: Bu iki yönü birden uygulamak caiz değildir. Çünkü faydayı esas alan ölçüt dikkate alındığında, her iki taraf da mecazen kelam sayılır; yani "olduğu hâle göre" mecazi kabul edilir. Bununla birlikte bu, aynı anda hem hakikati hem mecazı murad etmeyi gerektirir ki bu da geçersizdir.

Bizim görüşümüze göre ikinci yemin sahih biçimde akdedilirse, üçüncüyle çözülür; fakat bu çözülme herhangi bir cezaya bağlanmaz, üçüncü yemin geçersiz (lâğv) sayılır.

"(Mülkiyetin olmaması sebebiyle)" ifadesi iki hususa delildir: Birincisi, ikinci yeminin herhangi bir cezaya bağlanmadan çözülmesidir. Zira cezanın gerçekleşmesi, ya mülkiyet içinde şartın varlığına ya da onun bir sonucu olan iddet süresine bağlıdır. Oysa bu durumda kadın artık bâin talâkla boşanmış olup iddet içinde de değildir.

İkincisi, üçüncü yeminin hiç akdedilmemesidir. Çünkü muallak söz, mülkiyeti değiştirir; oysa onun sebebi ancak mülkiyet altındayken sabit olur. Nitekim adam kadını

boşasa, sonra tekrar nikâhlasa ve onunla konuşsa, üçüncü yemini zikretmediği takdirde, yalnızca ikinci yemin üzerine bina ederek konuşması hâlinde bizce yemin bozulmuş olur. Züfer'e göre ise bozulmuş sayılmaz. İşte bu, ikinci yemin hususundaki ihtilafın faydasıdır.

Bununla birlikte Belhli âlimler şöyle demişlerdir: Tekrarın maksadı, yeminin yasaklayıcı hükmünü teyit ederek kadını küçük düşürmek ve öfkeyi artırmaktır. Bu teyit de ancak yeni bir yemin ile olur; çözülmeyle değil. Dolayısıyla üç yemin de akdedilmiş olur ve ancak bunlardan sonra meydana gelen yeni bir sözle üç talâk birlikte gerçekleşir.

Ekmelî'de şöyle denmiştir: Tekrar, hem tekit hem de te'sîs ihtimalini barındırır. Nikâh ise yakîn ile sabittir; şüphe ile ortadan kalkmaz. Fakat bu görüş tartışmalıdır; çünkü eğer tekrar sadece tekit olsaydı, çözülme anında üç talâk değil, yalnızca bir talâk vâki olurdu. İşte bu noktada, Ebû Hanîfe radıyallahu anh'ın başta yanıldığı rivayet edilmiştir. Anlatıldığına göre, Muhammed henüz küçük yaşta iken Ebû Hanîfe'ye şöyle sormuştu: Bir adam bir başkasına üç defa, "Vallahi seninle konuşmayacağım" derse ne olur? Ebû Hanîfe radıyallahu anh, "Sonra ne olacak?" dedi. Bunun üzerine Muhammed gülümsedi ve "İyice düşün" dedi. Ebû Hanîfe başını eğdi, sonra kaldırdı ve "İki defa yeminini bozmuş olur" dedi. Bunun üzerine Muhammed, "Doğru söyledin" dedi.

Ebû Hanîfe radıyallahu anh, "Bilmiyorum, hangisi benim için daha acıtıcıdır: 'İyice düşün' demesi mi, yoksa 'Doğru söyledin' demesi mi; zira 'Doğru söyledin' ifadesi, ancak doğruyu az söyleyene söylenir" derdi. Biz dedik ki: Tekrarlanan sözle kastedilen, gerçekten bir yemindir; aksi hâlde onunla tekit yapılmazdı. Bu durumda o söz, anlam ifade etmeyi hedefleyen bir kelam olur ve şartı kesin biçimde gerçekleştirir. Aksi halde, sadece yeni bir faydaya sahip kelamla sınırlamak, ne dilin ne de örfün gerektirdiği bir şeydir.

Denilmiştir ki: Belhli âlimlerin görüşü diyanet yönünden verilen bir cevaptır; bu ise kaza yönünden verilen cevaptır. Eğer kadınla zifafa girilmişse, iki talâk gerçekleşir. Çünkü birinci, ikinciyle; ikinci de üçüncüyle çözülmüş olur, geriye üçüncüsü baki kalır. Onu iddet içinde iken konuşursa, üçüncü talâk da gerçekleşmiş olur.

Eğer zifafa girilmemiş kadına üç kez, "Seninle olan yeminim boşanmandır" derse, birinci yemin akdedilmiş, ikinciyle çözülmüş, ikinci yemin de akdedilmiş olur. Bu hususta Züfer'e muvafakat edilmiştir; çünkü şart, boşama ile yemin etmektir. Yemin ise ancak şart ile cezanın toplamıyla gerçekleşir. Mutlak sözleşmeden farklı olarak, mutlak söz sadece şartın varlığıyla sabit olur. Bundan dolayı ikinci yemin çözülmez. Fakat o kadının nikâhı son bulmuş olur.

İkinci yemin ancak, boşamayı mülkiyete bağlamakla çözülür. Meselâ, "Eğer seni nikâhlarsam sen boşsun" dese. Yahut boşamayı başka bir şarta bağlasa; fakat bu, ancak nikâhın gerçekleşmesinden sonra olabilir. Meselâ nikâhladıktan sonra, "Eğer eve girersen sen boşsun" dese. Çünkü şart olan "boşama üzerine yemin", cezaya dahil olmuş olur. Bu durumda boşama üzerine yemin, geçerli bir taʿlik ile kadını kapsar. Bu da ancak bu iki yoldan biriyle gerçekleşir. Bununla birlikte, birinci ihtimalde çözülme herhangi bir cezaya bağlı değildir; çünkü şartın vukuunda ne mülkiyet ne de iddet söz konusudur. İkinci ihtimalde ise çözülme cezaya bağlıdır; zira mülkiyet gerçekleşmiştir.

"(Aynı şekilde boşamanın taʿlîkinde)" ifadesi, yani zifafa girmemiş olan kadının boşanmasının taʿlîki de böyledir. "(Ve zifafa girilmiş olan)" kaydı da, bizzat boşamanın kendisine atıf olup, burada takdir edilen bir "boşama" kelimesi vardır; bu sebeple herhangi bir sakınca yoktur.

Eğer bir kimse hem nikâhlı ve zifafa girilmiş olan eşine, hem de zifafa girilmemiş olan eşine üç defa, "Şayet ikinizin boşanması üzerine yemin edersem, siz ikiniz boşsunuz" dese, hükmü önceki hüküm gibidir. Buna göre birinci ve ikinci yemin ittifakla akdedilmiş olur. Birincisi, ikincisiyle birlikte ve onun tamamlanması sırasında çözüldüğü için, ikisi de mülkiyeti altında olduğundan her birine birer talâk vâki olur.

Ancak, ikinci yemin yalnızca zifafa girilmemiş olanın boşanmasını mülkiyete bağlamakla veya mülkiyetin gerçekleşmesinden sonraki bir şarta bağlamakla çözülür; daha önce geçtiği üzere. Bu ikinci yemin, üçüncüyle çözülmez; çünkü onun şartı, yani ikisinin boşanması üzerine yapılan yemin gerçekleşmemiştir. Zira üçüncü yemin sadece zifafa girilmiş olan eş üzerine akdedilmiş, zifafa girilmemiş olan eş üzerine akdedilmemiştir. Çünkü o, ikinci yeminin tamamlanmasıyla bâin talâkla boşanmış olup iddet de söz konusu değildir; dolayısıyla üçüncüsünün vukuunda mülkiyet altında bulunmamaktadır.

Böylece üçüncü yemin yalnızca zifafa girilmiş olana yönelik akdedilmiş sayılır. Bu da sanki şöyle denilmiş gibidir: "Eğer ikinizin boşanması üzerine yemin edersem, zifafa girilmiş olan eş boş olsun." Burada şart, ikisinin boşanması üzerine yemin etmektir. Ancak üçüncü yeminde bu şartın tamamı gerçekleşmiş değildir. Dolayısıyla üçüncüyle gerçekleşen, ancak şartın bir kısmıdır. Şartın tamamı gerçekleşmediği için çözülmede etkili olmaz. Çünkü bilindiği üzere, ceza şart üzerine dağılmaz. Açıklama sadedinde denilmiştir ki: Mukaddemin (öncülün) çokluğu, şart cümlesinin çokluğunu gerektirmez; ancak müteallikin (sonucun) çokluğu farklıdır. Bu da üçüncü asılda geçtiği üzere sabittir.

Şayet taʿliklerden biri gerçekleşirse, ikinci yeminin şartı tamamlanmış olur ve her birine iki talâk vâki olur. Ancak bu, zifafa girilmemiş olanın boşanmasının taʿlîki mülkiyetin gerçekleşmesinden sonra yapılmışsa böyledir. Eğer taʿlik doğrudan mülkiyete bağlanmışsa, bu durumda ikinci talâk yalnızca zifafa girilmiş olana düşer; çünkü şart tamamlandığında zifafa girilmemiş olan üzerinde mülkiyet bulunmamaktadır.

"Bu" yani zifafa girilmemiş olanın boşanmasının mülkiyete veya mülkiyetten sonraki bir şarta bağlanmasıyla, üçüncü yeminle birleşerek ikinci yemini çözen şey, üçüncü yemin bakımından da şartın yarısı konumundadır. Nitekim üçüncü yemin, ikinci yeminin şartının yarısı mesabesindeydi. Dolayısıyla üçüncü yemin, zifafa girilmiş olanın boşanması üzerine ayrıca yemin edilmedikçe çözülmüş olmaz. Mesela, iddet süresi içinde veya sonrasında yeniden nikâh kıydıktan sonra, "Eğer eve girersen sen boşsun" dese, üçüncü talâk zifafa girilmiş olana düşer. Zifafa girilmemiş olana gelince, eğer o sırada mülkiyet altında ise iki talâk vâki olur; değilse, sadece önceki tek talâk geçerli olur.

Yahut, iddetten sonra "Eğer seni nikâhlarsam sen boşsun" dese, bu durumda çözülme meydana gelir ama herhangi bir cezaya bağlanmaz.

Böylece, zifafa girilmemiş olanın boşanması üzerine yemin, üç sonuç doğurur. Nâzım'ın dediği üzere: Bunlardan biri yemin akdinin gerçekleşmesidir, ikincisi boşamanın meydana gelmesidir, üçüncüsü ise şartın tamamlanmasıdır. Böylece üç şey sabit olur ve her biri açık bir delil ile sabittir. Yani bu yemin, zifafa girilmemiş olan üzerine üçüncü bir yemin akdini doğurur.

Çünkü bu, başlı başına bir yemindir; ayrıca üçüncü yeminin şartının bir kısmını meydana getirir ve ikinci yeminin çözülme şartını da tamamlar. Burada kastedilen mesele, yani zifafa girilmiş ve girilmemiş olan eşlerin boşanmasının her ikisinin de boşanma üzerine yeminle taʿlik edilmesi meselesi, "el-Bardʿiyye" diye adlandırılmıştır. Bu ismin sebebi şudur: Ebû Saîd el-Bardʿî, fıkıh öğrenip ders verdikten sonra bu meseleye bir cevap bulamamış; bunun üzerine Bağdat'a gidip yedi yıl boyunca ilim tahsil etmiş ve sonunda mezhebimizin büyük âlimlerinden biri olmuştur. Bardʿî'yi bu mesele sebebiyle ilim tahsiline zorlamasından ötürü, Irak'ta bu meseleye "el-Mes'eletü'l-Mubârake – Bereketli Mesele" denilmiştir.

Hüküm, onların boşanmalarını yine boşama üzerine yemin ile "küllemâ" lafzıyla taʿlik etmesi durumunda da böyledir. Meselâ adam üç defa, "Her ne zaman ikinizin boşanması üzerine yemin edersem, siz ikiniz boşsunuz" dese, bu durumda ilk yemin, ikinciyle çözülür ve her birine birer talâk vâki olur. Sonrasında ikinci yemin ikisi hakkında da ittifakla akdedilmiş olur ve yalnızca üçüncüyle çözülmez; hatta zifafa girilmiş olan hakkında da değil, ancak zifafa girilmemiş olanın boşanmasını mülkiyete bağlamak yahut mülkiyetin ardından şart koşmakla çözülür.

Bununla beraber, ikinci yemin çözülürken birinci yeminin cezası da ona eklenmiş olur; tıpkı ikinci yemin çözülürken cezanın gerçekleşmiş olması gibi. Dolayısıyla ikinci yemin çözüldüğünde, her biri üç talâkla boşanmış olur. Şayet zifafa girilmemiş olan da hâlen nikâh altında ise, bu üç talâk her ikisine birden uygulanır; değilse yalnızca zifafa girilmiş olana uygulanır: bir defa ikinci yeminin çözülmesiyle, iki defa da birinci yeminin tekrar çözülmesiyle.

Birinci yemin ikinci defa çözüldü; çünkü "küllemâ" kelimesiyle birden çok yemin akdedilmiş oldu. Yani "Her girdiğinde, şu olur" ifadesi, "Eğer bir kere girersen, şu olur; eğer bir kere daha girersen, yine şu olur" şeklindedir. Böylece ardı ardına tekrarlanan çoklu yeminler meydana gelir.

Böylece bir girişle (yani şartın gerçekleşmesiyle) yeminlerden biri çözülürse, diğerleri akdedilmiş olarak baki kalır. Hatta "teceddüdü" de mümkündür; yani bu sözlerle yeni bir akid doğmuş kabul edilir. Bu, *el-Asl* rivayetine göredir. Daha önce geçtiği üzere, bu ihtilafın etkisi, mülkiyete bağlanmış yeminlerin "küllemâ" ile feshedilmesi meselesinde ortaya çıkar. Zira bizim kitabımızın rivayetine göre, tek bir

fesih bütün yeminler için yeterlidir. Ancak *el-Asl* rivayetine göre, her bir hanım için yahut her bir hıns (yemin bozma) için ayrı bir fesih gerekir.

Eğer bir adam eşlerine iki defa, "Her ne zaman her birinizin boşanması üzerine yemin edersem, her biriniz boşsun" dese, ilk yemin ikinciyle çözülmüş olur ve böylece her biri bir talâk ile boşanmış olur. Çünkü "küllün" lafzı, fertleri kuşatmak üzere vazedilmiştir. Bu durumda şart, ikisinin de boşanması üzerine yemin etmektir. Dolayısıyla sadece birinin boşanması üzerine yemin, şartın tamamı sayılmaz ve hüküm doğurmaz. İkisinin birlikte zikri, "kül" kelimesi ile yapılan cem gibidir; bu da çoğul lafzıyla yapılan cem gibidir. Meselâ, "Her ne zaman ikinizin boşanması üzerine yemin edersem, her biriniz boşsun" sözünde olduğu gibi.

Râzî'nin –burada kastedilen, Ebû Bekr el-Cassâs değil, Ali b. el-Hasan er-Râzî'dir– bu meseleye yönelik eleştirisinde ise her biri iki talâkla boşanır. Burada şöyle kolay bir faydaya işaret edilmiştir: Denilmez ki, "bir görüşü reddetmek, onun bâtıllığını gerektirir; başka bir görüşü zorunlu kılmaz. O halde nasıl oldu da eleştiriyle iki talâka hükmetti?" Biz deriz ki: Eleştiri iki kısımdır. Biri, bir görüşü iptal eder ama başka bir görüşü zorunlu kılmaz; diğeri ise, bir görüşü iptal ederken başka bir görüşü gerektirir. Bu ikinci kısım böyledir. İşte er-Râzî, bu noktaya dikkat çekmiş ve eleştirisinin gereğini de açıklamıştır. Hatta bunu bir mezhep olarak benimsemek de mümkündür; o da buna işaret etmiştir. Bu şekilde mesele tamamlanmış oldu.

Râzî'nin her bir eş için iki talâka hükmetmesinin sebebi şudur: O, "küll" lafzının şart kısmında değil, ceza kısmında geçerli olduğunu söylemiştir. Böylece durum, "sanki 'küll' zikredilmemiş" gibi kabul edilmiştir. Yani söz, "Her ne zaman eşlerinizden birinin boşanması üzerine yemin edersem …" şeklinde olmuş olur. Bu durumda ikinci tekrarda her birine iki talâk vâki olur. Dolayısıyla bu görüş kıyasa dayanır, boş bir söz değildir. Râzî, "küll" kelimesini iptal etmiştir; çünkü zaten şartta yer alan nekrenin, nehyin bağlamında bulunması, genellik ifade etmektedir. Zira bu bağlam, manen bir nefy (olumsuzluk) bağlamıdır. Dolayısıyla "küll" olmadan da umum ifade edilmiş olur. Eğer "küll" de ayrıca umum ifade etseydi, bu bir "tahsîlü'l-hâsıl" (yani zaten mevcut olanı tekrar elde etmek) olurdu. Buna karşılık, ceza kısmında durum farklıdır; çünkü cezada nükre, isbat bağlamındadır. Ceza kısmı yasaklayıcıdır, yasaklanan değil. Dolayısıyla burada "küll" kelimesi, konulduğu asıl manada umum için yerinde kullanılmış olur.

Onun eleştirisini bertaraf etmenin yolu şudur: Nekre, şart bağlamında zaruri olarak umum ifade eder. Nitekim nefyin bağlamında da böyledir. *Bedâiʿ*'de de açıklandığı üzere, nekre nefy veya benzeri bir bağlamda, ancak cins kastedildiğinde umum ifade eder. Meselâ: "Mâ câenî racul" (Bana hiçbir adam gelmedi) ifadesi, "Mâ câenî min raculin" (Hiçbir adamdan bana gelmedi) veya "Lâ racule câenî" (Hiçbir adam bana gelmedi) anlamına gelir ve burada cins kastolunmuştur. Ama nekre ile bireysel bir fert kastedildiğinde umum ifade etmez. Bu sebeple, aynı bağlamda "Bel raculân ev ricâl" (Bilakis iki adam veya birçok adam geldi) demek de caiz olur. Ancak nekre bizzat cins için vazedilmişse, meselâ "Mâ câenî aḥad" (Bana hiç kimse gelmedi) yahut "Mâ câenî deyyâr" (Bana hiçbir kimse uğramadı) ifadelerinde olduğu gibi, o zaman mutlaka umum ifade eder.

Bu noktada *el-Keşşâf*'ta da şöyle bir fark gözetilmiştir: "Lâ raybe fîh" (onda hiçbir şüphe yoktur) ifadesi mutlaka küllîlik (şümûl) bildirir; buna karşılık "raybun fîh" (onda bir şüphe vardır) ifadesi ise küllîliği yalnızca ihtimalen bildirir.

Fâzıl Râzî'nin şerhinde söylediği, "Nekra, yayılmış ferttir; bu da cins ve hakikatle eşittir; dolayısıyla iki ifade arasında fark yoktur" sözünün ise bir değeri yoktur. Çünkü onun "fert-i münteşir"den kastı ya "ferd-i mutlak"tır; yani belirsiz, ismi zikredilmeyen ferttir. Bu durumda mutlak fert, ondan daha geneldir; nasıl olur da hakikate eşit tutulur? Yahut kastettiği mutlak ferttir.

Burada denilmektedir ki: **Nekre** (belirsiz isim), "fert" için vazedilmiş değildir. Onu, "belirsiz bir şeye bağlı olarak kullanılan lafız" diye tarif etmişlerdir; yani, belirli olmayan bir ferde delâlet etmesi için konulmuştur. Bu sebeple, nekre belirli bir fert için kullanıldığında, tayin kastıyla mecaz olur. Böylece anlaşılır ki, "cins" nekreden daha umûmîdir. Farz edelim ki bu görüş kabul edildi; bu durumda da nasıl ki cins isminin maddesinden cins anlaşılırsa, onun tekil (müfred) kalıbından da –tesniye ve cemʿe mukabil olan– tek fert anlaşılır. O hâlde bu, hakikatin ta kendisiyle nasıl eşit olur?

Eğer sorarsan: "Cinsin bir ferdine vazolunan ile doğrudan cinsin kendisine vazolunan arasında ne fark vardır?" Şöyle derim: Birincisi tesniye ve cemʿ formlarında da kullanılabilir ve hâlâ kendi aslî vazʿı üzerindedir. İkincisi ise ne tesniye edilir ne de cemʿ yapılır; meselâ "aḥad" veya "diyyâr" kelimeleri böyledir. Ancak bu tür kullanımlar, ancak bir tasarrufla mümkün olur. Mesela masdarlar böyledir; onlar da ne tesniye edilir ne de cemʿ yapılır, ancak tür (nevʿ) veya sayı kastıyla yapılır.

Dolayısıyla, nekrenin umum ifade etmesi, cinsi kastettiği zaman gerçekleşir. Bu umum, cinsin bulunmaması için söz konusudur; yani fertlerinden hiçbirinin bulunmamasıyla doğrudur. Bu sebeple onun umum ifade etmesi, vazʿî değil, zarurîdir. Şart bağlamında ise bu zaruret daha da güçlüdür; çünkü şarttaki nekrenin umumu, menʿ (yasaklama) gayesine yöneliktir ve bu da nâfî cinsin mânâsına yakındır. Bu inceliği anlamak gerekir.

Buna karşılık **"küll" lafzı**, fertleri bizzat kuşatmak için vazedilmiştir; tıpkı cemʿin, fertleri kapsamak üzere vazedilmesi gibi. Umumu kabul edenlere göre, bu lafız ister maʿrife olsun ister nekre olsun, fertleri kapsar. Çünkü aksi, keyfîlik olur. Dolayısıyla "küll"ün umum ifade etmesi, şart bağlamında nekrenin umum ifade etmesinden daha kuvvetlidir. Çünkü "küll"ün umumu vazʿîdir; nekrenin umumu ise zarurîdir. Bu sebeple "küll"ün umumunu esas almak daha uygundur.

Nitekim "el-Ekmelî"deki itirazda denilmişti ki: "Nekrenin umum ifadesi de aslında vazʿîdir; çünkü bu anlam terkibin kendisinden doğar ve terkip de vazʿ edilmiştir." Buna şöyle cevap verilir: Bunu kabul etsek bile, bu terkibin vazʿı, cinsin inkârı içindir. Bütün fertlerin nefyedilmesi ise bu vazʿın zorunlu bir sonucudur. Bizim "zarurî"den kastımız da budur. Halbuki "küll"ün umum ifade etmesi, doğrudan kendi vazʿıyla sabittir. İşte bu asıldır: Vazʿî umum, zarurî umuma göre daha evlâdır.

Buna göre, "Eğer sizden birini konuşursam, hepiniz boşsunuz" ifadesinde tek bir fertle konuşmak, yeminin bozulmasına sebep olur. Fakat "Eğer her birinizle konuşursam, hepiniz boşsunuz" ifadesinde, ikinci seferde yalnızca biriyle konuşmakla boşama gerçekleşmez; bütün fertlerle konuşmak şarttır.

Ben derim ki: Asıl itibarıyla, "küll"ün, nefiy veya ona benzer bir şartta nekreye muzaf olarak gelmesi hâlinde, bundan kasıt "şümûlü'l-nefy" (her ferdin inkârı) değil, "nefyü'ş-şümûl" (umumun inkârı) olmalıdır. Bunun da iki gerekçesi vardır:

Birincisi: Burada söz konusu olan, **nefiy lafzının şümûl üzerine vârid olmasıdır; yoksa şümûl lafzının nefiy üzerine vârid olması değildir.** Bu fark, "küll" kelimesinin irâbında rafʿ veya nasb gelmesi hâlinde ortaya çıkar. Meselâ, "kullu lem asnaʿ" (hiçbirini yapmadım) ifadesinde nasb ile rafʿ arasında fark bulunmadığını İbn Mâlik söylemişse de, o bunu sadece bağlamın özel gereği dolayısıyla dile getirmiştir. Oysa genel kaide, Zü'l-Yedeyn hadisi ve benzerleriyle temellendirilmiştir.

Eğer sorulursa: Allah Teâlâ, "Allah, hiçbir kibirli övüngeni sevmez" (el-Hadîd, 23) buyurmuştur. Bu âyet, nefiy lafzının şümûlü üzerine vârid olduğunu göstermiyor mu? Buna cevaben İbn Hişâm *Mugnî'l-Lebîb*'de şöyle demiştir: Delâlet-i mefhûma ancak muʿâriz bulunmadığında itibar edilir. Oysa burada muʿâriz vardır; zira delil, kibir ve övünmenin mutlak surette haram olduğuna işaret etmiştir. Dolayısıyla âyet, tahsis edilmiş bir bağlamdadır. Meselemizde ise durum böyledir: Eğer "küll" lafzının nekre-i müsbet üzerine dâhil olması, sonra da nefiy lafzının bu bütünün üzerine gelmesi söz konusuysa, üç ihtimalden hiçbirinde "ikinci lafız lügavî fazlalık" (lagv) sayılmaz.

İkincisi: "Küll" kelimesi, fertleri teker teker kuşatmayan bir umûm üzerine girdiğinde, her bir ferde kuşatma vasfı kazandırır. Nitekim şu kaide sabittir: Eğer "Kim kaleye girerse ona şu kadar ganimet vardır" dense ve on kişi aynı anda girse, bu durumda ganimet bâtıl olur ve hiç kimseye bir pay düşmez. Ama "Her kim kaleye girerse ona şu kadar ganimet vardır" denirse, o zaman giren herkesin ayrı ayrı hakkı olur.

Keşfu'l-Kebîr'de de şöyle denilmiştir: "Evde bulunanlara birer dirhem ver" dersen, evdeki herkes bir dirhemi ortaklaşa alır. Fakat "Evde bulunan her birine bir dirhem ver" dersen, her biri ayrı ayrı bir dirheme hak kazanır. Bunun aksine, "Kim Ebû Süfyân'ın evine girerse emniyettedir" ifadesi, genellik bildirir; fakat her birine ayrı ayrı değil, umûmî olarak uygulanır. Bu fark, mübhemin (ismi mevsul veya sıfatla gelen belirsiz lafzın) üzerine gelen şartın özelliğinden kaynaklanır. İşte bu, "herkesin dâhil olduğu" ile "her bir ferdin ayrı ayrı kastedildiği" arasındaki farkı açıklığa kavuşturur.

Dolayısıyla bizim meselede de böyledir: Nekre, nefiy bağlamında, **şümûl-i infirâdî**yi (yani fertlerin tek tek kuşatılmasını) ifade eder. Buna "küll" kelimesi de ilave edildiğinde, ayrıca bir "ihâta" sıfatı katar; yani hem cinsin bütünü hem de her bir ferdin tek tek kastedilmesi sağlanır. Böylece bu kullanım, bir "te'sîs" olur, sırf "te'kîd" (tekrarlama) olmaz. Bu durumda, nefiy lafzı, "küll"ün kazandırdığı bu ihâta üzerine yönelmiş olur.

Eğer denilirse: "Senin 'Eğer her birinizle konuşursam…' ifadesinden çıkardığın netice, 'küll' lafzının **mecmûʿî** (topluluk olarak) anlam ifade etmesidir. Oysa 'küll'ün aslî vazʿı, fertleri **infirâdî** (tek tek) kuşatmasıdır. Böyle olunca bu kullanımda onun vazʿî umûmu değil, başka bir mana kastedilmiş olur; sizin iddianız gibi değildir." Deriz ki: Biz bunu kabul etmiyoruz. Bilakis, sözün olumlu hâlinde fertlerin tek tek

kuşatılması murat edilmiştir. Buna gelen nefiy (olumsuzluk) ise, bu kuşatmayı ortadan kaldırmıştır. Çünkü küllî bir isbatın (icâb-ı küllî) zıddı, "küllün selbi"dir (bütünün olumsuzlanmasıdır), "selb-i küllî" (tamamen olumsuzlama) değildir.

O hâlde en doğru görüş şudur: "Küll"ün vazʿındaki maksat, **bir şekilde ihâtayı ifade etmektir**. Bu yüzden cemʿe (çoğula) benzetilmiştir. Hâlbuki tesniye ve cemʿ de aslında fertlerin toplu ihâtasını bildirir; nitekim "kallamtukumâ" (ikinizle konuştum) yahut "kallamtukunna" (sizlerle konuştum) lafızlarında böyledir. Bu örnekler, "küll" lafzının aslının **şümûlün nefyine** delalet ettiğini göstermektedir. Ve "asl" (kural), delil olmadıkça değişmez. Eğer böyle bir yerde "şümûlü'n-nefy" değil de "nefyü'ş-şümûl" murat edilmişse, mutlaka bunu değiştiren delil bulunmalıdır. Tıpkı Allah Teâlâ'nın, "Allah hiçbir kibirli övüngeni sevmez" (el-Hadîd, 23) ayetinde olduğu gibi. Burada delil, kibir ve övünmenin her hâlükârda haram olduğuna dair nasstır.

Buna şöyle bir itiraz yöneltilmiştir: "Böylece, 'umûm-u vazʿî evlâdır' kaidesi bozulmuş olmaz mı? Zira 'küll' lafzı burada 'nefyü'ş-şümûl' için kullanılmıştır." Biz de şöyle deriz: Bu durumda ya umûmun zarurî olanına itibar edilmiş olur –nitekim "Vallahi hiçbirinize söz söylemeyeceğim" yahut "hiçbirinizi nikâhlamayacağım" ifadesinde bir fertle bile konuşsa ya da evlense yemini bozulmuş olur– ya da "küll"den "şümûlü'n-nefy" murat edilmiştir. Buradaki dâhil olan karine, bu aslı değiştiren delildir.

Çünkü burada kasıt, her bir kadınla tek tek konuşmanın veya nikâhlamanın men edilmesidir. Yemin de, onları tek tek kastederek yapılmıştır. Bu anlamı taşıyan karine de, yemini doğuran sebebin kadınlardan gelen öfke ve incitici davranış olmasıdır. Dolayısıyla her birinin yeminde ayrı ayrı dahli vardır; bu da yemini fertlere tek tek şamil kılar.

Aynı şekilde, eğer bir kimse iki defa, "Her defasında sizden biriyle boşanma üzerine yemin edersem, o boş olur" yahut "onun arkadaşı boş olur" yahut "öteki boş olur" dese, bu durumda ikinci yeminde her biri boşanmış olur.

Kadı Abdülhamîd Ebû Hâzim şöyle demiştir: Bu üç sûretin her birinde tek bir belirsiz talâk vâki olmalı, koca da bunun hangi eşe düştüğünü tayin etmekte serbest bırakılmalıdır. Çünkü cezâ kısmındaki "hiyye (o)" lafzı, bir ferde kinayedir. Bu da "Her ne zaman sizden birinin boşanması üzerine yemin edersem, sizden biriniz boşsun" sözünün benzeri olur. Bu durumda tekrar edilse bile sonuç tek bir belirsiz boşama olur.

Fakat buna şöyle cevap verilmiştir: Burada cezâ kısmındaki "bir" ifadesi, şarttaki "bir" ile aynıdır. Çünkü kinaye, kendisinden önce geçen şeye racidir. Şartta zikredilen "bir", **infirâdî umûm** ifade ettiğinden, her bir fert, sanki yanında başkası yokmuş gibi tek tek kastedilmiştir; bu, "şümûl" değil "infirâd" umûmudur. Böyle olunca, kinaye de bu umûma şamil olur. Sonuçta sanki şöyle demiş gibidir: "Her ne zaman sizden birinin boşanması üzerine yemin edersem, onun boşanması üzerine yemin edilen boş olsun." Böylece şart, ikinci tekrarında bütün sıfatlarıyla tahakkuk etmiş olur ve her biri boşanmış olur. Bu da "Her ne zaman ikinizin boşanması üzerine yemin edersem, siz ikiniz boşsunuz" sözünün benzeridir. Ancak orada şart, ikisinin boşanması üzerine yemindir ve cezâ da doğrudan ikisine birden taalluk eder. Burada ise, şayet adam onlardan birini belirleyerek yeminde bulunsa, boşama doğrudan o belirlenene taalluk eder; öbüründe böyle değildir.

Metnin devamında, diğer iki sûrete dair cevap açıklanmıştır. Oradaki "veya diğeri" ifadesi, şarttaki "bir"den bağımsız anlaşılmaz. Dolayısıyla "Her ne zaman sizden birinin boşanması üzerine yemin edersem, onunla birlikte arkadaşı da (boş olur)" veya "öteki de (boş olur)" sözleri, her hâlükârda birincisine bağlıdır. Bundan ötürü her ikisine de şâmil olur. Bunun sebebi şudur: "Diğeri" ifadesi, "birinciden" bağımsız olarak bir anlam taşımamaktadır.

Buna örnek olarak şu mesele zikredilmiştir: Bir kimse, zifafa girmediği eşine, "Sen bir talâkla ve bir de başkasıyla boşsun" dese, bu iki talâk sayılır. Çünkü "ve diğeri" ifadesi, tek başına bir anlam ifade etmediğinden, "iki talâk" demeye denktir; "bir ve bir" demek gibi değildir.

Böylece üç sûretin hepsinde ortak nokta şudur: Eğer kişi ikinci defa belirli olan birinin boşanması üzerine yemin ederse, bir talâk vâki olur. Fakat fark şudur: Birinci sûrette bu boşama, doğrudan belirlenmiş olan eşe düşer. Diğer iki sûrette ise boşama, ötekine –yani arkadaşa yahut diğerine– düşer.

Ve eğer kişi iki defa, "Her ne zaman sizden birinin boşanması üzerine yemin edersem, siz ikiniz boşsunuz" dese, ikinci yeminde her birine iki talâk düşer.

Burada hükmün temeli şöyle açıklanır: Talâkın ikisine birden düşmesi, **cezanın tekrarı** sebebiyledir; çünkü şart da tekrar edilmiştir. Şart, "sizden birinin boşanması üzerine yemin"dir ve umum ifade eder. Bu ikinci yeminde, "İkiniz de boşsunuz"

ifadesiyle ikisi de cezaya dahil edilmiştir. Cezaya dahil olan ise, yeminle taalluk edilen boşamadır.

Buna karşı, şu itiraz söz konusu değildir: "Eğer iki defa, 'Her ne zaman ikinizin boşanması üzerine yemin edersem, sizden biriniz boş olsun' dense, bu durumda hiçbir boşanma gerçekleşmez. Hâlbuki ikisi de ikinci yeminin şartına dahil edilmiştir." Bunun sebebi şudur: Burada boşanmanın meydana gelmesi için şart, ikisinin boşanması üzerine yemin etmektir. Oysa ikinci yeminde yemin, sadece birinin boşanması üzerine yapılmıştır, ikisinin değil. Yemin ise ceza ile bilinir, şartla değil. Eğer bu söz üçüncü kez tekrarlansa, yine bir şey meydana gelmezdi. Çünkü ikinci yemin dışında başka bir niyetin varlığı ispatlanamaz. Ancak eğer üçüncüde zikredilen "bir" ile, ikincide zikredilmeyen öbürü kastedilmişse, o zaman hüküm farklı olur.

Eğer iki defa, "Her ne zaman sizden birinin boşanması üzerine yemin edersem, sizden biriniz boşsunuz" dese, ikinci yeminde belirsiz bir kadın üzerine tek bir talâk vâki olur. Bu durumda kocanın tayin hakkı vardır; hangi eşine düştüğünü belirler. Çünkü cezâ kısmındaki "bir" lafzı, isbat bağlamında bir nekredir. Hele ki nekre tekrar edilmişse, bu, ilkinin dışında yenisini gösterir. Dolayısıyla şartın umûmundan ötürü herkese şâmil olması gerekmez. Önceki üç sûrette durum böyle değildi; çünkü orada nekre bağımsız olmayıp şarttaki umûma dayanıyordu.

Eğer bu söz üçüncü kez tekrarlanırsa, belirsiz olan üzerine iki talâk daha eklenir: Biri ikinci tekrarın kendisinden, diğeri de ilk tekrarın hükmünden. Böylece o belirsiz kadına üç talâk düşmüş olur. Kocanın bu üç talâkı tek bir eşe toplaması veya birini diğerine, ikisini ötekine dağıtması mümkündür. Bu, "Biriniz boşsun, sonra biriniz iki talâkla boşsun" sözünde olduğu gibidir.

Yine eğer iki defa, "Her ne zaman sizden birinin boşanması üzerine yemin edersem, sizden biriniz üç talâkla boşsun" dese, bu durumda koca, bu üç talâkı dilediği bir eşe tahsis edebilir. Fakat üç talâkı ikisi arasında bölemez; çünkü üç talâkın topluca verilmesi "tahrîm-i ğalîz" (en ağır yasak) doğurur. Onu parçalayarak bölmek, bu ağır yasağı kaldırır; halbuki şerʿî hüküm buna müsaade etmez. Önceki misallerde farklıydı; çünkü orada talâklar ayrı ayrı vâki olmuştu.

Bu söz üç defa tekrar edilirse, belirsiz eş üzerine dokuz talâk toplanır: Altısı ilk tekrarın iki defa çözülmesinden, üçü ikinci tekrarın hükmünden. Koca bu dokuzu isterse

birine toplar, isterse iki eşe taksim eder. Bu, "Yarın gelirse, biriniz üç talâkla boşsun" sözünü üç defa tekrar etmesi gibidir. Yarın geldiğinde dokuz talâk birden meydana gelir; koca bunu dilerse birine toplar, dilerse taksim eder. İşte burada da hüküm aynıdır.

Böylece iki husus anlaşılmış olmaktadır: […]

Buradan iki sonuç çıkarılmıştır:

Birincisi: "Taʿlik üzerine taʿlik" veya "izâfe üzerine izâfe"nin, "aḥadikumâ" (sizden biri) lafzıyla yapılması sahih kabul edilir. Bu, menğez (derhâl etkili) ifadelerden farklıdır. Çünkü menğezde ilk hüküm zaten gerçekleştiğinden, ikinci söz yalnızca haber hükmünde olur. Taʿlikte ise böyle değildir.

İkincisi: İmam'ın (Ebû Hanîfe radıyallahu anh'ın) şu sözü isabetlidir: "Belirsiz azad, derhâl gerçekleşmez." Meselâ, bir adam önce, "Her ne zaman sizden birinin boşanması üzerine yemin edersem, o boş olsun" dese; sonra da tekrar ederek, "Her ne zaman sizden birinin boşanması üzerine yemin edersem, sizden biri boş olsun" dese, ikinci sözle tek bir talâk vâki olur. Bu durumda koca, hangisine düştüğünü tayin etmekte serbesttir.

Bunun gerekçesi şudur: İlk sözde geçen "o" zamiri, önceki umum sebebiyle bütün fertleri hükmen kapsar. İlk yeminin şartı, "birinin boşanması üzerine yemin"dir ve bu umumîdir. İkinci sözde geçen "sizden biri" ise, isbat bağlamında bağımsız bir nekre olduğundan, sadece bir ferdi kapsar. Dolayısıyla ikinci yemin, yalnızca belirli bir kadının boşanması üzerine yapılmış olur ve sadece bir talâk gerçekleşir; koca, hangisine ait olduğunu seçer.

Buna karşılık (bil-ʿaks) yani bunun tersinden de hüküm çıkarılır. Yani sözün ters çevrilmiş şekli söylense, aynı mantıkla farklı bir sonuç elde edilir. Bunun örneği şudur: Adam şöyle der…

Burada denilen şudur:

Eğer kişi önce, "Her ne zaman sizden birinin boşanması üzerine yemin edersem, sizden biri boş olsun" dese; sonra da, "Her ne zaman sizden birinin boşanması üzerine yemin edersem, o boş olsun" dese, bu durumda ilkinde cezâ kısmındaki "bir" özel olarak tahsis edilmiştir. İkincisinde ise, şart ve cezâda umum ifade etmiştir.

Böylece ikinci ifade, birincinin şartını da içinde barındırmış olur. Çünkü birinci yemin "her ne zaman birinin boşanması üzerine yemin edersem" diye kurulmuştu, ikinci yemin de aynı lafızla gelip bu şartı tahakkuk ettirmiştir.

Böylece iki talâk meydana gelir, ancak bunlar mübhem (belirsiz) olarak sabit olur. Zira cezânın tabiatı, "küllemâ" sebebiyle şart tekrarlandıkça talâkın da tekrar vuku bulmasıdır. Koca, bu iki talâkı dilediği şekilde eşlerine yöneltebilir; ister her ikisini aynı eşe toplar, ister birini birine, diğerini ötekine dağıtır.

Bütün bu tartışmaların özeti olarak, umûmun üç kısma ayrıldığı belirtilmiştir:

1. Umûmü'l-efrâd ʿalâ sebîli'l-infırâd: Yani her bir ferdin, sanki yanında başkası yokmuş gibi tek tek değerlendirilmesidir. Bunun misali, "Her kim kaleye ilk girerse, ganimet onundur" ifadesidir. On kişi birlikte girse, her biri ayrı ayrı hak kazanır.
2. Umûmü'l-ictimâʿ: Yani fertlerin toplu olarak dikkate alınmasıdır. Bu da "küll-i mecmûʿî", "tesniye" ve "cemʿ" lafızlarında görülür. Mesela, "Eğer narın tamamını yersen" veya "Eğer ikinizi boşarsam" yahut "Eğer hepinizi boşarsam" sözlerinde olduğu gibi. Burada yemin, toplu olarak bütün meyveye veya bütün şahıslara bağlanmıştır. Dolayısıyla hıns, ancak tamamı gerçekleştiğinde meydana gelir.
3. Ne infirâdî ne de ictimâʿî umûma doğrudan temas eden bir umum türü vardır. Bu da "men", "ellezî" ve benzeri ism-i mevsullerle ortaya çıkar.

Şöyle denilmiştir: Eğer bu lafızlarla şart cümlesi başlarsa –yani bu mevsuller şart edatı veya şart anlamını içeren lafızlar hâline gelirse– umum, infirâdî olur. Örneğin: *"Men dehale dâre Ebî Süfyân fe-hüve âmin"* (Kim Ebû Süfyân'ın evine girerse emniyettedir). Bu lafız her ferde tek tek şamil olur. Yine, *"Elleẓî ye'tînî"* (Bana gelen) veya *"elleẓî fi'd-dâr"* (evde bulunan) için, "ona bir dirhem vardır" denilse, her birine ayrı bir dirhem vacip olur. Yine, "Kim bu kaleye girerse, ona şu kadar ganimet vardır" denilse ve on kişi birden girse, her birine ayrı ayrı pay verilmesi gerekir.

Fakat bu lafızlar şart mânası içermediğinde umum, mecmûʿî olur. Meselâ: "Eve girene ver" yahut "içeri girene ver" denilse, hepsine bir tek dirhem verilmesi gerekir. Bu, *Keşfu'l-Kebîr*'de açıkça ifade edilmiştir. Buna karşılık, "Her kim girerse, ona ver" denildiğinde durum farklıdır; burada fertler tek tek kapsanır.

Buna binaen şu mesele de anlaşılır: "Eğer karnındaki çocuk erkekse, sen boşsun" diyen bir kimseye, kadın hem erkek hem de kız çocuk doğurursa, yemin bozulmuş sayılmaz. Çünkü "karnındakinde" ifadesi şart anlamı taşımamaktadır. Her ne kadar lafız şart cümlesinde yer alıyor olsa da, kendi başına şart mânası ihtiva etmediği için, burada umum mecmûʿîdir ve erkek çocuk yanında kız çocuğun bulunması hükme engel teşkil etmez.

Allah en doğrusunu bilendir.

2.4.2. Yeminlerin Kısmen veya Tamamen Bozulması Babı

Temel İlkeler

1. El-cemʿu'l-muʿarraf –yani belirli harf-i taʿrîfle (el-) gelen çoğul, yahut izâfetle marife kılınmış çoğul, yahut da lafzında müfredi bulunmayan topluluk ismi (ismu'l-cemʿ), mesela *en-nisâ*'– asıl itibarıyla ahd (önceden bilinen bir topluluk) için kullanılır. Çünkü ancak ahd ile tam bir şahsî temyiz meydana gelir.

Eğer ahd bulunmazsa, o zaman bu lafiz cins mânasında hükmedilir. Böylece, hüküm itibarıyla cinsin hükmüne tâbi olur. Bunun sebebi şudur: Taʿrîf (belirleme) ile cemʿiyyet (çoğulluk) hakikatleri arasında bir tür karşıtlık vardır. Çünkü ahd bulunmadığında çoğulun gereği, belirsiz çokluk fertleridir. Bu durumda cemʿin dikkate aldığı yön, çokluk ve belirsizliktir. Buna karşılık taʿrîfin gereği ise, çokluktaki tereddüdü ortadan kaldırmak ve belirsizliği gidermektir.

Böylece cemʿin tabiatıyla taʿrîfin tabiatı bir araya gelince, hüküm cins üzerinden yürütülür.

Belbânî şöyle demiştir: "Cemʿ (çoğul) aslında bir adettir; adet ise nekredir. Eğer onu cemʿ olarak bırakırsak, marifelik vasfı bâtıl olur." Söz buraya kadardır. Bunun üzerine lafız, cins anlamına hamledilmiştir. Böylece hem taʿrîfin (marifeliğin) hem cemʿiyetin (çoğulluk anlamının) bir yönü korunmuş olur. Çünkü iki delille birlikte amel etmek –her biri kısmen de olsa–, onlardan birini tamamen ihmal etmekten evlâdır. Zira cins, diğer cinsler arasında tanınan, kendi fertlerini toplayan bir mâna olarak marifedir.

Eğer şöyle denirse: *"et-Tenḳîḥ"da zikredildiğine göre marifeler, ahdden sonra önce istigrâka, sonra cins manasına hamledilir. Çünkü 'ifâde' (yeni bir anlam)*

‘iʿâde’den (tekrardan) hayırlıdır. Oysa burada ahdden sonra doğrudan cins manasına hamledildi. Bu nasıl tevfik olunur?” Şöyle cevap verilir: Bu, ekser ulemânın mezhebine göredir. Onlara göre cinsin hükmü, bazen bütün fertlere şâmil olur; bazen en düşük seviyede birkaçına da ihtimâl taşır. İleride de geleceği üzere, burada kastedilen cins, “cins bi-mâ huve cins”tir. Oysa bizim burada söz konusu ettiğimiz, meçhul fertlerin içinde yer aldığı cinstir. Bu mânadaki cins, hem istigrâkı (tümünü kapsama) hem de zihnî ahdi içine alır.

Eğer şöyle denirse: “Nasıl ki cemʿiyetin hükmü, cemʿ lafzının bütününü bedel yoluyla içine almaksa; istigrâkın hükmü de cemʿin bütününü topluca kapsamasıdır. Bu, fert fert istigrâktan daha umumîdir. Ancak genel lafız hiçbir şekilde özel manaya delalet etmez. Bu sebeple fertlerin kapsanması zorunlu olmaz. Bu yüzden müfredin istigrâkı, daha şâmil olur. Hatta isbat halinde bile böyledir.”

Nitekim İbn Abbas radıyallahu anh’tan rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: “el-Kitâb, el-Kutub’dan daha umumîdir.”

Ben derim ki: Bunlar **hakikî lügat mânasına** dair hükümlerdir. Dolayısıyla zikredilen delil sebebiyle, lafzın mecâzî ve örfte yerleşmiş anlamına hamledilmesiyle çelişmez. Bu mecâzî haml, tek ferdi de kapsayacak biçimdedir. Nitekim bu husus, Kitap’ta, Sünnet’te ve diğer şer‘î ve örfî kullanımlarda da desteklenmiştir. Hele ki, örfe dayalı olan yeminler söz konusu olduğunda bu mana daha da geçerlidir.

Eğer denilirse: “Bütün fertleri içine alan çoğul lafız, zaten onları kuşatan bir marifedir. Çünkü çoğulun bir ferdi, başka bir fert tarafından engellenmez. Dolayısıyla lafzın çoğulu kapsaması yeterlidir; ayrıca tek ferde tahsisi veya tek ferdi de içine alacak şekilde kullanılmasına gerek yoktur.” Biz deriz ki: Buradaki “marifelik”, fertlerin cemiyetine (topluluğuna) yönelik değildir. Yani “küllü ricâlin” (bütün erkekler) ifadesindeki gibi tek tek fertleri belirgin kılan bir marifelik yoktur. Burada dikkat edilen yön, onun diğer cemaatlerden ve öteki cinslerden ayırt edilmesidir. Dolayısıyla bu marifeliğin yönü, fertlerin tam topluluğu değil, tek ferdi de kapsayan **cinsiyetidir.** Bundan dolayı cins hükmünü almış ve vazʿen cinse ilhak edilmiştir.

Eğer sorulursa: “Peki neden İmam (Ebû Hanîfe radıyallahu anh), ‘Eğer günler, yahut aylar, yahut seneler boyunca onunla konuşmamaya yemin ederse’ bunu on gün, on ay veya on sene olarak yorumlamıştır?” Biz deriz ki: Süleymânî’nin şerhinde,

İmam'ın talebesi Hâvâhirzâde'den nakledilmiştir: Bunun sebebi, örfte bu tür lafızların "kesret" manasında kullanılmasının yaygın olmasıdır. Nitekim Allah Teâlâ buyurmuştur: "İşte o günleri insanlar arasında döndürür dururuz" (Âl-i İmrân, 140). Kesretin en az sınırı, hatta başlangıcı ise ondur.

Ben de derim ki: Buradaki "on" sayısı, mertebe açısından böyledir; çünkü "on", âhâdın (teklerin) en son mertebesidir.

2. Cinsin hükmü, vazʿ itibarıyla aslında en aşağıya (el-ednâ) şâmil olmaktır; yani lafız, en az sayıya delâlet eder, fakat bazı âlimlere göre bütün fertlere de ihtimal taşır. Bu iki şekilde açıklanır:

1. Lafız mutlak olduğu için. Bu durumda "en azı" bütün cinsi temsil edebilir. Meselâ, dünyada yalnız bir fert bulunsaydı –Âdem aleyhisselâm'ın zürriyet başlamadan önceki hâlinde olduğu gibi– o tek fert, bütün cinsi ifade etmiş olurdu. İşte bu durum kesin olan (mütevâtir) mânadır. Bundan fazlası ise şek (şüphe) alanına girer.
2. Çünkü cins, aslında tek ferde isimdir. Tek fert de hem lafzıyla hem mânasıyla "ferdiyyet"in hakikati konumundadır.

Buna karşı, cumhur (çoğunluk) bunun tersini söylemiştir: Cins lafzı umum ifade eder. Bu, *et-Tenqîḥ*'te zikredilen görüştür ve sahih olan da budur. Çünkü taʿrîfin (marifeliğin) aslı, lafza yeni bir mâna kazandırmaktır; "ifâde, iʿâde'den hayırlıdır." Bu sebeple marife lafız, önce "ahd"e, sonra "istigrâk"a (tam kuşatma), eğer bunlar uygun düşmezse "cins"e hamledilir.

Süleymânî'nin şerhinde denilmiştir ki: "Taʿrîf (marifelik) her yönden ancak istigrâk ile gerçekleşir. Çünkü bütün fertlerin toplamı tek bir fert gibidir; dolayısıyla onun ismini almakta başkasıyla rekabet etmez. Ama cinsin bir parçası öyle değildir; zira diğer parçalar ona ortak olur." Bunun delili de istisnânın sahih oluşudur. Nitekim Allah Teâlâ, "Şüphesiz insan ziyandadır" (el-ʿAsr, 2) buyurmuş, sonra istisna getirerek "Ancak iman edenler…" demiştir. Eğer "insan" lafzı bir kısmı kastetseydi, istisna geçerli olmazdı.

Ben derim ki: İşte bütün fertlerin tek bir fert sayılması ve başka bir şeyin ona ortak olmaması, Fahrü'l-İslâm ve benzeri âlimleri, müfred cemʿ lafzını (el-cemʿu'l-munker) hitap makamında umum saymaya sevketmiştir. Böylece lafzı "bir kısım"lara tahsis etme keyfiliği engellenmiş olur. Buna karşılık, istidlâlî bağlamda (örneğin ikrar

gibi hukukî konularda) kesinlik aranır. Bu sebeple, orada lafız en az sayıya hamledilir: Ebû Yûsuf'a göre en azı ikidir; İmameyn'e göre ise üçtür.

Bütün bu hükümler, lafzın bütüne hamledilmesinin imkânsız olmadığı durumlar içindir. Eğer bütün fertlere hamletmek imkânsızsa, o zaman hüküm, ilk görüşte olduğu gibi en azına taşınır. Ancak kişi bütününü kastettiğini niyet ederse, çoğunluğa göre bu niyet geçerli sayılır ve kazaen de ona hükmolunur. Bazılarına göre ise bu yalnızca dînen geçerlidir, kadı huzurunda geçerli değildir. Çünkü bu, ya terkedilmiş bir hakikat ya da kolaylaştırma maksadıyla ihtimal taşıyan bir kullanımdır.

3. Lafız, **kesin olarak delâlet ettiği (el-mûcib)** manaya, hiçbir niyet olmasa da hükmen taşınır. Şayet lafız ihtimalli bir mânaya delâlet ederse, bu durumda ancak niyetle o mânaya geçerli olur. Fakat içinde **takhfîf (kolaylaştırma, hafifletme)** bulunan meselelerde ise, niyet bulunsa bile kazaen (mahkeme hükmünde) o ihtimale gidilmez. Lafız, ne bu ikisi dışındaki bir mânaya –hatta niyetle bile olsa– taşınamaz.

4. Kullanılan hakikat meselesinde ihtilaf vardır. Kimi âlimlere göre, kullanılan hakikat lafzın mûcib manasıdır; kimine göre mecaz; kimine göre de örfte yaygınlaşmış anlamıdır. Bu konuda ihtilaf meşhurdur. Ancak lafız **terkedilmiş (mahcura) bir hakikat** olursa, bu durumda ittifakla mûcib olan anlam, örfte kullanılan mecaz kabul edilir.

5. Taʿrîf (marifelik) sıfatla yapılırsa, bu ancak bizzat isme değil, ona eklenen vasıflara taalluk eder. Ancak işaret yoluyla yapılan taʿrîf –özellikle gaip (hazır olmayan) bir varlığa yapılan işaret– lafzın hükmünde lügavî olarak geçersiz (lagv) sayılır. Ancak niyet veya ihtiyaca delil teşkil ediyorsa geçerlilik kazanır. Buna karşılık, açıkça zikredilen şart (şart-ı sarîḥ) ise her hâlükârda geçerlidir ve lafzın tamamına şâmil kabul edilir.

***

Bu bâbın temel çerçevesi, marife (belirli) ve nekre (belirsiz) çoğul arasındaki farkı, gerek açık mânada gerek ihtimalde; ayrıca cins ile diğer lafızlar arasındaki farkı, marife ve nekre yönünden; bunun yanında taʿrîfin (belirleme yollarının) çeşitlerini açıklamak üzerine kuruludur. Doğruyu en iyi Allah bilir.

(Eğer şöyle derse: "Eğer Benî Âdem'le konuşursam" veya) ("Eğer erkeklerle konuşursam" veya) ("Eğer kadınlarla konuşursam") ya da buna benzer, izâfetle veya "el" harfiyle marife hâle gelmiş bir cemʿ lafzı söylerse –ancak özel bir ahd (önceden belirlenmişlik) yoksa– bu durumda lafız, cins mânasına hamledilir. Eğer ahd bulunursa, o zaman o ahde sarf edilir. Mesela: *"Kadınları gördüm; eğer kadınlarla evlenirsem kölem hürdür."*

Böyle dediğinde, konuşmayı (bir fertle) (**"bireyle"**) gerçekleştirse, yemin bozulmuş olur. Bazılarına göre bu, hakikat olduğu içindir. Çoğunluğa göre ise, bütününü kapsamak imkânsız olduğundan böyledir. Zira niyet olmaksızın bütününe hamledilmez. Çünkü yeminin gâyesi, ya yasaklama ya da yükümlülük altına alma maksadıdır. İnsan, ancak gücü yettiği şeyde kendisini bağlar veya ondan men eder. Bütün fertlere gücü yetmeyeceğinden, tek ferde hamledilir. Çünkü bu, kesin olan şeydir. Ara basamakların (bazı fertlerin) diğerlerinden önceliği yoktur. Bu sebeple delil olmadıkça az olandan öteye geçilmez.

(Ancak hepsini niyet ederse) (**"illa en yenviyyel-küll"**), bu durumda sözüne itibar edilir; hatta kazaen de bağlayıcı olur. Her ne kadar bunda bir hafifletme (takhfîf) bulunsa da, çoğunluğa göre bu, sözünün hakikatidir.

Çoğul lafızların hükmü de böyledir; çünkü onlar **(cins'e ilhak edilmiştir)**. (**"ilhâqan lehû bi'l-cins"**). Cinsin hükmü ise, cumhura göre, lafzın bütün fertlere şâmil olmasıdır. Ancak bu imkânsız hâle gelirse, o zaman en azına hamledilir. Bununla birlikte, niyetle hepsine teşmil edilebilir. Fakat ikisinin arasında bir miktara hamledilemez. Bazı âlimler bu konuda ihtilaf etmiştir.

Eğer bir kimse, "Kölelerimi satmayacağım" yahut "Bu (**kûzeden**) su içmeyeceğim" veya "Bu yemeği yemeyeceğim" diye yemin etse –ve yemin edilen şeyin bir defada tüketilmesi mümkün olsa– hüküm şudur: Bu durumda yemin, tamamına şâmil olur. Bir rivayette ise, "ömrünün tamamında tüketme imkânı" ölçü alınır. Ancak sahih olan görüş, bir defada tüketme imkânının esas alınmasıdır. Buna göre, yeminin kapsamı bütüne yöneliktir.

Buna karşılık, "Suyu içmeyeceğim" yahut "Bir su içmeyeceğim" veya "Bu (**hâbiyeden**) su içmeyeceğim" yahut "Hurma yemeyeceğim", "Bir hurma yemeyeceğim" ya da "Yemek yemeyeceğim", "Bir yemek yemeyeceğim" dese, bu

durumda yalnızca bir damla, bir hurma veya bir lokma ile yemin bozulur. İster marife, ister nekre olsun hüküm aynıdır. Çünkü burada bahis konusu olan "cins"tir. Cins ise vazʿî olarak (yani dilde asıl konuluşu gereği) tamamını içine alır; fakat tamamı gerçekleştirmek fiilen mümkün olmadığından, en azına hamledilir.

Şayet hepsine niyet ederse, bu niyeti kazaen de geçerli olur. Çünkü böylece lafzın hakikatini kastetmiş olur. Buna rağmen, bazıları kazaen de geçerli olmayacağını söylemiştir. Bunun gerekçesi ya "hakikatin artık terkedilmiş olması"dır ya da "bu kullanımda bir takhfîf (hafifletme) ihtimalinin bulunması"dır.

Ama eğer, "Eğer bir adamla konuşursam" diyerek yalnızca belli bir ferdi, başkasını değil, kastettiğini söylese; bu niyet kazaen geçerli olmaz, ittifakla. Çünkü bu lafız bir cins değil, belirli bir ferdi ifade etmektedir. Ayrıca, açıkça ihtilaflı ve takhfîfe (kolaylığa) kapı açan bir durumdur.

Buna karşılık, "Eğer o adamla konuşursam" veya "Eğer suyu içersem" yahut "Bir su içersem" gibi ifadelerde hüküm farklıdır. Çünkü bunlar **cins vazʿîdir (cins olarak konulmuş lafızlardır).**

Cemʿ lafızlarının da cinsle aynı hükme tâbi kılınmasının sebebi şudur: **Çünkü cins (el-maʿrif bil-feṯ), yani diğer cinsler arasından belirlenmiş olan şey, fertleri toplayan manadır.** Meselâ: "eş-şumûs ve'l-akmâr" (güneşler ve aylar) ifadesinde olduğu gibi, gerçekleşmiş veya tasarlanmış birçok ferdi kendinde toplar. İşte bu sebeple cemʿ lafızlarının cins hükmüne ilhakında, hem taʿrîfin hem cemʿiyetin deliline bir yönüyle birlikte itibar edilmiştir. Bu da, ilk kaidede (el-asl el-evvel) açıklanan hakikatin ta kendisidir.

(Ve) nekre (belirsiz) cemʿ lafzında, meselâ: "Eğer kadınlarla konuşursam kölem hürdür" dese, üç kadınla konuştuğunda yemin bozulmuş olur. Çünkü üç, haberlerde en az cemʿin (çoğulun) kat'î (mütevâtir) mânasıdır; bundan fazlası şüphelidir. Burada bağlam istidlâlî olduğundan, şüpheli olan mânaya itibar edilmez. Bu da onların şu kaidesidir: **"Mütevâtir olan mânada durmak gerekir."**

Bu hüküm, ya hiç niyet etmediğinde ya da üçü kastettiğinde geçerlidir. Ancak, daha fazlasını niyet ederse ona da itibar edilir. Çünkü Muhammed (radıyallahu anh), ilk meselede, "Bütününü niyet ederse, hiç bozulmaz" dediği için, burada da aynı şekilde niyetine inanılacağı anlaşılır. Bu hem dînen hem de kazâen geçerlidir. Zira üçten yukarı

olan her sayı, çoğulun hakikî mânasına dahildir. Dolayısıyla kişi böyle niyet ederse, niyeti tasdik edilir; her ne kadar bunda bir takhfîf (hafifletme) olsa da.

Bunun misali şudur: Bir kimse, "Vallahi falancanın evine ayağımı basmayacağım" dese, bu lafız hakikate hamledilir; yani ayağını koyup fiilen adım atmaya. Bu, her ne kadar takhfîf ifade etse de hakikate yöneltilir. Hâlbuki örf bakımından bu söz, mutlak girişe delâlet eder; ister binerek, ister ayakkabıyla olsun. Yine, "Vallahi senin eğirdiğinden dokunmuş kumaşı giymeyeceğim" dese, hakikatine hamledilir. Halbuki örfte, "senin eğirginle dokunmuş elbiseyi giymek" kastedilir.

Bunun yanında, kişinin **tek ferdi niyet etmesi de câizdir.** Çünkü cemʿ lafzıyla tek ferdin kastedilmesi de mümkündür. Nitekim Allah Teâlâ, "Biz o zikri indirdik ve biz onu koruyucularız" (el-Hicr, 9) buyurmuştur. Burada çoğul (nahnu) lafzı, tek için kullanılmıştır; maksat taʿzîm ve tazimdir. Bununla birlikte, daha uygun örnek şudur: Allah Teâlâ'nın "Onlara insanlar şöyle dedi" (Âl-i İmrân, 173) ayeti. Buradaki "insanlar" ifadesi, aslında yalnızca Nuʿaym b. Mesʿûd'u kastetmektedir. Bu misal, konumuz için daha uygundur.

Özellikle de burada kişi, nefsine şiddet yüklemiş olur. Çünkü tek kadını kastetse bile, bir kadınla konuştuğunda yemin bozulur.

(Dûne'l-müsenna) yani yeminde çoğul lafzı geçse, kişi niyetinde "ikisini" (müsenna) kast edemez. Ne marife cemʿte, ne de nekre cemʿte bu geçerlidir. Müellifin bunu sonradan zikretmesinin sebebi de budur: Çünkü müsenna (iki) sayısal olarak belirli ve özel bir ifadedir; bu sebeple ne marife cemʿin ne de vazʿî cinsin ihtimaline girmez. Zira "vahdet" (tek oluş) müfred lafızlarda dikkate alınır; "cins" ise, ya hakikî ya da iʿtibârî birlikle ilgili olarak ferdin taşıyıcısı olmaya elverişli olur. Müsenna ise, bunların dışında kalır; özellikle de cinsin fertleri yalnız ikiden ibaret değilse, bu daha açıktır.

Buna karşılık, "köle kadını iki talâkla boşadım" gibi ifadelerde veya nekre cemʿte durum farklıdır. Çünkü nekre cemʿin delâleti, belirsiz bir çokluğu gösterir; bu belirsiz çokluk altında müsenna (iki) sayı girmez. Dolayısıyla lafzın ihtimal etmediği bir manayı niyet etmek lügat bakımından **lagv** (geçersiz) sayılır.

Ama ferd (tek kişi) niyetine gelince; meşâyih şerhlerinde açıkça belirtmişlerdir ki, ferdin niyeti câizdir. Çünkü cemʿ lafzından cins mânası kastedilebilmektedir. Bu

durumda nefse ağır gelen bir bağlayıcılık söz konusudur. Dolayısıyla ferd de, tıpkı kül (bütün) gibi ihtimal dâhilindedir.

Onun "üçe sarf edilmesi" meselesine gelince; bu, lafzın özellikle üçü gösterdiği için değildir; bilakis üç sayısı, cemʿin en azı olduğundan kesin olanıdır. Aynı şekilde, Ebû Yûsuf'tan rivayet edildiği üzere, cemʿi "en azı iki" kabul edenlere göre ikiye hamledilmesi de böyledir.

Bütün bunlar, **"cins hakikatte ferde delâlet eder"** diyenlere göredir. Ancak cumhurun görüşü farklıdır. Onlar der ki: **"Cins hakikatte küllün (tamamın) adıdır ve umum ifade eder."** Bunun deliline işaretle şöyle denilmiştir: **Çünkü âm (genel) lafız,** marife cemʿ gibidir; onun mûcibi (kesin hükmü) külle delâlet eder. Nekre cemʿ ise, umûmu istigrâk (tam kuşatma) şart koşmayanlara göre âm sayılır. İstigrâkı şart koşanlara göre ise arada bir vasıta vardır. Ancak sayı bildiren lafızlara gelince, âm onlara delâlet etmez. Çünkü sayıya delâlet eden lafız, belirli ve özel (hâss) bir lafızdır; âm ile hâss arasında, doğrudan bir vasıta bulunmaz.

(Bilakis) yani şu kastedilir: Âmm lafız yalnızca **"zât ve sıfata",** yani cinsin zâtına, onunla birlikte gelen umûm sıfatına delâlet eder. Bu, mütlak lafızdan farklıdır. Çünkü mütlak lafız sadece zâta delâlet eder, sıfatlara ve umûma delâlet etmez. Bu, "mütlak lafız ferde hakikatle delâlet eder" diyenlere göredir. Her ne kadar doğru olan, mütlakın "âm" değil "mutlak" olması ise de, yine de müsenna (iki) ihtimalini taşımaz. Çünkü lafzın hakikatte veya hükmen ferdiyetini gözetmek zorunludur. Daha önce geçtiği gibi.

(Ve bunun benzeri) yani burada sözü edilen hükmî cinsin benzeri, **vazʿî cinstir**. Bu, marife veya nekre olarak zikredildiğinde aynı hükme tâbidir. Meselâ bir kimse, "Denizin ve nehirlerin suyunu içmeyeceğim" veya "Su içmeyeceğim" ya da "Bir su içmeyeceğim" diye yemin etse, hüküm şöyledir: **En azıyla yemin bozulur.** Yani onlardan bir damla su içse bile yemini bozulmuş olur; ister denizden, ister nehirden.

Fakat kişinin **hepsine niyet etmesi de mümkündür**; yani bütün deniz ve nehir sularını kastetse, bu niyetine itibar edilir. Çünkü bu durumda hakikati kastetmiştir. Ancak sonuç şudur ki, yemini hiçbir zaman bozulmaz; çünkü tamamını içmesi imkânsızdır.

(Dûne'r-raṭl) yani kişi, "O sulardan bir rıtıl (ölçü) içmeyi" yahut buna benzer, ferd ile kül arasındaki orta bir miktarı kastetmeye niyet edemez. Çünkü lafız buna işaret etmez, onu ihtimal de etmez. Dolayısıyla niyet, lafzın ihtimal etmediği bir mânada geçerli olmaz.

(Ve denilmiştir ki: "müttehem olan reddedilir"); yani kişi, bütünü kastettiğini söylediğinde, bu onun lehine bir hafifletme sayılıyorsa, kazâen (mahkeme hükmünde) niyeti kabul edilmez, fakat dînen geçerli olabilir.

Bu, "bütünün mecâz olduğu" görüşünde olanlar için açık bir neticedir; çünkü onların mezhebine göre, bütüne hamletmek zaten hakikate aykırıdır. Fakat "bütün hakikattir" diyenlere göre de, bütünü kastetme, fiilen imkânsız olduğundan, terkedilmiş bir hakikat sayılır. Böylece bu da mecâz hükmünde olup zâhirin hilâfına düşer. Nitekim denilmiştir: **"Hakikati mehcur olan şey, mecâz gibidir."**

Süleymânî'nin şerhinde de şöyle kaydedilmiştir: Bu ihtilaf, meşâyihin "cins hakikatte bire delâlet eder" mi, yoksa "tamamına delâlet eder" mi, meselesine dayanmaktadır.

Ayrıca, bu tartışma, marife ve nekre lafızların **"şart-ı maʿnevî"** bağlamında farklılıklarını netleştirmek ve taʿrîfin bütün vecihlerini tamamıyla ortaya koymak içindir.

Eğer kişi, **"Evleneceğim kadın"** veya **"Eve girecek kadın boş olsun"** derse, bu durumda boşama hükmü zikredilen fiile (evlenme veya eve girme fiiline) bağlanmış olur. Dolayısıyla bu fiili gerçekleştiren kadın, o anda kocanın mülkiyetinde bulunmak şartıyla, boş olur. Çünkü zikredilen fiil, boşamanın mevzuunu **belirleyici unsur (muʿarrif)** konumundadır. Hüküm de ona bağlı bulunduğundan, fiil burada şart anlamı kazanır.

Bu noktada, nahivcilerin şu kaidesi hatırlatılmıştır: Her mübteda, eğer bir fiil veya zarfla bağlantılı ise yahut fiil/zarfla sıfatlanmış bir nekre ile geliyorsa, yahut da böyle bir moşûl ile sıfatlanmışsa, içinde şart mânası bulunur. Fakat burada şart mânası hakikî bir şart olmadığı için, cümlenin haberinde fâ harfi (cevap fâsı) yer almaz. Çünkü fâ, ancak haber cümle olduğunda girer; burada haber ise müfredtir.

Ancak bir kimse, şart mânasını engelleyen bir unsur zikrederse durum değişir. Mesela, daha kuvvetli bir tarif getirerek lafzı tamamen belirgin hâle getirirse, artık sıfata bağlı olarak şart mânası düşünülemez. Şöyle desin: **"Falanca, filancanın kızı boş olsun"** yahut **"Şu kadın –ki onunla evleneceğim veya eve girecek– boş olsun."** Burada işaret (işmâr) yahut nesebe (isimlendirme) dayalı taʿrîf, sıfata dayalı taʿrîften daha kuvvetlidir. Dolayısıyla bunlar zikredildiğinde, artık hükmün sıfata bağlı olmasına gerek kalmaz. Çünkü zât, zaten bizzat bilinmektedir; hükmün o sıfata dayanmasına ihtiyaç yoktur.

Buna benzer bir misal fıkıhta da vardır: Eğer İmam, "Şu zânîyi öldürün" dese, ama kişi aslında zânî değilse, yahut "Şu sâriqin elini kesin" dese, ama o hırsız değilse, hüküm yine işler. Çünkü işaret ve tayin, sıfatla yapılan tariften daha kuvvetli olduğundan, hükmün o sıfatla irtibatı kalmaz.

Eğer bir kimseye işaret edilip, "Şu kimse zânîdir, öldürün" veya "Şu kimse sâriqdir, elini kesin" denirse, gerçekte zânî veya sâriq olmasa bile hüküm tatbik edilir. Çünkü burada esas, işaretle yapılan taʿrîftir; sıfat ise tâbidir. Fakat, "Zânîyi öldürün" veya "Sâriqin elini kesin" denildiğinde, artık yalnızca gerçekten zânî veya sâriq olanlara hüküm tatbik edilir; başkasına uygulanmaz. Bu açıklama Süleymânî'nin şerhinde zikredilmiştir.

Dolayısıyla hüküm, mülk içinde (fî'l-milk) **tenfîz edilmiş** olur. Yani, gerek evlenme gerekse eve girme durumlarında kadın, eğer nikâhlı ise talâk düşer; çünkü hükme elverişli bir mahal vardır. Ama yabancı bir kadın söz konusu olursa, mülk bulunmadığından, boşama geçersiz olur.

Bizim, "Bu, taʿrîfin gâyesi için sıfata dayanmadadır" dememizin sebebi şudur: Yazar bu bâbı, marife ile nekre arasındaki farkı göstermek üzere kurmuştur. Eğer sıfatın dikkate alınması, sadece taʿrîf maksadı için değil de başka bir sebebe dayalı olsaydı –mesela sıfatın yemine sevk eden unsur olması gibi– o zaman hüküm sıfata bağlı olurdu.

Buna örnek: Bir kimse, "Şu yaş hurmadan yemeyeceğim" diye yemin etse, sonra o hurma kuru hurmaya (temre) dönüşse ve onu yese, yemini bozulmaz. Çünkü yemin sırasında taʿrîf, yaş hurmaya bağlıydı; sonradan başka vasfa dönüşmesi hükmü değiştirmez. Aynı şekilde, "Şu kadın –ki senin evine girecek– boş olsun" derse, sıfat yemin sebebidir.

Yahut sıfat, açık şart ifadesiyle zikredilmişse, bu durumda marifede de hüküm bağlanır. Nitekim Hasrî şöyle demiştir: Eğer adam, "Falanca bint-i fülân" yahut "Şu kadın, eğer eve girerse boş olsun" veya "Eğer şu uzun boylu kadın eve girerse boş olsun" dese, halbuki o kadın kısa olsa bile, yine de hüküm yalnızca girişle gerçekleşir. Çünkü açıkça "in" (şart edatı) zikredilmiştir. Böylece, yukarıdaki delile karşı bu misallerle itiraz edilmez.

Sonra müellif, taʿrîf yollarının bu fasıl içinde tam olarak açıklandığına işaret etmiştir. Şöyle demiştir: Muhammed (Allah ona rahmet etsin), burada taʿrîfin şu yollarla olduğunu beyan etmiştir:

- İzâfetle: Meselâ, "Benî Âdem" veya "Benî Temîm".
- Elif-lâmla: Yalnız "el-" ile marifelik, meselâ "er-ricâl", "el-fukarâʾ".
- İşaretle: "Hâzihi" (şu kadın), "hâzâ" (şu adam).
- Neseble: Meselâ, "Falanca bint-i fülân." Hasîrî, "Buradaki maksat, eğer dedesi zikredilirse, nesebin sınırları tamamlanır" demiştir. Fakat aslında burada amaç, "nesep ile de taʿrîf olur" demektir, nesebin tarifini yapmak değildir.
- Sıfatla: Yani gaip olanın sıfatı zikredilerek. İşte şu an içinde bulunduğumuz mesele de böyledir.

Allah en doğrusunu bilir.

KAYNAKLAR

1. Ebû İbrâhîm İsḥâḳ b. İbrâhîm b. el-Ḥüseyn el-Fârâbî, Muʿcemü Dîvâni'l-Edeb, Kahire: Müessesetü Dâri'ş-Şaʿb, 1424/2003.

2. Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. ʿAlî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, el-Müheẕẕeb fî Fıḳhi'l-İmâm eş-Şâfiʿî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ty.

3. Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâṭıbî, el-Meḳāṣıdü'ş-Şâfiye fî Şerḥi'l-Ḫulâṣati'l-Kâfiye, Mekke: Maʿhedü'l-Buḥûṯi'l-ʿİlmiyye, Câmiʿatü Ümmi'l-Ḳurâ, 1. Baskı, 1428/2007.

4. Ebû Muḥammad ʿAbdillâh b. ʿAbdürraḥmân ed-Dârimî, Müsnedü'l-İmâm ed-Dârimî, 1. Baskı, 1436/2015.

5. Ebû Muḥammed Bedrüd-dîn Maḥmûd b. el-Ḥanefî el-ʿAynî, Nühbü'l-Efkâr fî Tenḳīḥi Mebânî'l-Aḫbâr fî Şerḥi Meʿânī'l-Âṯâr, Ḳaṭar: Vezâretü'l-Evḳāf ve'ş-Şüʾûni'l-İslâmiyye, 1. Baskı, 1429/2008.

6. Ebû Muḥammed Cemâlüddîn ʿAlî b. Ebî Yaḥyâ el-Enṣârî, el-Lübâb fî el-Cemʿ beyne's-Sünne ve'l-Kitâb, Sûriye: Dâru'l-Ḳalem, 2. Baskı, 1414/1994.

7. Ebû Muḥammed Cemâlüddîn ʿAbdillâh b. Yûsuf b. Muḥammed ez-Zeylaʿî, Nasbü'r-Râye li-Eḥâdîṯi'l-Hidâye maʿa Hâşiyetihî Buġyetü'l-Elmaʿî fî Taḫrîci'z-Zeylaʿî, Beyrut: Müessesetü'r- Riyân, 1. Baskı, 1418/1997.

8. Ebû Muḥammed Ġânim b. Muḥammed el-Bağdâdî el-Ḥanefî, Mecmaʿu'ḍ-Ḍamânât, ty.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.

9. Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ el-Ḥanefî Bedrüd-dîn el-ʿAynî, Meġānî'l-Aḫyâr fî Şerḥi Esâmî Ricâli Meʿânî'l-Âṯâr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1427/2006.

10. Ebû Naṣr Aḥmed b. Ebî'l-Müeyyed el-Maḥmûdî en-Nesefî, Naẓmü'l-Câmiʿi'l-Kebîr, Yazma, Mektebetü Köprülü.

11. Ebû Saʿîd Ṣalâḥuddîn Ḫalîl b. Keykelde b. ʿAbdillâh ed-Dımaşḳī el-ʿAlâʾî, el-Fuṣûlü'l-Müfîde fi'l-Vâvi'l-Mezîde, ʿAmmân: Dâru'l-Beşîr, 1. Baskı, 1410/1990.

12. Ebû ʿAbdillâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî, Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, Kahire: Dâru'l-Ḥadîṯ, 1. Baskı, 1416/1995.

13. Ebû ʿAbdillâh el-Ḥâkim Muḥammed b. ʿAbdillâh b. Muḥammed en-Nîsâbûrî, el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1411/1990.

14. Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. Aḥmed el-Maʿrûf bi-Baṭṭâl, en-Naẓmü'l-Müstaʿẕeb fî Tefsîri Ġarîbi Elfâẓi'l-Müheẕẕeb, Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1991.

15. Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen b. Ferḳad eş-Şeybânî, el-Kesb, Dımaşḳ: 1. Baskı, 1400.

16. Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Ḳāymaz eẕ-Ẕehebî, el-Mûḳıẓa fî ʿİlmi Muṣṭalaḥi'l-Ḥadîṯ, Ḥaleb: Mektebetü'l-Maṭbûʿâti'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1412.

17. Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî'l-Feṯḥ b. Ebî'l-Faḍl el-Baʿlî, el-Muṭṭaliʿ ʿalâ Elfâẓi'l-Muḳniʿ, ty.: Mektebetü's-Sevâdî, 1. Baskı, 1423/2003.

18. Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Muḥammed el-Maʿrûf bi'l-Ḥaṭṭâb er-Ruʿaynî, Mevâhibü'l-Celîl fî Şerḥi Muḫtaṣarı Ḫalîl, ty.: Dâru'l-Fikr, 3. Baskı, 1412/1992.

19. Ebû ʿAbdillâh Zeynüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr el-Ḥanefî er-Râzî, Muḫtâru'ṣ-Ṣıḥâḥ, Beyrut - Ṣaydâ: el-Mektebetü'l-ʿAṣriyye, ed-Dâru'n-Nümûẕeciyye, 5. Baskı, 1999.

20. Ebû ʿAlî el-Ḳâlî İsmâʿîl b. el-Ḳāsım, el-Maḳṣûr ve'l-Memdûd (Thk.: Dr. Aḥmed ʿAbdülmecîd Hereydî), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Baskı, 1419/1999.

21. Ebû Bekr ʿAbdürrezzâḳ b. Hemmâm b. Nâfiʿ el-Ḥimyerî, el-Muṣannef, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1403.

22. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ʿAbdillâh b. Muḥammed, Muṣannefü İbn Ebî Şeybe, er-Riyâḍ: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı, 1409.

23. Ebû Bekr b. Muḥammed b. ʿAbdilmüʾmin el-Maʿrûf bi- Taḳıyyüddîn el-Ḥuṣnî, el-Ḳavâʿid, er-Riyâḍ: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı, 1418/1997.

24. Ebû Bekr Muḥammed eṣ-Ṣadafî el-İşbîlî el-Maʿrûf bi-İbni'ṣ-Ṣâbûnî, Maʿrifetü'l-Farḳ beyne'ḍ-Ḍâd ve'ẓ-Ẓâʾ, Dımaşḳ: Dâru Nînve li'd-Dirâsât, 1. Baskı, 1426/2005.

25. Ebû Bekr Aḥmed b. ʿAlî er-Râzî el-Ceṣṣâṣ, el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl, ty.: Vezâretü'l-Evḳāfi'l-Kuveytiyye, 2. Baskı, 1414/1994.

26. Ebü'l-ʿAbbâs Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAlî el-Feyyûmî s̱ümme el-Hamevî, el-Miṣbâḥu'l-Münîr fî Ġarîbi'ş-Şerḥi'l-Kebîr, Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿİlmiyye, ty.

27. Ebü'l-ʿAbbâs Aḥmed b. Muḥammed Mekkî Şihâbüddîn el-Ḥüseynî el-Hamevî, Ġamzü ʿUyûni'l-Baṣâʾir fî Şerḥi'l-Eşbâh ve'n-Neẓâʾir, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1405/1985.

28. Ebü'l-ʿAbbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. İdrîs b. ʿAbdürraḥmân el-Ḳarâfî, el-Furûḳ (Envârü'l-Burûḳ fî Envâʾi'l-Furûḳ), ty.: ʿÂlemü'l-Kütüb, ty.

29. Ebü'l-ʿAbbâs Taḳıyyüddîn Aḥmed b. ʿAbdilḥalîm İbn Teymiyye, el-Fetâvâ el-Kübrâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1408/1987.

30. Ebü'l-ʿAvn Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Sâlim es-Sefârînî, Levâmiʿu'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevâṭiʿu'l-Esrâri'l-Es̱eriyye li-Şerḥi'd-Dürreti'l-Muḍiyye fî ʿAḳdi'l-Fırḳati'l-Merḍiyye, Dımaşḳ: Müessesetü'l-Ḫâfiḳayn, 2. Baskı, 1402/1982.

31. Ebü'l-Baḳāʾ Eyyûb b. Mûsâ el-Ḥüseynî el-Kefevî, el-Külliyyât Muʿcem fi'l-Muṣṭalaḥât ve'l-Furûḳi'l-Luġaviyye, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.

32. Ebü'l-Faḍl Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥacer, Muvâfaḳatü'l-Ḫaberi'l-Ḫaber fî Taḫrîci Eḥâdîs̱i'l-Muḫtaṣar, er-Riyâḍ: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Baskı, 1414/1993.

33. Ebü'l-Faḍl Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Nüzhetü'l-Elbâb fi'l-Elḳāb, er-Riyâḍ: 1. Baskı, 1409/1989.

34. Ebü'l-Faḍl Aḥmed b. ʿAlî b. Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Fetḥu'l-Bârî Şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buhârî, Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, bs̱.

35. Ebü'l-Faḍl Cemâlüddîn Muḥammed b. Mekrem b. ʿAlî b. Manẓûr el-Enṣârî, Lisânü'l-ʿArab, Beyrut: Dâru Ṣâdir, 3. Baskı, 1414.

36. Ebü'l-Faḍl Kemâlüddîn ʿAbdürrezzâḳ b. Aḥmed el-Maʿrûf bi-İbni'l-Fuvatî, Mecmaʿu'l-Âdâb fî Muʿcemi'l-Elḳāb, ty.: Müessesetü'ṭ-Ṭıbâʿa, Vezâretü's̱-S̱eḳāfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1416.

37. Ebü'l-Fetḥ Burhânüddîn Nâṣır b. ʿAbdisseyyid Ebî'l-Mekârim b. ʿAlî el-Hârizmî, el-Muġrib, ty.: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, ty.

38. Ebü'l-Fetḥ Muḥammed b. ʿAbdilkerîm b. Ebî Bekr Aḥmed eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Niḥal, ty.: Müessesetü'l-Ḥalebî, ty.

39. Ebü'l-Fetḥ ʿOsmân b. Cinnî el-Mavṣılî, el-Lumaʿ fi'l-ʿArabiyye, el-Kuveyt: Dâru'l-Kütübi's-Seḳāfiyye, ty.

40. Ebü'l-Fidâʾ İsmâʿîl b. Muḥammed el-ʿAclûnî, Keşfü'l-Ḫafâʾ ve Müzîlü'l-İlbâs, ty.: el-Mektebetü'l-ʿAṣriyye, 1. Baskı, 1420/2000.

41. Ebü'l-Fidâʾ İsmâʿîl b. ʿÖmer b. Keşîr ed-Dımaşḳī, Müsnedü Emîri'l-Müʾminîn Ebî Ḥafṣ ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb raḍıyallâhu ʿanh ve Aḳvâlühû ʿalâ Ebvâbi'l-ʿİlm, el-Manṣûra: Dâru'l-Vefâʾ, 1. Baskı, 1411/1991.

42. Ebü'l-Ḥasen ʿAlî b. el-Ḥasen el-Hüneʾî el-Ezdî el-Melḳab bi-Kirâʿi'n-Neml, el-Münteḫab min Ġarîbi Kelâmi'l-ʿArab, Mekke: Câmiʿatü Ümmi'l-Ḳurâ, 1. Baskı, 1409/1989.

43. Ebü'l-Ḥasen ʿAlî b. el-Ḥesen el-Hüneʾî el-Ezdî el-Melḳab bi-Kirâʿi'n-Neml, el-Müncced fi'l-Luġa, Kahire: ʿÂlemü'l-Kütüb, 2. Baskı, 1988.

44. Ebü'l-Ḥasen ʿAlî b. el-Ḥüseyn b. Muḥammed es-Suġdî, en-Netef fi'l-Fetâvâ, ʿAmmân: Dâru'l-Furḳān, 2. Baskı, 1404/1984.

45. Ebü'l-Ḥasen Burhânüddîn ʿAlî b. Ebî Bekr el-Merġīnânî, el-Hidâye fî Şerḥi Bidâyeti'l-Mübtedî, Beyrut: Dâru İḥyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, ty.

46. Ebü'l-Ḥasen Nûrüddîn ʿAlî b. Ebî Bekr el-Heysemî, el-Müntekā, el-Medînetü'l-Münevvere: Merkez Ḫidmeti's-Sünne ve's-Sîreti'n-Nebeviyye, 1. Baskı, 1413/1992.

47. Ebü'l-Ḥasen Nûrüddîn ʿAlî b. (Sulṭân) Muḥammed el-Mülle el-Herevî, Meraḳātü'l-Mefâtîḥ Şerḥu Meşârıḳi'l-Meṣâbîḥ, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1422/2002.

48. Ebü'l-Ḥasenât Muḥammed ʿAbdülḥay b. Muḥammed ʿAbdilḥalîm el-Leknevî, en-Nâfiʿu'l-Kebîr Şerḥu'l-Câmiʿi'l-Kebîr, Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1. Baskı, 1406.

49. Ebü'l-Ḥasenât Muḥammed ʿAbdülḥay el-Leknevî, el-Fevâʾidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Ḥanefiyye, ty.: Dâru's-Saʿâde bi-Civâri Muḥâfaẓati Mıṣr, li-Sâḥibihâ Muḥammed İsmâʿîl, 1. Baskı, 1324.

50. Ebü'l-Ḥasenât Muḥammed ʿAbdülḥay el-Leknevî, el-Fevâʾidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Ḥanefiyye, ty.: Maṭbaʿatü Dâri's-Saʿâde bi-Civâri Muḥâfaẓati Mıṣr, 1. Baskı, 1324.

51. Ebü'l-Ḥüseyn Aḥmed b. Fâris b. Zekeriyyâʾ el-Ḳazvînî, el-Fuḳahâʾ, Beyrut: eş-Şeriketü'l-Mütteḥide, 1. Baskı, 1403/1983.

52. Ebü'l-Ḥüseyn Aḥmed b. Fâris b. Zekeriyyâʾ el-Ḳazvînî, Mücemelü'l-Luġa li-İbn Fâris, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, 1406/1986.

53. Ebü'l-Ḳāsım ʿAbdürraḥmân b. ʿAbdillâh b. Aḥmed es-Süheylî, Netâʾicü'l-Fiker fi'n-Naḥv li's-Süheylî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1992.

54. Ebü'l-Ḳāsım ʿAlî b. Caʿfer b. ʿAlî es-Saʿdî, Kitâbü'l-Efʿâl, ty.: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1. Baskı, 1403/1983.

55. Ebü'l-Ḳāsım el-Ḥüseyn b. Muḥammed el-Maʿrûf bi'r-Râġıb, el-Müfredât fî Ġarîbi'l-Ḳurʾân, Dımaşḳ: Dâru'l-Ḳalem, ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1. Baskı, 1412.

56. Ebü'l-Ḳāsım Maḥmûd b. ʿAmr b. Aḥmed ez-Zemaḫşerî, el-Keşşâf ʿan Ḥaḳāʾiḳı Ġavâmiḍi't-Tenzîl, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 3. Baskı, 1407.

57. Ebü'l-Maḥâmid Cemâlüddîn Maḥmûd b. Aḥmed el-Buhârî, Muḫtaṣar Şerḥi'l-Câmiʿi'l-Kebîr el-Vecîz li'l-Ḥuṣayrî, Yazma, Mektebetü Feyżullâh Efendî, Millî Kütüphane, İstanbul.

58. Ebü'l-Maḥâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tagrî Berdî b. ʿAbdillâh eẕ-Ẓâhirî, el-Menhelü'ṣ-Ṣâfî ve'l-Müstevfâ baʿde'l-Vâfî, ty.: el-Heyʾetü'l-Mıṣriyyetü'l-ʿÂmme li'l-Kitâb, ty.

59. Ebü'l-Meʿâlî Burhânüddîn Maḥmûd b. Aḥmed b. Mâze, el-Muḥîṭu'l-Burhânî fi'l-Fiḳhi'n-Nuʿmânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1424/2004.

60. Ebü'l-Meʿâlî Rük-nüddîn ʿAbdülmelik b. ʿAbdillâh el-Cüveynî, Nihâyetü'l-Maṭlab fî Dirâyeti'l-Meẕheb, ty.: Dâru'l-Minhâc, 1. Baskı, 1428/2007.

61. Ebü'l-Muẓaffer Cemâlü'l-İslâm Esʿad b. Muḥammed b. el-Ḥüseyn, el-Furûḳ, ty.: Vezâretü'l-Evḳāfi'l-Kuveytiyye, 1. Baskı, 1402/1982.

62. Ebü'l-Muẓaffer Manṣûr b. Muḥammed b. ʿAbdilcebbâr, Ḳavâṭiʿu'l-Edille fi'l-Uṣûl, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1418/1999.

63. Ebü'l-Muẓaffer Cemâlü'l-İslâm Esʿad b. Muḥammed b. el-Ḥüseyn el-Kerâbîsî, el-Furûḳ, ty.: Vezâretü'l-Evḳâfi'l-Kuveytiyye, 1. Baskı, 1402/1982.

64. Ebü's-Seʿâdât Mecdüddîn el-Mubārek b. Muḥammed eş-Şeybânî, en-Nihâye fî Ġarîbi'l-Ḥadîṯ ve'l-Eṯer, Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿİlmiyye, 1399/1979.

65. Ebû ʿAbdillâh Kemâlüddîn Muḥammed b. Muhammed el-Bâbertî, el-ʿİnâye Şerḥu'l-Hidâye, ty.: Dâru'l-Fikr, ty.

66. Ebû ʿAbdürraḥmân el-Ḫalîl b. Aḥmed b. ʿAmr b. Temîm el-Ferâhîdî, Kitâbü'l-ʿAyn, ty.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.

67. Ebû ʿAlî el-Hasen b. Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde fî Maḥâsini'ş-Şiʿr ve Âdâbih, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 5. Baskı, 1401/1981.

68. Ebû ʿUbeyd Aḥmed b. Muhammed el-Herevî, el-Ġarîbeyn fi'l-Ḳurʾân ve'l-Ḥadîṯ, Suudi Arabistan: Mektebetü Neẓâr Muṣṭafâ el-Bâz, 1. Baskı, 1419/1999.

69. Ebû ʿUbeyd el-Ḳāsım b. Sellâm b. ʿAbdillâh el-Herevî, el-Ġarîb el-Muṣannef, el-Medînetü'l-Münevvere: Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, 1. Baskı, 1414.

70. Ebû Ḥafṣ Sirâcüddîn ʿÖmer b. İsḥâḳ b. Aḥmed el-Hindî, el-Ġurre el-Münîfe fî Taḥḳīḳı Baʿżı Mesâʾili'l-İmâm Ebî Ḥanîfe, ty.: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekāfiyye, 1. Baskı, 1406/1986.

71. Ebû Ḥafṣ Sirâcüddîn ʿÖmer b. ʿAlî, el-Lübâb fî ʿUlûmi'l-Kitâb, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1419/1998.

72. Ebû Ḥâmid ʿİzzüddîn ʿAbdülḥamîd b. Hibeṭillâh, el-Felekü'd-Dâʾir ʿalâ'l-Meṯeli's-Sâʾir, Kahire: Dâru Nahḍati Mışr, ty.

73. Ebû Ḥanîfe en-Nuʿmân b. Ṯâbit, el-Fiḳhü'l-Ekber, el-İmârâtü'l-ʿArabiyye: Mektebetü'l-Furḳān, 1. Baskı, 1419/1999.

74. Ebû Manṣûr ʿAbdülmelik b. Muḥammed b. İsmâʿîl, Fiḳhü'l-Luġa ve Sırru'l-ʿArabiyye, ty.: İḥyâʾü't-Türâṯi'l-ʿArabî, 1. Baskı.

75. Ebû Muḥammad ʿAlî b. Aḥmed b. Saʿîd İbn Ḥazm, el-Fiṣal fi'l-Milel ve'l-Ehvâʾ ve'n-Niḥal, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ty.

76. Ebû Muḥammed Ṭayyib b. ʿAbdillâh b. Aḥmed Bâmeḥreme, Ḳilâdetü'n-Naḥr fî Vefeyâti Aʿyâni'd-Dehr, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Baskı, 1428/2008.

77. Ebû Yaʿḳūb Yûsuf b. Ebî Bekr, Miftâḥu'l-ʿUlûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2. Baskı, 1407/1987.

78. Ebû Zekeriyyâ Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref, el-Mecmûʿ Şerḥu'l-Müheẕẕeb, ty.: Dâru'l-Fikr, ty.

79. Fâḍıl Ṣâliḥ, Meʿânî'n-Naḥv, el-Ürdün: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1420/2000.

80. Ḥâfız b. Aḥmed b. ʿAlî, Meʿâricü'l-Ḳabûl bi-Şerḥi Süllemi'l-Vuṣûl ilâ ʿİlmi'l-Uṣûl, ed-Demmâm: Dâru İbni'l-Ḳayyim, 1. Baskı, 1990.

81. Ḥasen b. ʿAmmâr b. ʿAlî, Meraḳı'l-Felâḥ Şerḥu Metni Nûri'l-İḍâḥ, ty.: el-Mektebetü'l-ʿAṣriyye, 1. Baskı, 1425/2005.

82. ʿAbdülġanî b. Ṭâlib b. Ḥamâde, el-Lübâb fî Şerḥi'l-Kitâb, Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿİlmiyye, ty.

83. ʿAbdürraḥmân b. Muḥammed b. Süleymân (Şeyḫî Zâde), Mecmaʿu'l-Enhur fî Şerḥi Mülteḳa'l-Ebḥur, ty.: Dâru İḥyâʾi't-Türâṯi'l-ʿArabî, ty.

84. ʿAlâʾüddîn ʿAbdülʿazîz b. Aḥmed b. Muḥammed, Keşfü'l-Esrâr Şerḥu Uṣûli'l-Bezdevî, ty.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.

85. ʿAlî b. Muḥammed b. ʿAlî ez-Zeyn eş-Şerîf, Kitâbü't-Taʿrîfât, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1403/1983.

86. Bedrüd-dîn Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ, Meġānî'l-Aḫyâr fî Şerḥi Esâmî Ricâli Meʿânī'l-Âṯâr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1427/2006.

87. Bedrüd-dîn Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ, el-Meḳāṣıdü'n-Naḥviyye fî Şerḥi Şevâhidi Şürûḥi'l-Elfiyye, Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Baskı, 1431.

88. Bedrüd-dîn Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ, Minḥatü's-Sülûk fî Şerḥi Tuḥfeti'l-Mülûk, Ḳaṭar: Vezâretü'l-Evḳāf ve'ş-Şüʾûni'l-İslâmiyye, 1. Baskı, 1428/2007.

89. Bedrüd-dîn Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ, Nühbü'l-Efkâr fî Tenḳīḥi Mebânî'l-Aḫbâr fî Şerḥi Meʿânî'l-Âṯâr, Ḳaṭar: Vezâretü'l-Evḳāf ve'ş-Şüʾûni'l-İslâmiyye, 1. Baskı, 1429/2008.

90. Celâlüddîn ʿAbdürraḥmân b. Ebî Bekr, Ḳūtü'l-Muġteẕî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmiẕî, Mekke: Doktora Tezi - Câmiʿatü Ümmi'l-Ḳurâ, 1424.

91. Celâlüddîn ʿAbdürraḥmân b. Ebî Bekr, Muʿcemü Meḳālîdi'l-ʿUlûm fi'l-Ḥudûd ve'r-Rusûm, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1. Baskı, 1424/2004.

92. Cemâlüddîn Aḥmed b. Muḥammed b. Saʿîd, Kitâb Uṣûli'd-Dîn, Beyrut: Dâru'l-Beşâʾiri'l-İslâmiyye, 1. Baskı, 1419/1998.

93. Cemâlüddîn Muḥammed Ṭâhir eṣ-Ṣıddîḳī, Mecmaʿu Biḥâri'l-Envâr fî Ġarâʾibi't-Tenzîl ve Leṭâʾifi'l-Aḫbâr, ty.: Maṭbaʿatü Meclis Dâireti'l-Maʿârifi'l-ʿOṯmâniyye, 3. Baskı, 1387/1967.

94. Ebü'l-Berekât ʿAbdillâh b. Aḥmed b. Maḥmûd, Kenzü'd-Deḳāʾiḳ, Beyrut: Dâru'l-Beşâʾiri'l-İslâmiyye, Dâru's-Sirâc, 1. Baskı, 1432/2011.

95. Ebü'l-Ferec Muḥammed b. İsḥâḳ, el-Fihrist, Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 2. Baskı, 1417/1997.

96. Ebü'l-Ḥasen ʿAlî b. İsmâʿîl b. Sîde, el-Muḥkem ve'l-Muḥîṭu'l-Aʿẓam, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 2000.

97. Ebü'l-Ḥasen ʿAlî b. İsmâʿîl b. Sîde, el-Muḫaṣṣaṣ, Beyrut: İḥyâʾü't-Türâṯi'l-ʿArabî, 1417/1996.

98. Ebü'l-Ḥüseyn Aḥmed b. Fâris b. Zekeriyyâʾ, Mücemelü'l-Luġa li-İbn Fâris, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, 1406/1986.

99. el-Ḥüseyn b. ʿAlî Ḥüsâmüddîn, el-Kâfî Şerḥu'l-Bezdevî, ty.: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı, 1422/2001.

100. Ebû ʿAbdillâh Bedrüd-dîn Muḥammed b. ʿAbdillâh, el-Menṯûr fi'l-Ḳavâʿidi'l-Fiḳhiyye, ty.: Vezâretü'l-Evḳāfi'l-Kuveytiyye, 2. Baskı, 1405/1985.

101. Ebû ʿAbdillâh Bedrüd-dîn Muḥammed b. İbrâhîm, el-Menhelü'r-Revî fî Muḫtaṣarı ʿUlûmi'l-Ḥadîṯi'n-Nebevî, Dımaşḳ: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1406.

102. Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. ʿÖmer, Meʿâlimü Uṣûli'd-Dîn, Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, ty.

103. Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. ʿÖmer, Mefâtîḥu'l-Ġayb, Beyrut: Dâru İḥyâʾi't-Türâṯi'l-ʿArabî, 3. Baskı, 1420.

104. Ebü'l-Ḥasenât Muḥammed ʿAbdülḥay, el-Fevâʾidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Ḥanefiyye, ty.: Dâru's-Saʿâde bi-Civâri Muḥâfaẓati Mıṣr, 1. Baskı, 1324.

105. Ebü'l-Ḥasenât Muḥammed ʿAbdülḥay, el-Fevâʾidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Ḥanefiyye, ty.: Maṭbaʿatü Dâri's-Saʿâde bi-Civâri Muḥâfaẓati Mışr, 1. Baskı, 1324.

106. Kemâlüddîn Muḥammed b. ʿAbdilvâḥid, Fetḥu'l-Ḳadîr, ty.: Dâru'l-Fikr, ty.

107. Mecdüddîn Ebû Ṭâhir Muḥammed b. Yaʿḳūb, el-Ḳāmûsü'l-Muḥîṭ, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Baskı, 1426/2005.

108. Muḥammed b. ʿAlî, Mevsûʿatü Keşşâfi'ṣ-Ṭılâḥâti'l-Fünûn ve'l-ʿUlûm, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1. Baskı, 1996.

109. Muḥammed b. Ḥamza b. Muḥammed, Fuṣûlü'l-Bedâʾiʿ fî Uṣûli'ş-Şerâʾiʿ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1427/2006.

110. Muṣṭafâ b. ʿAbdillâh Kâtib Çelebi, Keşfü'ẓ-Ẓunûn ʿan Esâmî el-Kütüb ve'l-Fünûn, Bağdâd: Mektebetü'l-Müṯennâ, 1941.

111. Muẓhirüddîn el-Ḥüseyn b. Maḥmûd, el-Mefâtîḥ fî Şerḥi'l-Meṣâbîḥ, ty.: Dâru'n-Nevâdir, Vezâretü'l-Evḳāfi'l-Kuveytiyye, 1. Baskı, 1433/2012.

112. Niẓâmüddîn el-Ḥasen b. Muḥammed b. Ḥüseyn, Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân ve Regâʾibü'l-Furḳān, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1416.

113. Ṣafiyyüddîn Muḥammed b. ʿAbdürrahîm, Nihâyetü'l-Vüṣûl fî Dirâyeti'l-Uṣûl, Mekke: Doktora Tezi, el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1. Baskı, 1416/1996.

114. Ṣalâḥuddîn Ḫalîl b. Eybik, el-Vâfî bi'l-Vefeyât, Beyrut: Dâru İḥyâʾi't-Türâṯ, bṯ., 1420/2000.

115. Şemsüddîn Aḥmed b. İdrîs, el-Manẓûm fi'l-Ḫuṣûṣ ve'l-ʿUmûm, Mışır: 1. Baskı, 1420/1999.

116. Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed, Muġni'l-Muḥtâc ilâ Maʿrifeti Meʿânî Elfâẓi'l-Minhâc, ty.: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1415/1994.

117. Şemsü'l-Eʾimme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl, el-Mebsûṭ, Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, bṯ., 1414/1993.

118. Zeynüddîn ʿAbdürraḥmân b. Aḥmed b. Receb, Fetḥu'l-Bârî Şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buhârî, el-Medînetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-Ġurebâʾi'l-Eṯeriyye, 1. Baskı, 1417/1996.

ÖZET

Bu çalışma, Osmanlı ilim geleneğinin öncü simalarından Şemseddin Molla Fenârî'ye nispet edilen *Şerhu Telḫîṣi'l-Câmiʿi'l-Kebîr* adlı şerh eserinin tahkik ve değerlendirmesini konu edinmektedir. Molla Fenârî, fıkıh, usûl, mantık ve kelâm gibi farklı alanlarda derin birikimiyle temâyüz etmiş, klasik metinlere yazdığı şerhlerle hem Osmanlı ilim zihniyetine hem de Hanefî fıkıh geleneğine önemli katkılar sunmuştur. Bu tez kapsamında, İmam Muhammed eş-Şeybânî'ye ait *el-Câmi'u'l-Kebîr*'in Hılâtî tarafından yapılan muhtasarı üzerine Molla Fenârî'nin kaleme aldığı şerh, dört farklı yazma nüshaya dayanarak ilmî usullere göre tahkik edilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde, Fenârî'nin ilmî şahsiyeti, yaşadığı dönem ve Osmanlı ilim dünyasındaki yeri incelenmiştir. İkinci bölümde eserin yazma nüshaları tanıtılmış ve karşılaştırmalı tahlilleri yapılmıştır. Üçüncü bölümde ise şerhin metodu analiz edilmiş; müellifin meseleleri ele alış tarzı, delil kullanımı, fıkhî tartışmalara yaklaşımı ve istidlal biçimi ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir. Nihayetinde tahkik edilen metin, dipnotlandırılmış ve ilmî yöntemlere uygun biçimde neşre hazırlanmıştır. Bu tez, Molla Fenârî'nin Hanefî fıkıh geleneğine katkılarını görünür kılmakla kalmayıp Osmanlı dönemi ilmî birikiminin kaynaklarını gün yüzüne çıkarmayı da hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hanefî fıkhı, şerh geleneği, İmam Muhammed eş-Şeybânî, Molla Fenârî, el-Câmi'u'l-Kebîr.

ABSTRACT

This study focuses on the critical edition and evaluation of *Sharḥ Talkhīṣ al-Jāmiʿ al-Kabīr*, a commentary attributed to Shams al-Dīn Mollā Fanārī—one of the pioneering figures of the Ottoman scholarly tradition. Renowned for his profound expertise in jurisprudence, legal theory, logic, and theology, Mollā Fanārī significantly contributed to the Ottoman intellectual heritage and the Ḥanafī legal school through his extensive commentaries on classical texts. In this thesis, his commentary on *al-Jāmiʿ al-Kabīr* by Imām Muḥammad al-Shaybānī is critically edited based on four distinct manuscript copies using rigorous scholarly methods. The first chapter of the study examines Mollā Fanārī's intellectual profile, the context of his era, and his role within the Ottoman madrasa system. The second chapter introduces and analyzes the manuscript copies in detail through comparative analysis. The third chapter explores the methodological approach of the commentary, assessing the author's treatment of legal issues, use of scriptural evidence, approach to jurisprudential debates, and reasoning techniques. Finally, the verified text is presented with scholarly annotations and prepared for publication in accordance with academic standards. This thesis aims not only to highlight Mollā Fanārī's contribution to the Ḥanafī legal tradition but also to bring to light one of the significant yet understudied texts of the Ottoman scholarly corpus.

Keywords: Ḥanafī jurisprudence, commentary tradition, Mollā Fanārī, al-Jāmiʿ al-Kabīr, Imām Muḥammad al-Shaybānī.