

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

**“el-UMNİYYE” ADLI ESERİ BAĞLAMINDA
KARÂFÎ’NİN NİYYETLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ
VE İBADETLERDE NİYYET**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Şamil DAĞCI

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi.....

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

“el-UMNİYYE” ADLI ESERİ BAĞLAMINDA
KARÂFÎ’NİN NİYYETLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ
VE İBADETLERDE NİYYET

Yüksek Lisans Tezi

Vohid MATKARİMOV

Ankara-2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

“el-UMNİYYE” ADLI ESERİ BAĞLAMINDA
KARÂFÎ’NİN NİYYETLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ
VE İBADETLERDE NİYYET

Yüksek Lisans Tezi

Vohid MATKARİMOV

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şamil DAĞCI

Ankara-2006

BİRİNCİ BÖLÜM

KARÂFÎ VE el-UMNİYYE ADLI ESERİ

GİRİŞ

İKİNCİ BÖLÜM

**eI-UMNİYYE Fİ İDRÂKİ’N- NİYYE BAĞLAMINDA
KARÂFÎ’NİN NİYYET ANLAYIŞI**

SONUÇ

BİBLİYOGRAFYA

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBADETLERDE NİYYET VE ÖNEMİ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ.....	VII
I. KONUNUN ÖNEMİ	VII
II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI.....	VIII
III. KONUNUN SUNULMASI.....	IX

BİRİNCİ BÖLÜM

KARÂFÎ VE el-UMNİYYE ADLI ESERİ

I. KARÂFÎ’NİN HAYATI VE FIKIH TARİHİNDEKİ YERİ	1
A. Karâfî’nin Hayatı.....	1
B. İlmî Kişiliği.....	2
1. Mezhebi.....	3
2. Mâlikî Mezhebi İçindeki Yeri.....	5
3. Mezhep Taassubu ve İftâ Ehliyeti İle İlgili Görüşü.....	7
4. Yönteminin Genel Çizgileri.....	9
a. Fıkhi Kaidelere Dayanma.....	9
b. Maslahata Önem Verme.....	10
c. Mezheplerin Yakınlaştırılması.....	12
d. Tutarlılık Endişesi.....	13
II. KARÂFÎ’NİN ESERLERİ.....	13
A. Fıkıh Usûlü İle İlgili Eserleri.....	13
B. Fıkıh İle İlgili Eserleri.....	15
C. Diğer İlimlere Dair Eserleri.....	17
D. Karâfî’nin el-Umniyye İsimli Eseri	18

İKİNCİ BÖLÜM
el-UMNİYYE Fİ İDRÂKİ’N- NİYYE BAĞLAMINDA
KARÂFİ’NİN NİYYET ANLAYIŞI

I. NİYYET KAVRAMI VE ANLAM YAKINLIĞI BULUNAN DİĞER KAVRAMLARLA İLİŞKİSİ.....	20
A. Niyyet Kavramı	20
B. Niyyet Kavramının Anlam Yakınlığı Olan Diğer Kavramlarla İlişkisi.....	22
1. Azmetmek.....	22
2. Himmet Etmek.....	23
3. Şehvet	23
4. Kastetmek.....	24
5. İhtiyar	24
6. Kaza ve Kader	25
7. İnayet.....	25
8. Meşiet.....	25
C. İradenin (Niyyet) Oluşumu Ve Eyleme Dönüşmesi.....	26
1. İslami Literatürde.....	26
a. Hadisü’n-nefs.....	27
b. Tabii ilgi.....	27
c. Hüküm.....	27
d. Niyyet.....	27
e. Amel.....	27
2. Psikologlara Göre.....	28
a. Gaye Tasarımı.....	28
b. Müzakere.....	28
c. Karar.....	28
d. Yapma ve İcra Etme.....	29
D. Niyyet Hadisinin Dilsel Analizi.....	29
1. Hadiste Niyyet Kavramının Tercih Edilmesinin Önemi	29
2. Hadiste “amel” Kavramının Tercih Edilmesinin Önemi.....	29

3. Amaç Açısından Niyyet Hadisinin Değerlendirilmesi.....	32
E. Niyyetin Yeri ve Dil İle İfadesinin Zorunlu Olup Olmaması.....	33
F. Niyyetin Türleri.....	35
II. NİYYETİN ŞARTLARI.....	37
A. Niyyet Bir İradeyi Zorunlu Kılar	37
B. Niyyet İrade Ve Bilincin Bir Konuya Yönelmesini Zorunlu Kılar.....	38
C. Niyyet ile Niyyete Konu Oluşturan Fiilin Eş Zamanlı Olması Gerekir.....	38
III. İBADETLERDE NİYYETİN VÜCÜBUNUN HİKMETİ.....	39
A. İbadetleri Adetlerden Ayırt Etmek.....	39
B. İbadetlerin Derecelerini Ayırt Etmek.....	40
IV. FİİLLERİN NİYYET AÇISINDAN TASNİFİ.....	41
1. Bir Eylemin Yapılmasını Öngören Emirler.....	42
2. Yasak İfade Eden Fiiller (Nehiyler).....	43
A. Allah Rızası İçin Yapılıp-Yapılmama Bakımından Fiil-Niyyet İlişkisi.....	43
1. Hem Allah Rızası İçin Hem de Allah'tan Başkası İçin Yapılabilen Fiiller.....	43
2. Sadece Allah İçin Yapılması Gereken Ameller.....	46
3. Allah İçin Yapılmayan Fiiller.....	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBADETLERDE NİYYET VE ÖNEMİ

I. NİYYET- AMEL (İBADET) İLİŞKİSİ.....	50
A. İbadetlerde Niyyet.....	50
1. Doğrudan Yerine Getirilen Ve Amaç Niteliğinde Olan Fiillerde Niyyet	51
a. Namaz İbadetinde Niyyet.....	51
aa. Farz-ı Ayın Namazlarda.....	53
ab. Farz-ı Kifâye Namazlarda.....	53
ac. Vacip Namazlarda.....	54

ad. Nafile Namazlarda.....	54
b. Namaz Kılan Yükümlü Bakımından Niyyet.....	55
ba. Tek Başına Namaz Kılan Kişinin (Münferidin) Niyyeti.....	55
bb. Namazda İmama Uyan Kişinin (Muktedirinin) Niyyeti.....	55
bc. İmamın Niyyeti.....	55
c. Oruç İbadetinde Niyyet.....	56
ba. Oruçta Niyyetin Şekli.....	58
bb. Oruçta Niyyetin Şartı.....	59
d. İ'tikaf İbadetinde Niyyet.....	60
e. Kurban İbadetinde Niyyet.....	61
f. Hayvan Kesiminde Niyyet	61
i. Zekat İbadetinde Niyyet.....	62
ia. Zekatta Niyyetin Şart Koşulması.....	63
ib. Zekatın Edasında Niyyetin Zamanı.....	64
k. Hacc İbadetinde Niyyet.....	65
2. Başka İbadetlere Önşart Konumunda Olan İbadetlerde Niyyet....	66
a. Namazın Önşartı Olması Bakımından Hadesten Taharette (Gusül Abdestinde) Niyyet	66
b. Namazın Önşartı Olması Bakımından Abdestte Niyyet.....	67
c. Namazın Önşartı Olması Bakımından Teyemmümde Niyyet.....	68
B. Muamelat Türünden Olan Hukuki Tasarruflarda Niyyet	70
1. Boşamada Niyyet	70
a. Sarih Lafızlar ve Niyyet.....	70
b. Kinaye Lafızlar ve Niyyet.....	71
2. Yeminlerde Niyyet.....	71
3. Şer'i Yolculukta Niyyet.....	77
SONUÇ.....	80
BİBLİYOGRAFYA.....	83

ÖNSÖZ

Kırgızistan'daki İlahiyat eğitimi süresince hep, ağabey ülke Türkiye'ye gidip oradaki ilim adamları ile tanışmayı ve bilimsel çalışma yapmayı arzu etmişimdir. Bu amacımın gerçekleşmesi, burada gördüğüm yakın ilgi, edindiğim deneyim ve akademik birikim ülkeme döndüğümde yapacağım bilimsel faaliyetlerde bana her zaman güç verecektir. Bana bu imkanı sağlayan Türkiye Diyanet Vakfı yetkililerine teşekkür ederim. Özellikle biz Kırgızistanlı öğrenciler için her türlü ruhî hallerini dikkate alarak, cân-u gönülden hizmetlerini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Mustafa ERDEM beyefendiye derin ve devamlı şükranımı sunarım.

Bu çalışma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanmıştır. Çalışmalarımı yöneten ve yardımlarını esirgemeyen saygı değer Hocam Prof. Dr. Şamil DAĞCI beyefendiye teşekkürü zimmet bilirim. Ayrıca kıymetli zamanlarını feda ederek yardımını esirgemeyen değerli hocam Arş. Gör. Metin YİĞİT beyefendiye içten teşekkürümü izhar ederim. Bununla birlikte maddi ve manevi yardımları ve desteklerinden dolayı diğer hocalarıma ve arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

Vohid MATKARİMOV

ANKARA 2006

KISALTMALAR

ABİİ	: Ansiklopedik Büyük İslam Ansiklopedisi
b.	: İbn (oğul)
Bkz.	: Bakınız
(b.y.)	: Basıldığı yer yok
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
İİİGYA	: İslamda İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi
(m.y.)	: Matbaa yok
s.	: Sayfa
Şamil İA	: Şamil İslam Ansiklopedisi
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Thk.	: Tahkik eden
Thc	: Hadis tahriri yapan
(t.y.)	: Baskı tarihi yok
vb.	: Ve benzerleri

I. KONUNUN ÖNEMİ

Alemlere rahmet sevgili Peygamberimiz (sav): “Ameller ancak niyetlere göredir.”¹ buyurmuşlardır. Bu hadis Kur’ân-ı Kerimden sonra müslümanlar nezdinde en önemli kaynak kabul edilen Sahîh-i Buhârî’nin ilk hadisi olarak yer almaktadır.

Niyyet; Allah rızası için bir işi yapmak maksadıyla kalpte husule gelen azim ve kasttır. Bu nedenle niyyet, hem ibadetlerimizin birini diğerinden; hem de adet üzere yaptığımız işleri de ibadetlerden ayırt eder. Örneğin, bir kimse bir gününü oruç ibadetinin başladığı andan bittiği ana kadar oruçlu gibi geçirse bu günün o şahıs hakkında oruç sayılabilmesi tabiatıyla niyyetine bağlıdır. Zira bu zamanı bir insan bir tedavi amacıyla veya bir rahatsızlık sebebiyle de oruçlu gibi geçirebilir.

Herhangi bir yerde yapılan mali bir yardım muhtelif gaye ve maksatlarla olabilir. O yardım bir zekat niyyetiyle yapılabildiği gibi dünyevi veya içtimai bir gayenin tahakkuku niyyetiyle de yapılabilir. Zekat niyyetiyle yapılırsa ibadet olur. Böylece Allah’ın emri yerine gelmiş, amel O’nun rızasına muvafık yapılmış olur ki uhrevi bir sevabın tahakkukuna vesile olur. Aksi halde uhrevi bir sevabı olmayacağı gibi belki de insanı sorumlu bir mevkie düşürebilir. Rüşvet maksadıyla verilen şeyler gibi.

Müslüman’ın namaz, oruç, zekat gibi kulu Allah’a yaklaştırmayı maksûd olan farzların evvelinde niyyet etmesi farzdır. Zira mümin, din ve dünyasına ait olan bütün amellerinde Allah’ın rızasını tahsile sebep olabilecek şeylere niyyet etmelidir ki ecir ve sevaba nâil olabilsin. Bir Hadis-i Şerifte de: “Müminin niyyeti amelinden hayırlıdır”² buyrulmaktadır. Bu bakımdan bir kimse iyi bir niyyetle şu işi yapayım dese de onu yapamazsa, yapmış gibi sevap alır.

Niyyet kalbin bir fiili, bir eylemidir. Amel ise azaların meydana getirdiği bir şeydir. İnsanın en hayati, en fonksiyonel organı olan kalbe nispet edilen niyyet, amelden daha üstün olacağı tabiidir. Niyyetin kalpte bulunmasından dolayı yapılan amel daha makbul bir hale gelecek ve bir istikamet kazanacaktır. Zira daima kalbinde iyi niyyetler taşıyan bir kimsenin bu durumu dış alemine de hayırlı bir yön

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmiü’s-Sahîh*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul (t.y.), *Keyfe Kâne Bed’ü’l- Vahy*, 1; Ebü’l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Küşeyrî en-Neysâbü’rî Muslim, *el-Câmiü’s-Sahîh*, *İmâre*, 1907, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul (t.y.).

² Muzaffer Ozak, *Mecmâu’l -Adâb*, Ergin Kitabevi, İstanbul 1958 s. 47;

verecektir. İşte bu bakımdandır ki bir Hadis-i Şerifte kalbin salah bulmasıyla bütün cesedin salaha kavuşacağına işaret buyrulmaktadır.³

Her biri ayrı birer varlık olarak müteala edilmek suretiyle niyyet ve ameli bir tertibe koymak gerekirse niyyete bir dereceye kadar öncelik tanımak lazımdır. Zira insanın bütün organlarını Allah yoluna yönelten niyyettir. Ancak kat’i olarak bilinmelidir ki niyyetin tahakkuku ve kendisine tanınan bir öncelik sebebiyle hiçbir zaman amelin terk edilmesi icap etmez. Bu sebeple niyyet ve amelden her birini ayrı ayrı değerlendirmek gerekir.

İslam hukuku açısından niyyet; hem ibadetler, hem beşeri ilişkiler hem de hukuki işlemler açısından büyük önem ifade etmektedir. Örneğin; ibadetler açısından niyyet ibadetin zorunlu bir şartıdır. Kısaca bir ibadette niyyet yoksa, ibadet de yoktur.

Niyyetin İslam hukukundaki bu son derece önemli konumunu dikkate alarak konusunu Yüksek Lisans Tezi olarak incelemeye çalıştık. Konuyu çağdaş ve klasik kaynaklardan faydalanarak ortaya koyma çabamız ile birlikte bu konuya özel önem vererek müstakil bir kitap telif eden Karâfî’nin “**el- Umniyye fî İdrâki’n- Niyye**” adlı eserinden hem sistematik hem de içerik olarak büyük ölçüde istifade etmeye gayret ettik.

II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

İslam hukukunda niyyet kavramı, ceza hukuku bakımından özellikle irade sonuç açısından, borçlar hukuku açısından akdin taraflarının akde rızalarını göstermesi bakımından, diğer hukuki akit tasarruflarda iradenin bir hukuki sonuca yönelmesi bakımından büyük önem arzeder. Bu bakımdan adı geçen konuların ayrı ayrı ele alınması, bir Yüksek Lisans Tezinin sınırlarını ve her biri ayrı ayrı bir Doktora Tezine konu oluşturabilir. Tezimizi büyük ölçüde ibadetlere tahsis etmekle birlikte, konunun ayrılmas bir parçasını oluşturması bakımından çalışmamızda, boşama, yemin gibi konulara da yer verilmiştir.

³ Buhârî, *İman*, 48; Muslim, *Müsâkât*, 108.

III. KONUNUN SUNULMASI

Tezimiz Giriş ile üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde; tez Mâlikî usûlcüsü Şehâbüddin el-Karâfî'nin “el-Umniyye fî İdrâkin-Niyye” adlı eseri çerçevesinde olması hesaba alınarak, müellifin hayatı ve eserleri hakkında malumat verilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte söz konusu eser hakkında kısaca bilgi verilmeye çalışılmış ve yazılış amacı müellifin kendi dilinde anlatılmıştır.

İkinci bölümde; “**el-Umniyye fî İdrâkin-Niyye**”de el-Karâfî'nin niyetle ilgili görüşleri çerçevesinde niyyetin mahiyet ve çeşitli hallerinden bahsedilmiştir.

Üçüncü bölümde ise niyyet-ibadet ilişkisi ele alınarak niyyetin ibadetlerde gerekli olup olmadığına temas edilmişti. Bununla birlikte konunun ayrılmaz parçalarını oluşturması bakımından boşamada ve yeminlerde niyyet bahsine çok kısaca değinilmiştir.

Sonuç kısmında ise tezimde ulaştığım önemli sonuçlar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT

Title of the Thesis “Qarafi’s views in his work ‘al-Umniyya’ on intention (niyya) in general and for worship (ibadat) in particular”. For the degree of the master of Arts.

Supervisor of the Thesis: Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara University the Faculty of Divinity, Turkey. IX+90

Qarafi’s work al-Umniyya is about “Desired and expected quality in realizing the intention”. And it is an independent work which treats “the intention” as the central theme.

The research is composed of an introduction and three chapters.

In the first chapter; the work “el-Umniyye fi-İdraki’n-Niyye” of Shihabuddin al-Qarafi is treated.

In the second chapter; Qarafi’s views on intention in general context, is studied in detail.

In the third chapter the relation between intention and the worship (ibadat) is studied; and together with it, in divorce and oath (yamin) is also treated as separate parts of the topic.

In the conclusion the importance of niyya, with particular context of the worship is summed up.

**Submitted by Vohid Matkarimov
to Ankara University as a thesis
for the degree of master of Arts
in Islamic Law in the Faculty of
Divinity.**

August 2006.

ÖZET

MATKARİMOV Vohid; **“el-Umniyye adlı Eseri Bağlamında Karâfî’nin Niyyetle İlgili Görüşleri ve İbadetlerde Niyyet”**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Şami DAĞCI, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, IX+90 s.

Karâfî’nin **el-Umniyye fi İdrâki’n-Niyye** adlı eseri “Niyyeti İdrak Etmede temenni edilen ve umulan vasıf” aniamını ifade edip niyyet konusunda müstakil bir çalışmadır.

Tez Giriş ile üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde; tez, Mâlikî usûlcüsü Şehâbüddin el-Karâfî’nin “el-Umniyye fî İdrâkin-Niyye” adlı eseri çerçevesinde olması hesaba alınarak, müellifin hayatı ve eserleri hakkında malumat verilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte söz konusu eser hakkında kısaca bilgi verilmeye çalışılmış ve yazılış amacı müellifin kendi dilinde anlatılmıştır.

İkinci bölümde; “**el-Umniyye fî İdrâkin-Niyye**”de el-Karâfî’nin niyyetle ilgili görüşleri çerçevesinde niyyetin mahiyet ve çeşitli hallerinden bahsedilmiştir.

Üçüncü bölümde ise niyyet-ibadet ilişkisi ele alınarak niyyetin ibadetlerde gerekli olup olmadığına temas edilmişti. Bununla birlikte konunun ayrılmaz parçalarını oluşturması bakımından boşamada, yeminlerde ve yolculukta niyyet bahsine çok kısaca değinilmiştir.

Sonuç kısmında ise tezimde ulaştığım önemli sonuçlar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

I. KARÂFÎ'NİN HAYATI VE FIKİH TARİHİNDEKİ YERİ

A. Karâfî'nin Hayatı

Meşhur Mâlikî usûlcüsü ve fakihi olan Karâfî'nin tam ismi Ebü'l-Abbas Şehâbuddin Ahmed bin Ebi'l-A'lâî İdris bin Abdirrahman bin Abdillâh Yellîn¹ es-Sinhâcî el-Mısırî el-Karâfî'dir. Daha çok el-Karâfî ismiyle meşhurdur.² Karâfî'nin lakabı Şehâbuddin es-Sinhâcî olup, künyesinin de Ebü'l-Abbas olarak bilinmektedir.³

Karâfî Mısır'ın Behnesâ⁴ bölgesindeki Bus (Bûş) ilçesinin Behebşim köyünde doğmuştur.⁵ Ailesi aslen Mağrib'de Sanhâce kabilesine mensup olup, Mısır'a gelip yerleşmiştir.⁶ Onun doğum tarihi hakkında mutekaddimun kaynaklarda rastlanmamakla birlikte bazı eserlerde ve kendisine ait el-İkdü'l-Manzum adlı eserinde bizzat gösterdiğine göre h. 626, (m.1285) yılında doğmuştur.⁷

Karâfî doğduğu köyde daha küçük yaşta iken Kur'ân-ı Kerim'i ezberlemiştir. On-on bir yaşında Karâfî, Kahire'ye giderek oradaki Sâhibiyye Medresesinde öğrenim görmüştür.⁸ O, burada Cemalüddin İbnü'l Hâcip, Şemseddin Hüsrevşahî, İzzeddin b. Abdüsselam, Şemseddin Muhammed b. İbrahim el-Makdisî ve Muhammed b. İmran gibi devrin ileri gelen alimlerinden dersler alarak bu zatlardan büyük ölçüde yararlanmışır.⁹

Karâfî, eğitim ve öğretimini bitirdikten sonra Kahire'de dört mezhebin fıkıh öğretiminin yapıldığı Sâlihiyye medresesine Şerefeddin es-Sübkî'nin ölümünden sonra müderris tayin edilmiştir.¹⁰ Ancak bir süre sonra bu görev Karâfî'den alınıp,

¹ Burhânüddin İbrahim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcî'l-Müzheb*, (thk. Muhammed el-Ahmadî Übü'n-Nûr), Dâru't-Turâs, Kahire (t.y.) I/236; Abdullah İbrahim Salah, *el-İmam Şehabüddin el-Karâfî ve Eseruhû fi'l Fıkhi'l- İslâmî*, Merkezü Dirâsâtî'l-Âlemi'l-İslâmî, Malta 1991, s. 57.

² Muhammed Hasaneyn Mahluf, *Şeceretü'n-Nûru'z-Zekiyye*, Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, Kahire h.1349, s. 188; Salahuddin Halil b. İbik es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefâyât*, en-Neşerâtü'l-İslâmiyye, (b.y.) (t.y.), VI/233; Yusuf b. Tağriberdî el-Atâbekî Abdürrahman, *el-Menhelü's-Sâfi*, Çev. İbrahim b. Davut-Ahmed b. Ali et-Türkmenî, Thk. Muhammed Emin, (m.y.), Kahire1984, I/232; Celâlüddin es-Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, İdâratü'l-Vatan, Mısır h. 1299, s. 173; Salah, s. 57;

³ Salah, s. 57.

⁴ İbn Ferhûn, s. 236; Salah, s. 57; Yunus Apaydın, "Karâfî", DİA, İstanbul 1991, XXIV/394.

⁵ Safedî, VI/233; İbn Tağriberdî, I/233.

⁶ Apaydın, "Karâfî", DİA, XXIV/394.

⁷ Sağır b. Abdusselam el-Vekilî, *el-İmamü's-Şihabü'l-Karâfî*, Matbaatü'l-Fadâle, Memleketül'-Mağribiyye, 1996, I/144; Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, Maarif, (b.y.) 943, II/1153; Sherman Jackson, *İslamic Law and The State The Constitutional Juris Prudence of Shihab al-Din al-Qarafi*, (m.y.), Köln 1996, I/1.

⁸ Apaydın, "Karâfî", DİA, XXIV/394.

⁹ İbn Ferhûn, s. 236; Salah, s. 83.

¹⁰ Safedî, VI/234; İbn Tağriberdî, I/233.

Kadu'l-Kudat Nefisüddin Muhammed b. Hibetü'llah'a verilmiş, fakat bir müddet sonra Karâfî tekrar aynı görevine iade edilmiştir.¹¹ Ayrıca Amr b. As Camiinde ders veren Karâfî, Taybarsiyye Medresesin'de de müderrislik görevlerinde bulunmuştur.¹² Karâfî, hatta bu medresenin ilk Mâlikî hocası olmuştur.¹³ O, hoca sıfatında bir çok bilğine hocalık etmiş ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Bunlardan el- Furûk'u yeniden düzenleyip ihtisar eden Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Bekkûrî, Şehâbeddin el-Merdâvî, Ebû Hafs Tâceddin Ömer b. Ali el- Fâkihânî, İbn Râşid el-Bakrî el- Kafsî, Ebû Hayyân el- Endelüsî, Abdülkâfî b. Ali es-Sübkî, ve İbn Bintü'l-Eaz gibi şahıslar onun övünebileceği öğrencileridir.¹⁴

Karâfî, h. 684 yılında Kahire'de eski Mısır'ın yakınındaki Daru't-Tîn (şimdiki adı Daru's-Selam) köyünde vefat etmiştir. Karâfî, İmam Şâfiî'nin mezarının bulunduğu Karâfe'deki mezarlığa defnedilmiştir.¹⁵ İbn Tağriberdî (İbn Tanriverdi), Karâfî'nin ölüm tarihini h. 682 olarak gösterse de genel kanaate göre o h.684 de vefat etmiştir.¹⁶

B. İlmî Kişiliği

Karâfî'nin ilmî kişiliğinin oluşmasında bizzat ders aldığı hocalar yanında eserlerinden yararlandığı önceki fakih ve usulcülerin de etkisi olmuştur. Eserlerinde Gazzâlî'ye ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye sıkça yaptığı atıflardan onun üzerinde bu iki âlimin ve dolayısıyla Bakıllânî'nin etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Karâfî'ye en çok tesir eden fakih ise görüşlerine ayrı bir önem verdiği meşhur Şafiî fakih İzzeddin b. Abdüsselâm'dır. Ona atfettiği görüşlerden bir kısmının şifahen öğrenilen bilgiler olması, İbn Abdüsselâm'ın kendi eserlerinde bulunmayan bazı görüşlerine ulaşma imkânı vermesi açısından önemlidir.¹⁷ Karâfî. küllî kaidelerin, dikkate alınması ve örf üzerine kurulu hükümlerin örfün değişmesiyle birlikte değişmesi fikrinde Cüveynî'nin yanı sıra özellikle İbn Abdüsselâm'ın etkisinde kalmıştır.¹⁸

¹¹ İbn Tağriberdî, I/233; Safedî, VI/234.

¹² İbn Tağriberdî, I/233; Safedî, VI/234.

¹³ Apaydın, *Karâfî*, DİA, XXIV/395.

¹⁴ İbn Tağriberdî, I/234.

¹⁵ İbn Ferhûn, s. 239; Mahlûf, s.189; es-Süyûtî, s. 173; Salah, s. 79s.

¹⁶ İbn Tağriberdî, I/234; Safedî, VI/234; Salah, s. 79.

¹⁷ Apaydın, "*Karâfî*", DİA, XXIV/395.

¹⁸ Karâfî, *el-Furûk*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut (t.y.), IV/203; Ayrıca bkz. el-Vekîlî, II/179; Apaydın, "*Karâfî*", DİA, XXIV/394. .

Karâfî üzerinde Fahreddin er-Râzî'nin de kayda değer bir tesiri mevcut olup usul alanındaki eseri el-Mahsûl'ü ihtisar ve şerhetmesi sebebiyle görüşlerini yakından tanıdığı Râzî'ye sık sık atıfta bulunmakta.¹⁹ ve yeri geldiğinde görüşlerini eleştirmektedir.²⁰ Karâfî'nin özellikle Fahreddin er-Râzî'nin usul çalışmalarını esas alıp üzerinde yoğunlaşmasında, onun şöhreti ve el-Mahsûl'ün kelâmcı metodun zirve eserlerinden biri olmasının yanı sıra Karâfî'nin Şâfiî mezhebiyle Mâlikî mezhebini usul ilkeleri ve fıkıh kuralları açısından birbirine yakınlaştırma düşüncesinin de etkisi olmalıdır. Meselâ bir vasfın açık ve belirli olmaması durumunda hikmetle ta'lîlin olabileceğini belirtmekle birlikte²¹ kendi maslahat düşüncesiyle çelişkili görünmesine razı olarak hikmetle ta'lîl konusuna fazla iltifat etmemesi Fahreddin er-Râzî'nin etkisiyle açıklanabilir.²²

Karâfî, ilim ve marifet elde etmede büyük çabalar göstererek, bir çok ilimleri tahsil etmiştir. Cenabı Allah'ın kendisine ihsan ettiği üstün yetenek sayesinde ve sabırla verdiği mücadeleler neticesinde Karâfî, İslam tarihinde İmam mertebesine layık görülmüştür. Bunun yanı sıra Karâfî'nin, şer'i delillerin tahkik edilmesinde, problemlerin çözülmesinde, muhaliflerine karşılık verme ve meselelerin açığa kavuşmasındaki yetenekleri, onun fıkıh tarihinde herkes tarafından tanınmasına neden olmuştur. Onun yaptığı çalışmalardan alimler ve talebeler istifade etmiştir.

1. Mezhebi

Akaid alanında Eş'arî mezhebine mensup olduğu bilinen Karâfî genel Sünnî anlayış doğrultusunda usûlû'd-dîn konusunda taklidi caiz görmez. Karâfî, itikadî konularda (usûlû'd-dîn) taklidin câiz olduğu görüşünü İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin sadece Hanbelîler'e İsferyânî'nin sadece Zâhirîler'e nisbet ettiğini kaydettikten sonra bu konuyu zamanındaki Hanbelî âlimlerine sorduğunu ve onlardan mezhebin meşhur anlayışının taklidin câizliği yönünde olduğu cevabını aldığını belirtmektedir.²³

Karâfî, ameli fıkıh konularında Malikî mezhebine mensuptur. Malikî mezhebi içerisinde imam Mâlik'in rivayet ve fetvalarından tahrir yapabilecek seviyeye ulaştığı ifade edilen Karfî'nin, kendine mahsus orijinal görüş ve tespitleri

¹⁹ Karâfî, *el-Furûk*, I/55. 56. 58, 102., 192; II/47; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/395.

²⁰ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır h. 1306, s. 177; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/395.

²¹ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 180; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/395.

²² el-Vekîlî, II/244; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/395.

²³ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, ss. 190-191; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/395.

vardır.²⁴ Kendisinden sonra yaşayan bazı alimler Karâfî'nin tahrir ve tercih ehlinde olduğunu belirtmiştir.²⁵ Buna karşılık çağındaki birçok fakihten farklı olarak Karâfî, bir müctehid olarak nitelendirilmemiştir.²⁶ Karâfî, Mâlikî fıkında önemli bir yere sahip olan eseri **ez-Zahîre'nin** başında (I.39). "*Mâlik'in fık usulindeki mezhebini açıkladım ki fîrûda olduğu gibi usuldeki tercihlerinde de şerefının yüceliği açığa çıksın*" diyerek Mâlik'in mezhebini doğruya en yakın yol olarak görmekle beraber mezhebi için taassup göstermemiş, konuları mezhepler arası mukayeseli şekilde ele almış, yerine göre diğer mezhep imamlarının görüşlerini benimsemiştir. Hatta bazı meselelerde diğer mezhepler arasındaki ihtilâfları ele alıp doğru bulduğu görüşü savunduğu da olmuştur.²⁷

Bir mezhebe bağlı olması Karâfî'nin bağımsız bir ilmi kişilik geliştirmesine engel teşkil etmediğinden yeri geldiğinde kendi mezhebindeki bazı görüşlere, otorite gördüğü fakihlerin görüşlerine, hatta birçok konuda görüşünü benimsediği İzzeddin b. Abdüsselâm'a karşı çıkmaktan da çekinmemiştir.²⁸ Şahısları taklidi değil ilke ve kurallara bağlılığı rehber edindiği için yerine göre Karâfî, Mâlik'ten rivayet edilen bir görüşü veya mezhep görüşünü eleştirdiği²⁹ kendi mezhep görüşünü bırakıp diğer mezheplerin görüşlerini aldığı³⁰ başka bir mezhebin görüşünün daha belirgin veya tutarlı olduğunu ifade ettiği³¹ veya yeniden içtihadı yöneldiği olmuştur. Bunda yine taassup karşıtı olan. mezhep imamının değil delillerin gösterdiğinin yanında olduğunu açıklayan Şafî fakih İzzeddin b. Abdüsselâm ile olan yakınlığının etkisi aranabilir. Karâfî'nin serbest düşüncesinin bir sebebi de diğer mezheplerin, özellikle Şafî mezhebinin istidlal yöntemini bilmesi, bir diğer sebep de taassubun İslâm toplumlarında yol açtığı olumsuzlukların iyice hissedilmekte olduğu bir devirde yaşamış olmasıdır. Nitekim Karâfî'ye yakın dönemlerde yaşayan İbn Abdüsselâm, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye gibi fakihler de mezhep taassubunu yeren ve diğer mezheplerden istifade kapısını açık tutan bir tutum ortaya koymuşlardır. Her ne kadar bu hususta tenkide uğramışsa da Karâfî'nin mezhepler arasındaki ihtilâflı konularda mümkün oldukça

²⁴ Apaydın, "*Karâfî*", DİA, XXIV/396.

²⁵ Salah, s. 70; Apaydın, "*Karâfî*", DİA, XXIV/396.

²⁶ Karâfî, *el-Furûk*, I/37, II/56, Geniş bilgi için bkz. el-Vekîlî, II/269-356.

²⁷ el-Vekîlî, I/192-193;

²⁸ Karâfî, *el-Furûk*, I/86-87.

²⁹ Karâfî, *el-Furûk*, I/77; III/85, 162.

³⁰ Karâfî, *el-Furûk*, I/193.

³¹ Karâfî, *el-Furûk*, I/81; II/45; III/85.

hilaftan çıkacak bir uygulamayı benimsemeyi vera' olarak değerlendirmesi de³² fikhî konularda gerçeğin bir cihete hasredilemeyeceği fikriyle irtibatlıdır. Meselâ namazda besmele çekmeyi Mâlik mekruh, Şafîî vacip saymış. Karâfî de hilâftan çıkmak için bismelenin okunmasını vera' olarak değerlendirmiştir.

Çağdaş birçok fakihten farklı olarak Karâfî, kendisini müctehid şeklinde nitelendirmedeği gibi o dönemlerde başkaları tarafından da böyle nitelendirilmemiştir. Bunun sebepleri arasında onun Mâlikî mezhebinin bazı görüşlerine muhalefet etmiş olması akla gelebilirse de asıl sebep, mümkün oldukça geleneksel çizgiyi korumaya özen gösterip radikal çıkışlardan kaçınmış olmasıdır. Ancak Karâfî, fıkıh ve usul alanında otorite olduğunun kendisi de farkında olmuştur. Bu izlenimi veren ifadelerinin başında, onun birçok konuda mezhep içinde (bazen mezhep dışında) fikhî bir meselenin kendisinin izah getirdiği yönlerine dikkat çeken birini görmediğini dile getirmesi gelmektedir.³³ Bazı ayrıntılara asırlar boyunca temas edilmediğini belirttikten sonra Allah'ın bunu aklî ve naklî ilimlerde dilediği kullarının kalbine akıtacağını ve bu ilimlerle uğraşıp bunları tahsil eden kimselerin bu gibi inceliklere vâkıf olacağını ifade etmektedir.³⁴

2. Mâlikî Mezhebi İçindeki Yeri.

Şehabüddin el-Karâfî'nin fıkıh alanında göze çarpan en önemli özelliği malikî mezhebinde oluşan Bağdatlı (Irâkî) ve Endülüslü ekolleri uzlaştırmaya çalışmasıdır. Karâfî, bunları uzlaştırma denemesi olarak döneminde Doğu'da ve Batı'da Mâlikîler'in en çok başvurdukları beş temel kitabı bir araya getirmiş ve neticesinde ez-Zahîre adlı eserini telif etmiştir.³⁵ Onun böyle bir işe girişmesi, gerçek bir fakih olarak tanınmasında en önemli etken olmuştur.³⁶ Kuzey Afrika'da Karâfî ve bazı Mısırlı fakihlerin eserlerinin rivayet edilmesi ve öğretilmesi aradaki kaynaşma sürecini daha da hızlandırmıştır.³⁷

Karâfî, yeni bir perspektif geliştirmeye çalıştığı ve genel kurallardan hareket ettiği için mezhep görüşlerine birçok hususta ters düşmüş, ona yöneltilen tenkitler de daha çok bu noktalarda yoğunlaşmıştır.

³² Karâfî, *el-Furûk*, IV/210-221; Apaydın, “Karâfî”, DİA, XXIV/396.

³³ Karâfî, *el-Furûk*, I/37; II/56; Apaydın, “Karâfî”, DİA, XXIV/396.

³⁴ Karâfî, *el-Furûk*, I/169; Karâfî, *ez-Zahîre*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, (b.y.) 1994, I/38.

³⁵ Apaydın, “Karâfî”, DİA, XXIV/396.

³⁶ Salah, s. 71.

³⁷ Apaydın, “Karâfî”, DİA, XXIV/396; Eyyüp Said Kaya, “Malikî Mezhebi”, DİA, XXIII/521.

Karâfî, bilhassa el-Furûk adlı eserindeki hareket noktası ve görüşlerinden dolayı eleştiriye uğramıştır. Başta öğrencisi Bekkûfî olmak üzere bu eser üzerinde çalışma yapanların bir amacı da ondaki bazı sivrilikleri gidermek olmuştur. Karâfî'yi özellikle el-Furûk'taki görüş ve değerlendirmeleri hususunda sıkı bir eleştiri süzgecinden geçiren bilgin Mâlikî fakihî İbnü's-Şât'tır. Karâfî, mezhep içindeki bir görüşe aykırı düşme pahasına araştırmasının sonucu kendisini nereye götürürse oraya gitmekten çekinmezken İbnü's-Şât büyük ölçüde Mâlik'e muhalefet etmenin bir kimse hakkında sû-i zan beslenmesine ve eleştiriye hak etmesine yeteceği düşüncesinden hareket etmiştir.³⁸ Onun tenkide mâruz kalan görüşleri içinde, mezhepler arasındaki fikir ayrılığından çıkma çabasını vera' olarak değerlendirmesi, umumun tahsisinde fiilî örfü değil sözlü örfü geçerli sayması gibi hususlar kayda değerdir.³⁹

Karâfî'nin usul alanındaki görüşleri genelde birçok fakih ve usulcû tarafından, özelde ise maslahat ve kavâid eksenli düşünen ve mezhep kayıtlarıyla sıkı sıkıya bağlı kalmaktan hoşlanmayan fakih ve usulcüler tarafından dikkate alınmıştır. Bu âlimler arasında Necmeddin et-Tûfî ve İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî bilhassa zikredilmektedir. Geç ve yakın dönemlerde bu isimlere Süyûtî, Şevkânî ve Muhammed Tâhir b. Âşûr ilâve edilebilir. Nitekim sonraki (müteahhhir) dönem fakihlerinin eserlerini prensip olarak pek dikkate almayan Şâtıbî, el-Muvâfakât'ında Karâfî'ye ayrı bir önem vermiştir. Ondan sıkça nakilde bulunarak özellikle makâsîd konusuyla irtibatlı görüşlerini ve ortaya koyduğu problemleri dikkatle değerlendirmiş; katılmadığı görüşlerini de eleştirmiştir.⁴⁰ Mâlikî fakihî ve usulcüsü İbn Cüzey Takrîbü'l-vüsûl ile'l-usûl adlı eserinde Karâfî'den çokça nakilde bulunmuş. Tâceddin es-Sübkî ve İsnevî gibi Şafîî usulcüler, İbnü'l-Lahhâm, Tûfî ve İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî gibi Hanbelî usulcüler de Karâfî'nin görüşlerine eserlerinde yer vermişlerdir. Bilhassa Tûfî, Karâfî'den sıkça söz eden isabetli bulduğu görüşlerini benimserken bir kısmını da eleştirir. Tûfî'nin Karâfî'den bu kadar çok bahsetmesinin bir sebebi kendisinin de açıkça belirttiği gibi onun

³⁸ Karâfî, *el-Furûk*, I/77.

³⁹ Ayrıca, bkz. el-Vekîfî, II/378-394.

⁴⁰ Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, el-Mektebetü'r-Rahmâniyye, Mısır (t.y.), I/249, 254; II./42,44,46,47,55,58;III/304; Apaydın, "Karâfî", DİA, XXIV/397.

Tenkihu'l-Fusûl ve Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl adlı eserlerinin Şerhu Muhtasari'r-Ravza'sının kaynakları arasında yer almasıdır.⁴¹

3. Mezhep Taassubu ve İftâ Ehliyeti İle İlgili Görüşü.

Karâfî ilke olarak bir mezhebe mensup olmayı doğru bulmuş, mezhebe mensup fakihlerin mezhep imamının çizgisinden ve usulünden ayrılmaması gerektiğini belirtmiştir, el-Furûk isimli eserinin İftâ ehliyetine ayırdığı bölümde Karâfî, ilim talibi için söz konusu olabilecek üç durum veya aşamadan bahseder.⁴² Önce Karâfî'ye göre ilim talibinin mensup olduğu mezhebin muhtasar bir kitabıyla meşgul olma aşamasıdır. Bu aşamada kişinin, ne kaşlar iyi anlamış ve ezberlemiş de olsa mutlak ve genel ifadelerin verildiği bu muhtasar kitaba da-yanarak fetva vermesi haramdır. İkinci olarak ilim talibinin mezhep içindeki tahsilinin genel ifadeleri daraltabilecek, mutlak ifadeleri kayıtlayabilecek derecede şerhlerin ve uzun yazılmış eserlerin ayrıntılarına vâkıf olacak seviyeye gelmesi aşamasıdır. Bu aşamada kişi mezhep imamının fûrûdaki hareket noktası ve dayanaklarını henüz tam anlamıyla kavramamış, sadece mezhep âlimlerinin ağzından duymuşsa, bu durumda genel fetva şartlarını taşımak kaydıyla naklettiği ve ezberlediği her konuda bu mezhebin meşhur görüşlerine uyarak fetva verebilir. Fakat ezberledikleri arasında olmayan bir olayla karşılaştığı zaman ezberlediklerine dayanarak o meseleyi kendisi sonuca bağlayamaz, yani tahrîcde bulunamaz. Çünkü bu iş ancak bağlı olduğu imamın hareket noktalarını, delillerini, kıyaslarını ve hükmü dayandırdığı illetleri, bu illetlerin mertebelerini ve sert maslahatlara nisbetini bilen kimseler için sahih olur. Bir mezhep içinde fikir yürüten ve bir imamın usulüne göre tahrîcde bulunan kişinin bu imama ve onun mezhebine nisbeti naslarına uyma ve amaçlarına göre tahrîcde bulunma açısından mezhep imamının şârie nisbeti gibidir.⁴³ Bütün bu bilgiler ancak fıkıh usulünü iyi bilen kimse için gerçekleşir. Karâfî'ye göre müctehidi taklid etmenin tek istisnası müctehidin verdiği fetvanın icmâa, muarızı (karşı çıkan) bulunmayan genel kurallara (kavâid) nas veya celî kıyasa aykırı olmasıdır. Bu durumda mukallidin bu fetvayı nakletmesi ve bununla fetva vermesi caiz olmaz. Böyle bir durumda hâkimin hükmü bile bozulur. Üçüncüsü, ilim talibinin bu zikredilenlere ilâveten “*diyânet-i vâzıa*” (dini konulara hakim) ve “*adâlet-i mütemekkiye*” (adaleti

⁴¹ Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/397.

⁴² Karâfî, *el-Furûk*, II/107-110; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/397.

⁴³ Ayrıca bkz. Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, ss. 300-460; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/397.

gözete bilme) sahibi olması aşamasıdır ki bu durumda kişi mensup olduğu mezhep içerisinde gerek nakil gerekse tahrîc yoluyla fetva verebilir ve bütün bu hususlarda söylediklerine itimat edilir. İftâ konusunda gösterdiği bu titizliği İftâdan daha genel düşündüğü ictihad hakkında da gösteren Karâfî ictihadın rast gele çaba harcamak olmadığını, şer’î hükümlere dair öngörülmüş deliller dışında bir şeyle ictihad eden kişinin muctehid olmadığını belirtmiştir. Ona göre yargı kararları da böyledir; şer’î bir dayanak olmaksızın sezgi ve tahmin yoluyla verilmiş hükmün bozulması gerekir ve bu şekilde hüküm vermek fısktır.⁴⁴

Karâfî’nin bir mezhebi taklid konusunda getirdiği genel ölçü icmâ, kavâid, nass ve celfi kıyasa uygun olmasıdır. Bunlardan birine aykırı olduğu takdirde bir görüş veya fetvanın nakledilmesinin haram olacağını belirtir. Hâkimin hükmünün kavâide, kıyas ve nassa aykırı olması durumunda bozulacağı şeklindeki kendisinin de benimsediği yaygın anlayışı ortada râcîh (üstün gelen (delil)) bir muarız bulunmaması şartına bağlar. Buna göre kavâide, naslara ve kıyaslara aykırı olmasına rağmen mudârebe, müsâkât, selem ve havale gibi hukukî işlemlerin ve avlanmanın sahih görülmesi râcîh muarız sebebiyledir.⁴⁵ Bazısında az, bazısında çok bütün mezheplerde nass, icmâ, kavâid ve kıyasa aykırı görüşlerin bulunabileceğini kaydeden Karâfî, bu tesbiti yaptıktan sonra çağının fakih ve usulcülerini kendi mezheplerini bu genel ilkeye uygunluk açısından sorgulamaya davet eder ve bunun bir gereklilik olduğunu belirtir.⁴⁶ Dayanağı zayıf olan konularda da taklidi caiz görmeyen Karâfî’nin bu gibi durumlarda eğer dayanakları kuvvetli ise başka mezheplerin görüşünü almayı veya yeniden ictihad etmeyi önerdiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımda İbn Abdüsselâm’ın etkisi açıkça görülmektedir. Benzer tutum Hanbelî fakihî İbn Kayyim el-Cevziyye’de de görülmekle birlikte İbn Kayyim, mümkün mertebe mezhep içerisinde kalınmasını ve alınmak istenilen görüşün mezhep içinde yeniden üretilmesini tavsiye etmektedir. Karâfî mezhepler hakkındaki genel tutumunu ez-Zahîre’de. Mâlikî mezhebi dışındaki diğer üç mezhebin görüşlerine ve gerekçelerine niçin yer verdiğini açıklarken şöyle dile getirmektedir: “*Gerçek münhasıran belli bir cihette bulunmadığından, faydanın tamamlanmasını sağlamak ve daha fazla bilgilendirmek amacıyla diğer mezheplerin görüş ve gerekçelerine de yer verdim ki*

⁴⁴ Karâfî, *el-Furûk*, IV/40; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/397.

⁴⁵ Karâfî, *el-Furûk*, IV/40; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/397.

⁴⁶ Karâfî, *el-Furûk*, II/101-102,109; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/397.

fakih hangi mezhebin takvaya daha yakın olduğunu ve hangisinin daha kuvvetli sebebe tutunmuş olduğunu bilsin”⁴⁷

4. Yönteminin Genel Çizgileri

a. Fıkhî Kaidelere Dayanma

Karâfî'nin fıkıh anlayışının en karakteristik vasfının maslahat ve genel kural eksenli düşünüş olduğu ifade edilebilir. Makâsıdı yüksek maslahat veya kavâid-i külliyye olarak adlandırması, onun maslahat ve kavâidi birbirini tamamlar mahiyette düşünüp kullandığını gösterir. Bilgi kaynaklarını akıl, sağlam duyular mütevâtir nakil ve istidlalden ibaret görmesi, akla ters düşen bir şeyi şer'in getirmeyeceği, şeriatın getirdiği her şeyin aklın varlık ve yokluk bakımından mümkün gördüğü alana münhasır olacağı ve şer'in varlık ve yokluk yönlerinden birini tercih edeceği yahut ikisini eşit tutacağı yönündeki yaygın anlayışı sık sık vurgulaması⁴⁸ Karâfî'nin akılcı yönü hakkında fikir verir. Gerek maslahat teorisi gerekse genel kural eksenli düşünce esasen belirli bir düzeydeki akılcılıkla temellendirilebilir. Onun nasları mümkün oldukça taabbüdî değil muallal, yani bir illete bağlanabilir kabul etmesi de bu akılcılığının bir sonucudur. Nitekim karşı kutupta yer alan katı lafızcı ve zâhirci İbn Hazm, fıkıh alanında akla yer vermediği için maslahat ve genel kural fikrine iltifat etmemiş, nasların ta'liline şiddetle karşı çıkmıştır. Genel kuralların (kavâid) bütünüyle fıkıh usulünde yer almadığına, istinbata yarayan kuralların bir kısmının fıkıh usulünün dışında bulunduğuna ve bu kuralların mezhep imamlarınca dikkate alındığına vurgu yapan Karâfî,⁴⁹ kavâid tabirini her ilim için söz konusu olan genel ilke ve kuralları, ayrıca şâri'in temel amaçları içerisinde yer alan adalet ve hakkaniyet ilkesini ve dinin korumayı hedeflediği temel değerleri içine alacak bir genişlikte kullanır.

Karâfî'nin fıkıh düşüncesinde temel kriter ilke ve kurallara bağlılıktır. Fıkıhın kural eksenli olması gerektiğini fazla önemsemesi onu, nasların bazen kurallara ters düşebileceğini ve bu durumda naslara muhalefet edilebileceğini söylemeye yöneltmiştir.⁵⁰ Karâfî'ye göre hükümlerin genel usulî kurallara göre çıkarılması onları cüz'î maslahatlara izafe etmekten, fer'î meselenin bir kural ekseninde çözümlenmesi (tahrîc), bu

⁴⁷ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/37-38; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/397.

⁴⁸ Karâfî, *el-Furûk*, I/161; Karâfî, *el-Ummiyye fî İdrâki'n-Niyye*; Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrüt-Lübnan 1984. s. 49; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/398.

⁴⁹ Karâfî, *el-Furûk*, II/110; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/398.

⁵⁰ el-Vekîfî, II/256, 265; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/398.

meselelerden her birinin tek tek kendine özgü anlam ve özelliklerden hareketle çözümlenmesinden daha uygundur. Çünkü genel kuraldan hareketle çözüm getirme tutumu, hem fıkıhı toparlayıcı ve aklı aydınlatıcı hem de fıkıh mertebesi itibariyle daha üstündür. Karâfî genel kurallara uygunluk prensibini bir çok alana uygulamıştır. Meselâ şer'î belirlemenin bulunmadığı hususların ilgisiz bırakılmayıp şer'î kurallara göre çözülmesi gerekir.⁵¹ Genel kurallar mevcut görüşler arasında tercih kriteri olarak da kullanılabilir. Kıyasla haber-i vahidin çatışmasında Mâlikîler'in kıyası öne almasını da kavâide uygunluk gerekçesiyle destekler.⁵²

b. Maslahata Önem Verme

Makâsıd düşüncesi açısından İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin ve özellikle İzzeddin b. Abdüsselâm'ın açtığı çığır izleyen Karâfî, bu teorinin inşasında, geliştirilmesinde ve sistemleştirmesinde önemli bir katkının sahibidir. Karâfî emrin maslahata, nehyin mefselete tâbi olduğunu, fakat bunun Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi akîl vücut gereği değil Allah'ın lütuf ve fazlının bir sonucu olduğunu belirtir. Onun maslahat anlayışı iki kategoride ele alınabilir. Birincisi öteden beri bilinen maslahat-ı mürsele, diğeri maslahat-ı ulyâ olarak adlandırdığı yüksek maslahattır.

Karâfî maslahatın şer'in itibar edip etmemesine göre muteber, mülga ve mnürsel şeklindeki üçlü tasnifini verdikten sonra maslahat-ı mnürseleyi delil almanın önemine işaret edip bütün mezheplerin esas itibariyle bu tür maslahata riayet ettiklerini⁵³ hatta Cüveynî ve Gazzâlî'nin mürsel maslahatı esas alarak Mâlikî mezhebini geride bırakacak kanaatler öne sürdüklerini dile getirmiştir⁵⁴. Mürsel maslahat Karâfî'ye göre mutlak münasebetten ve mutlak maslahattan daha özeldir.⁵⁵ Onun esas aldığı ikinci tür maslahat ise kendisinin maslahat-ı ulyâ olarak adlandırdığı maslahattır.⁵⁶ Verdiği örneklere ve yaptığı gerekçelendirmelere bakılacak olursa Karâfî bu tabirle, hükümlerin değişen zaman mekan şartlarına göre değişebileceği anlayışını kastetmektedir. Meselâ Karâfî, siyâset-i şer'iyye konusunda hâkimlerin yetkilerini genişletmenin ve zamanın kamu otoritesi tarafından çıkarılan kanunların şer'e aykırı olmadığını yüksek maslahat teorisiyle temellendirmektedir. Ona göre zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceği anlayışını

⁵¹ el-Vekîlî, I/120; Apaydın, "Karâfî", DİA, XXIV/398.

⁵² bkz. Karâfî, *el-Furûk*, I/137, 149; III/37; Apaydın, "Karâfî", DİA, XXIV/398.

⁵³ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 393, 394, 446; Apaydın, "Karâfî", DİA, XXIV/398.

⁵⁴ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 447; Apaydın, "Karâfî", DİA, XXIV/398.

⁵⁵ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 394; Apaydın, "Karâfî", DİA, XXIV/398.

⁵⁶ el-Vekîlî, II/231, 257; Apaydın, "Karâfî", DİA, XXIV/398.

meşrulaştıran bazı şer'î kural ve uygulamalar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ilk asırlardan farklı olarak fesadın çoğalmış ve yaygınlaşmış olmasıdır. Böyle olunca da kamu görevini üzerine almada ilk dönemlerde olduğu gibi adalet şartını ısrarla aramak gerekemeyebilir. Fâsık kimsenin üst kamu görevi üstlenmesi esasen kabih bir durum ise de yeni durumda dar olan şey genişlemiş ve zamanın değişmesiyle hükümler de değişmiştir. Maslahatı mürsele ile hemen bütün mezheplerin amel etmesine ilave olarak şer'in şahitliğe rivayetten daha fazla önem vermesi ve şahitliği konuları itibariyle ayırımı tâbi tutması, şer'î hükümlerde tahsis eden delilin ve kıyasa medar olacak aslın bulunması, zorluk ve sıkışıklık arttıkça şer'i genişliğin de artması, zaruretlerin haramı geçici bir süreyle mubah kılabilmesi gibi örnekler, farklı zamanlarda ortaya çıkan durumları riayet etmenin gerekliliğini göstermektedir. Bunlar maslahat-ı mürsele kabilinden değil daha üst bir mertebededir ve temel kurallara ilhak olunur. Dolayısıyla bu kanunlara uyma şer'in getirdiğinin dışında kalan bir bidat değildir.⁵⁷ Karâfi'nin bu yüksek maslahat teorisi, Sâğır'ın tesbitine göre bazı durumlarda onu kavâidle çatışan naslara muhalefet edilebileceği sonucuna götürmüştür.⁵⁸ Ancak onun maslahata büyük önem atfetmekle birlikte hikmetle ta'lîl konusuna iltifat etmemesi sınırlı ve ölçülü bir maslahat teorisini savunduğu izlenimini vermektedir. Karâfi'nin dile getirdiği yüksek maslahat teorisi veya makâsîd eksenli düşünce, sonraki fakihler üzerinde etkili olmuştur. Bunlar arasında İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim ve Tûfî yanında İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtûbî, bu teoriden en fazla etkilenen ve sistemlerinde bu teoriye yer veren veya geliştiren fakihlerdir. Bu fakihlerden ilk üçü Hanbelî, sonuncusu Mâlikî'dir. Karâfi'nin bu teorisinin oluşumunda Cüveynî, Gazzâlî ve İzzeddin b. Abdüsselâm gibi Şafî fakih ve usulcülerden etkilendiği göz önüne alınacak olursa maslahat teorisinin oluşumunun Hanefîler dışındaki üç Sünnî fıkıh geleneği mensuplarınca sistemleştirildiği söylenilebilir.⁵⁹

Karâfi'nin ta'lîl alanını oldukça geniş tutarak muallel olması mümkün olan bir hükmün taabbüdî sayılamayacağını belirtmesi ve ibadetlerin maslahatlarıyla muamelâtın maslahatları arasında fark gözetmesi de⁶⁰ yine onun maslahat anlayışı ile yakından ilgilidir. Ayrıca ruhsatlara kıyas meselesinde maslahatın dikkate alınarak delile muhalefet edilebileceğini ima eder. Ona göre sevap veya cezanın azlık yahut çokluğunda

⁵⁷ el-Vekîlî, II/256-260; Apaydın, "Karâfi", DİA, XXIV/398.

⁵⁸ el-Vekîlî, II/265; Apaydın, "Karâfi", DİA, XXIV/398.

⁵⁹ Apaydın, "Karâfi", DİA, XXIV/398.

⁶⁰ Karâfi, *el-Furûk*, I/120; Apaydın, "Karâfi", DİA, XXIV/399.

asıl, maslahat yahut mefsedetin azlık veya çokluğudur.⁶¹ Hüküm makâsıd ve vesâil diye ikiye ayrılır. Her ne kadar ondan aşağı ise de vesâil makâsıdın hükmünü alır. Hac amaç, sefer vesiledir; zinanın haramlığı nesebin karışmaktan korunmasını sağlamak için amaç, bakmak ve halvet vesiledir. Vesilenin maksada götürmediği ortaya çıkarsa itibar edilmez.⁶²

Örfe dayanan hükümlerin örfün değişmesiyle birlikte değişebileceğini kabul eden Karâfi'nin yeni örf ve yeni telakkiler doğrultusunda yeni hükümler konulabileceğini de açıkça ifade etmesi onun yüksek maslahat teorisiyle bağlantılıdır. Bu konuda getirdiği tek ölçü, yeni telakkiler doğrultusunda hüküm koyarken ve özellikle sosyal ilişkiler alanında yerleşen yeni telakkilere uyum sağlarken bir haramı mubah hale getirmemek ve bir vacibi terk etmemektir.⁶³ Örf ve âdet değiştiği halde eski âdetlere göre fetva vermenin yanlışlığına da dikkat çekmektedir.⁶⁴

Karâfi'nin, sonraki birçok âlime de öncülük edecek tarzda Hz. Peygamber'in (sav) tasarruflarını sonuçları, yani bağlayıcılık ve değişebilirliği açısından tebliğ, fetva, kaza ve imamet şeklinde bir tasnife tâbi tutarak bazı örnekler üzerinde konuyu tartışmaya açması da yine onun maslahat teorisini ve örflerin değişmesiyle ahkâmın da değişebileceği düşüncesini temellendirmeye matuf olmalıdır. Karâfi'nin bu adımı sonraki dönemde birçok âlim tarafından geliştirilmiş ve Resûl-i Ekrem'in sünnetini anlamada önemli bir bakış açısı olmuştur.⁶⁵

c. Mezheplerin Yakınlaştırılması

Mezheplerin temel hareket noktaları itibariyle yakınlığı fikri Karâfi'nin fikhçiliğinin en belirgin özelliklerinden bir diğerini oluşturur. Karâfi, mezhepler arasında özellikle temel hareket noktaları itibariyle keskin farklar bulunmadığını göstermeye, mevcut farklılıkları törpüleyip mezhepleri yakınlaştırmaya çalışmıştır. Genel kural eksenli düşünüş ve maslahat düşüncesi esasen bu anlayışın bir yansıması olduğu gibi Karâfi ayrıca örf ve âdetin dikkate alınması, maslahat-ı mürsele ve sedd-i zerfa gibi Mâlikî mezhebinin özelliklerinden sayılan bazı anlayışların sadece kendilerine özgü olmayıp diğer mezheplerde de bulunduğunu ve bu hususta kendileri için en çok bunları diğerlerine nazaran biraz daha fazla dikkate aldıklarının söylenebileceğini ifade eder.⁶⁶

⁶¹ Karâfi, *ez-Zahîre*, II/548; Apaydın, “Karâfi”, DİA, XXIV/399.

⁶² Karâfi, *ez-Zahîre*, II/129-130; Apaydın, “Karâfi”, DİA, XXIV/399.

⁶³ Karâfi, *el-Furûk*, IV/250-252; Apaydın, “Karâfi”, DİA, XXIV/399.

⁶⁴ Karâfi, *el-Furûk*, III/288; Apaydın, “Karâfi”, DİA, XXIV/399.

⁶⁵ Apaydın, “Karâfi”, DİA, XXIV/399.

⁶⁶ Apaydın, “Karâfi”, DİA, XXIV/399.

d. Tutarlılık Endişesi

Genel kural ve ilkeler ekseninde düşünmenin tabii sonucu olarak Karâfî, gerek mensup olduğu Mâlikî mezhebinin gerekse kendi görüş ve tercihlerinin tutarlılığını korumaya ve sürdürmeye büyük önem vermiştir. Bunun için de bazen zahiren çelişkili gibi görünen ifadelerde esasında bir çelişki olmadığını göstermeye çalışmış⁶⁷ bazen da gerek itikadî gerekse fikhî ve usulî alanlara ilişkin meselelerde kendisine problemli görünen noktalara dikkat çekmiştir.⁶⁸ Bu hususa ilişkin olarak Karâfî, “*Ben gücüm ölçüsünde bunların özünü vereceğim. Bilemediğim ve güç yetiremediğim konulardaki katkım ise bu konunun problemli noktasını bildirmek olacaktır. Çünkü problematiği tanımak da özünde bir bilgidir ve Allah’ın bir açmasıdır (feth)*” demektedir.⁶⁹ Karâfî’nin dikkat çektiği problemli noktalardan bir kısmı çağdaşları ve sonraki âlimler tarafından isabetli bulunarak çözümlenmeye çalışılırken bir kısmında problem olmadığı ileri sürülmüştür. Mevcut görüşlerin ve görüş ayrılıklarının hareket noktalarına işaret etmesi, meselenin doğru anlaşılıp doğru vazedilmesiyle irtibatlı olduğu gibi onun sistemli düşünmesinin ve tutarlılığı korumaya özen göstermesinin de bir sonucudur.⁷⁰

II. KARÂFÎ’NİN ESERLERİ

Karâfî, hem akli hem de dini ve nakli imlerle yakından ilgilenmiştir. Bununla birlikte alet ilimleri ile de sözüne itibar edilecek şekilde uğraşmıştır. Ama İmam Karâfî özellikle fıkıh ve fıkıh usulü alanında derinleşmiş, uzmanlaşmıştır. O, derin bilgisi ve üstün tecrübesi sayesinde muazzam bir eser bırakmıştır. Karâfî, kaleme aldığı eserleriyle genelde İslam hukukuna, özelde ise Maliki mezhebine büyük katkıda bulunmuştur. Onun eserlerinin halen herkes tarafından irdelenmesi yaptığı hizmetlerin canlı örneğidir.⁷¹ Kendisinden sonraki çalışmalara da kaynaklık eden Karâfî’nin eserleri fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere çeşitli konularda ele alınmıştır.

A. Fıkıh Usûlü İle İlgili Eserleri

İmam Karâfî fıkıh usulü konusunda değişik fıkıh ekollerine mensup fukaha

⁶⁷ Karâfî, *el-Furûk*, I/52; III/163. Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/399.

⁶⁸ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/52, 161-169; Karâfî, *Şerhu Tenkîhü’l-Fusûl*, s.71.

⁶⁹ Karâfî, *el-Furûk*, I/121. Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/400.

⁷⁰ Karâfî, *el-Furûk*, I/37, 80, 81-82; III/57, 144, 158; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/399.

⁷¹ Salah, s. 71.

ve usulcü tarafından itibar gören bir çok değerli kitaplar yazmıştır. Karâfî kaleme aldığı eserleriyle fıkıh usulü alanında üstün başarısını sergilemiştir. Onun fıkıh usulüne ait göz alıcı ve bize kadar ulaşan eserleri şöyle sıralanabilir:

1) el-İkdü'l-Manzûm fi'l- Husûs ve'l- Umûm⁷²

Müellifin kendi hayatıyla ilgili bilgileri içeren eserin, 677/1278 yılında yazıldığı bilinmektedir. Karâfî bu kitabını fıkıh usûlünün özel bir konusuna hasretmiştir. Bir çok usûl kaidelerine yer veren kitap ifade açıklığı, güzel sıralaması, meselelerin derinliği ve detaylı/ince müzakerelerin bulunmasıyla Karâfî'nin diğer eserleri arasında ayrı bir yer tutmaktadır. Eserin Şerhu Tenkihu'l-Fusûle atıflarda bulunması Karâfî'nin bu eserini son dönemlerinde yazdığı ihtimal kapsamındadır.

2) el-İhkam fi Temyizi'l-Fetava ani'l-Ahkam⁷³

Kitabın tam ismi “el-İhkam fi Temyizi'l-Fetava ani'l-Ahkam ve Tassarufati'l-Kadi ve'l-İmam”dır. Eser küçük hacimli olmasına rağmen Hz. Peygamber'in tassaruflarına ilişkin ilk sistematik tasnifin yapılması açısından önem arz etmektedir.

3) el-Furuk (Kitabu'l-Furuk)⁷⁴

Kitabın ismi konusunda çeşitli isimlendirmeler olmakla birlikte genel kabul görülen tam ismi “Envaru'l- Buruk fi Envai'l-Furuk (el-kavaidü's-seniyye fi'l-esrari'l- fıkhiyye”dir. Eser genelde el-Furuk ya da Kitabu'l- Furuk adıyla tanınmıştır. En önemli kitaplarının başında gelen mezkur eserinde Karâfî, farklı bir bakış açısı ile usûlü bilinen şekliyle fıkıh usûlü ve kavaid-i fıkhiyye (külli kurallar) olmak üzere iki kısımda değerlendirmiştir. Bununla birlikte Karâfî, ez- Zahire'yi yazdıktan sonra fıkıh usûlünde yer almayıp fıkıh eserleri içinde dağınık bir şekilde bulunan genel kuralları da bu kitabında toplamıştır.

4) Tenkîhü'l-Fusûl fî 'İlmi'l-Usûl (Fî İhtisâri'l-Mahsûl)⁷⁵

Eser fıkıh usûlü açısından önemli olup, Karâfî'nin fıkıh alanında yazdığı ez- Zahîre adlı eserinin mukaddimesidir. Karâfî, bu eserinde külli ve usûl kaidelerini toplamış, konuları da öğrenme ve tartışmalara yardımcı olabilecek şekilde

⁷² Mahlûf, s. 188; Çelebi, II/1153; Salah, s. 140,151; Apaydın, “Karâfî”, DİA, XXIV/400.

⁷³ Mahlûf, s. 188; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (m.y.),(b.y.) 1954, I/90; İbn Ferhûn, s. 237.

⁷⁴ Ziriklî, I/90; Safedî, VI/233; İbn Tağriberdî, I/234; Salah, s. 140. Şükrü Özen, “*el-Furûk*”, DİA, VIII/188; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/400.

⁷⁵ Ziriklî, I/90; Safedî, VI/233; İbn Tağriberdî, I/234; Süyûtî, s. 173; İbn Ferhûn, s. 237.

yerleştirmiştir. Kitap fakihlerin fıkıh usûlü konusunda her zaman baş vurabileceği temel eser mahiyetini korumaktadır.

5) şerhu Tenkîhi'l- Fusûl⁷⁶

Tenkîhü'l- Fusûl'ün şerhidir. Karâfî'nin kendisinin belirttiğine göre, ez-Zahîre'ye mukaddime olarak yazdığı Tenkîhü'l- Fusûl'ü insanların ez-Zahîreden ayırmaya yöneldiklerini ve onunla çok meşgul olduklarını görünce eserin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve bir kısım hedeflerini açıklamak üzere şerh etmeyi, bir kısım önemli kaideler ve faydalı bilgiler ilave etmeyi uygun g rm ştir.

6) Nef is 'l- Usûl fî şerhi'l- Mahsûl (şerhü'l- Mahsûl)⁷⁷

Fahreddin er- R zi'ye ait el-Mahsûl' n şerhidir. Karâfî bu eserinde Fahreddin er-R zi'nin fıkıh usulüne dair en önemli eseri olan el-Mahsûl'  şerh etmiştir. ş f  mezhebine mensup bir usulc  tarafından yazılan bir usul eserinin bu maliki usulc  tarafından şerh edilmiş olması büyük bir önem arz etmektedir.

7) el-İhtim l t 'l- Merc ha⁷⁸

8) İntiş ru'l- Fakiri's- Sâlik f  Terc hi Mezhebi M lik⁷⁹

B. Fıkıh İle İlgili Eserleri

Karâfî, fıkıh tarihinde şer'i ve akli ilimlere  zg n paha bişilmez eserleriyle silinmez nam bırakmıştır. Bilindiği gibi “ez- Zahîre” başta olmak üzere diğer eserleri onun fıkıh alanındaki en önemli çalışmalarıdır.

1) ez- Zahîre (fi'l-Fıkıh)⁸⁰

Karâfî'nin fıkıha ilişkin en kapsamlı kitabı olup, Maliki mezhebinin en önemli eserleri arasında zikredilir. Müellif mezkur esere iki mukaddime yazmıştır. Mukaddimelerin birincisinde ilmin fazileti ve adabından bahseden Karâfî, ikinci mukaddimedede us le ait konulara yer vermiştir. İkinci mukaddime daha sonraları et-Tenkîh diye adlandırılmıştır. Maliki dünyasının iftihar  olan mezkur eserde Karâfî, M likilerin çok önem verdikleri Sahn n'un el-Müdevvenetü'l-Kübrâ'sını, İbn ş s'ın

⁷⁶ Karâfî, *şerh  Tenkîhi'l-Fusûl*; Zirik , I/90; Safedî, VI/233; İbn Tağriberdî, I/234; Süyûtî, s. 173.

⁷⁷ İbn Tağriberdî, I/234; Salah, s. 140,160; Karâfî, *Nef is 'l-Usûl f  şerh-i Mahsûl*, Mektebetü'n-Nez r , Riyad 1997, I/71; Apaydın, “*Karâfî*”, D A, XXIV/399.

⁷⁸ İbn Ferhûn, s. 238; Salah, s. 140,173.

⁷⁹ Apaydın, *Karâfî*, D A, XXIV/400.

⁸⁰ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/XIV; İbn Tağriberdî, I/234; İbn Ferhûn, s. 237; es-Süyûtî, s. 173; Zirik , I/90; Mahlûf, s. 188; Salah, s. 137.

el-Cevâhir'ini, Kadi Abdülvehhab'ın et- Telkin'i, İbnü'l- Cellâb'ın et-Tefrî'i'ini ve İbn Ebû Zeyd'in er-Risâle'sini bir araya toplamayı amaçlamıştır. O, ez- Zahîre'nin telifinde zikredilen beş eseri esas almakla birlikte kırka yakın kaynaktan yararlanmıştır. Karâfî, bu çalışmasıyla adeta Doğulu Malikiler ile Batılı Malikiler arasında bir kaynaşma halkası oluşturmuştur. Kitabın kayda değer bir yönü de Karâfî'nin, Sahabe ve Tabiinin fıkından da bir çok konuları barındırmasıdır. Bununla birlikte Karâfî, Süfyânı Sevrî, Avza'i, Davud Zâhiri ve İbn Cerîr gibi kaybolmuş ya da kaynakları ulaşmamış mezheplerin de görüşlerine ⁸¹yer vermiştir.

2) el-Umniyye fî İdraki'n- Niyye⁸²

Çalışmamıza esas oluşturduğu için müellifimizin bu eseri ile ilgili detaylı bilgi IV. maddede ele alınacaktır.

3) el-Beyân fîmâ Üşkile mine't-Te'âlîk ve'l-Eymân⁸³

El- Furûk'tan sonra yazılmıştır. Karâfî'nin son eserlerinden sayılır.

4) el-Yevâkit fî İlmi'l- Mevâkit (fî Ahkâmi'l-Mevâkit)⁸⁴

Karâfî, eserde ibadetlerin zamanlarına ve namazların vakitlerine ilişkin kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları toplamıştır. El- Furûk'ta esere atıfta bulunduğu göre, ondan önce yazılmıştır.

5) Şerhu't-Tehzîb⁸⁵

Kitabın asıl adı Kifâyetü'l-Lebîb fî Keşfi Gavâmizi't- Tehzîb'dir. Karâfî'nin Ebû Saîd el-Berâziî'ye ait et-Tehzîb fî'htisâri'l-Müdevvene adlı esere yazdığı şerhidir.

6) Şerhu'l-Cellâb⁸⁶

İbnu'l- Cellâb'ın meşhur et- Terfî' fî Furûi'l- Fıkhiyye adlı eserine Karâfî'nin yazdığı şerhidir.

7) Kitâbu'l-İstignâ fî Ahkâmi'l-İstisnâ⁸⁷

8) el-Mu'în 'Ale't-Telkîn⁸⁸

⁸¹ Bkz. Karâfî, *ez-Zahîre*, I/11; Salah, ss. 69-70; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/400.

⁸² Karâfî, *el-Umniyye*; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/400.

⁸³ el-Vekîlî, II/244; İbn Ferhûn, s. 238; Salah, s. 136; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/400.

⁸⁴ İbn Ferhûn, s. 237; Karâfî, *el-Furûk*, III/292; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/400.

⁸⁵ İbn Ferhûn, s. 237; Mahlûf, s. 188; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/400.

⁸⁶ İbn Ferhûn, s. 237; Mahlûf, s. 188; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/400.

⁸⁷ İbn Ferhûn, s. 237; Mahlûf, s. 188; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/400.

⁸⁸ Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/400.

Kadi Abdülvehhâb'ın Mâlikî fıkına dair et-Telkîn adlı eserine Karâfî'nin yazdığı şerhidir.

9) el-Münciyât ve'l-Mûbikât fi'l-Ed'îye ve mâ Yecûzü ve mâ Yûkreh Zikruh (ve mâ Yahrumu mined'-Da'avât)⁸⁹

10) er-Râid fi'l-Feraiz⁹⁰

Eser esasen ez- Zahîre'nin bir bölümü olup, Karâfî'nin dileyenin bunu ez- Zahire'den ayırabileceği yönündeki ifadesine dayanılarak ayrıca basılmıştır.

Karâfî'nini fıkıh ve fıkıh usulü alanlarındaki eserleri genel olarak değerlendirildiğinde; onun çalışmalarının günümüz kavramlarıyla hukuk felsefesi ve mukayeseli hukuk alanına girdiği söylenebilir.⁹¹

C. Diğer İlimlere Dair Eserleri

Karâfî, fıkıh alanı dışında diğer farklı alanlara ilişkin kitaplar da telif etmiştir. Özellikle usûlü'd- dîn sahasında bir çok kitap ve şerhler kaleme alan Karâfî, mezhepler tarihi, dinler tarihi ve dil kaideleri gibi çeşitli dallarda da yararlı eserler yazmıştır. Bunlardan:

1) Şerhu'l- Erba'în fi Usûli'd-Dîn⁹²

Fahreddin er- Razi'ye ait Usûlü'd-Dîn adlı eserin şerhidir.

2) el-İnkaz fi'l-İtikat (el-İntikad fi'l-İ'tikad)⁹³

3) el-Ecvibetü'l-Fâhire 'ani'l-Es'ileti'l-Fâcire⁹⁴

Karâfî bu eserini Hristiyan ve Yahudilerin o dönemde kendi inanışlarını Kur'ân-ı Kerim ayetleri ile doğrulamaya çalışarak ileri sürdükleri iddialara ve sorulara cevap olarak yazmıştır. Başka bir ifade ile onların savundukları itikatlarına reddiye mahiyetinde yazmıştır.

4) Edilletü'l-Vahdâniyye fi'r-Red 'ale'n-Nasrâniyye⁹⁵

5) el- İstibsâr fîmâ Tüdrîkühü'l-Ebsâr⁹⁶

⁸⁹ Karâfî, *el-Furûk*, I/144; İbn Ferhûn, s. 237.

⁹⁰ Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/400.

⁹¹ Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/395.

⁹² İbn Ferhûn, s. 237; Mahlûf, s. 189; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/399.

⁹³ İbn Ferhûn, s. 237; Mahlûf, s. 189.

⁹⁴ İbn Ferhûn, s. 237; Mahlûf, s.188; Salah, s. 124; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/399.

⁹⁵ Salah, s. 124; Apaydın, “*Karâfî*”, DİA, XXIV/399.

⁹⁶ İbn Ferhûn, s. 238; İbn Tağriberdî, I/234; Safedî, VI/233..

6) el- Hasâ'is fî Kavâ'idî'l-Lugati'l-'Arabiyye⁹⁷

7) el- Kavâ'idü's-Selâsûn fî İlmi'l-Arabiyye⁹⁸

8) el- Ecvibetü ani'l-Es'iletü'l-Vâride 'alâ Hutabi İbn Nübâte⁹⁹

Birçok ilimde derinleşmesi Karâfî'nin döneminin en önemli birkaç bilgini arasında zikredilmesine yol açmıştır.¹⁰⁰

D. Karâfî'nin el-Umniyye İsimli Eseri

Eserin tam ismi **el-Umniyye fî İdrâki'n-Niyye'dir**. Niyyeti idrak etmede temenni edilen ve umulan vasıf anlamını ifade eden bu eser, niyyet konusunda ele alınmış müstakil bir çalışmadır. Küçük hacimli olmasına rağmen, Abdullah İbrahim Salah tarafından tahkik edilmiş haliyle atmış sayfa civarında olup, kıymetli bir kitaptır.

Yazılış tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Eserdeki mevcut atıflara göre, el-Umniyye'nin, el-Furûk¹⁰¹ ve Şerhü Tenkîhi'l-fusûl'den önce, ez-Zahîreden sonra yazıldığı anlaşılmaktadır.

Karâfî eserin yazılış amacını şöyle anlatmaktadır:

“İnsanların beklentilerini en doğru şekilde ortaya çıkarmak için alimlerin tartışma konuları beni bu kitabı yazmaya sevk etmiştir. Bunlardan:

a) Peygamberimiz (sav)in niçin “ameller iradeye göredir” değil de “ameller niyyetlere göredir”¹⁰² buyurmuştur? Niyet, irade etme ve iradenin kısımları olan seçmek (اختار), azmetmek (عزم), kastetmek (عنى), istemek (شاء), arzulamak (اشتهى), kaza (قضى) ve kader (قدر) kelimeleri ile eşanlamlı mıdır yoksa farklı bir anlam mı içermektedir? Karâfî eserinde bu sorulara cevap aramıştır.

Peygamberimiz (sav)in niçin “fiiller niyyetlere göredir” yerine “ameller niyyetlere göredir” buyurmuştur? Amel (عمل), yapmak (فعل), صنع, أثر, خلق, براء, أوجد, kelimleri bir biriyle eşanlamlı mıdır yoksa farklı bir anlam mı içermektedir?

⁹⁷ Apaydın, “Karâfî”, DİA, XXIV/400.

⁹⁸ Apaydın, “Karâfî”, DİA, XXIV/399.

⁹⁹ İbn Ferhûn, s. 237. Apaydın, “Karâfî”, DİA, XXIV/400

¹⁰⁰ İbn Ferhûn, I/238.

¹⁰¹ Karâfî, *el-Furûk*, I/130.

¹⁰² Buhari, *Bed'u'l-Vahy*, 1; Muslim, *İmâre*, 1907.

b) Bir kısım alimler ise, hayvan kesiminin; namaz, oruç, zekat ve benzeri ibadetlerden biri olmamasına rağmen, hayvan kesiminde niyetin niçin şart koşulduğunu tartışmışlardır. Karâfî bu konuları da açığa kavuşturmaya çalışmıştır.

c) Hakkında icma bulunan bir rivayete göre, henüz Yaratıcının varolduğunu ispatlamaya çalışan kişinin “Allah’a olan yakınlığı” tartışma konusudur. Bu yargı takarrub konusunda problem doğurmaktadır. Çünkü Yaratıcının varolduğunu ispatlamaya çalışan kişi inkarcı değil arayış (şüphe) içerisindedir. Arayış (şüphe) içerisinde olması inkarcılığının değil inandığı ilahı bulmaya (Allah’a yakınlığa) çalışmasını göstermektedir. Dolayısıyla Yaratıcının varolduğunu ispatlamaya çalışan kişinin Allah’a yakın olmayı kast etmesinin tartışılması doğru değildir. Zira Hz Muhammed (SAV)’in getirdiği şeriatteki bir çok konuda buna benzer şüphe içeren hükümler bulunmaktadır. Karâfî bu konuları da misaller vererek ortaya koymaya gayret etmiştir. Örneğin:

a) Bir namazı kılıp kılmadığı konusunda şüpheye düşen kişinin o namazı tekrar namaz kılması gerekir. Şüphe taşımasına rağmen kişinin tekrar kıldığı namazla Allah’a olan yakınlığı tartışılmaz.

b) Beş vakit namazın tamamını kılıp kılmadığı hakkında şüpheye düşen kişinin tekrar bu namazlarını kılması gerekir. Her namazında şüphe bulunmasına rağmen tekrar kıldığı bu namazlarla kişinin Allah’a olan yakınlığı tartışılmaz.

c) Bir kişi abdest alıp almadığı konusunda şüpheye düşerse tekrar abdest alması gerekir. Şüpheye düşen kişinin tekrar aldığı abdestle Allah’a olan yakınlığı tartışılmaz.

d) Bir kişi namazda üçüncü rekâtı mı yoksa dördüncü rekâtı mı kıldığı konusunda şüpheye düşerse dörde tamamlaması gerekir. Şüpheye düşen bu kişinin tamamladığı namazla Allah’a olan yakınlığı konusu tartışılmaz.

e) Kişinin orucunu tutup tutmadığı konusunda şüpheye düşmesi tekrar oruç tutmasını gerektirir. Tuttuğu oruçla bu kişinin Allah’a olan yakınlığı tartışılmaz.”¹⁰³

¹⁰³ Karâfî, el-Umniyye, ss. 3-4

I NİYYET KAVRAMI VE ANLAM YAKINLIĞI BULUNAN DİĞER KAVRAMLARLA İLİŞKİSİ

A. Niyyet Kavramı

Niyyet arapçada “n v y” kökünden bir mastardır. Çoğulu “niyyât”tır. Sözlük anlamıyla niyyet, bir şeyi istemek, kastetmek, bir şeye yönelmek, uzaklaşmak, yolcunun uzak olsun yakın olsun yöneldiği belli bir mekan,¹⁰⁴ kastettiği şeye yönelmek,¹⁰⁵ anlamlarına gelmekte ise de daha çok, kalbin bir kaç işten birisini yapmaya azmetmesidir.¹⁰⁶ Niyyet, kalbin bir şeye karar vermesi, bir işin ne için yapıldığını kesinlikle bilmesidir.¹⁰⁷

Niyyetin sözlük anlamlarından hareketle yapılan genel fıkhi tanımı şöyledir: Niyyet, kalbin, hemen veya sonucu itibariyle maksada uygun bulduğu, yani bir faydayı sağlayacağına veya bir zararı savacağına hükmettiği fiile doğru yönelmesidir.¹⁰⁸ Bununla birlikte niyyet, şer’i açıdan Kuran-ı Kerim’deki: “*Halbuki onlara ancak, dini yalnız O’na has kılarak, ihlasla ve hanifler olarak Allah’a kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekat vermeleri emrolunmuştu. Sağlam din de budur.*”¹⁰⁹ (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ) ayetindeki ihlas tabirine bağlanmıştır. İhlas ise, fiilin Cenabı Allah’a yalnız kendisine has kılarak yani ihlasla yönelttirilme iradesidir. İşte bu eylemi, sadece O’na has kılarak yönelttirilme ile ilişkilendirilen özel mana niyettir. Ayet-ı Kerimede geçen bu sınırlandırma ifadesi, yani eylemin sadece Allah’a doğru yöneltme vakıası şunu gerektirir: “niyyet edilmeyen bir fiil ve davranış, emrolunmamış fiil demektir.

¹⁰⁴ İbrahim Mustafa ve Ahmet Hasan ez-Ziyâd, Hâmid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccâr, *el-Mu’cemul- Vasît*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul (t.y.), II/966; Macmau’l-Luğatü’l-Arabiyye, *el-Mu’cemu’l- Vecîz*, (b.y.) 1980, s. 641;

¹⁰⁵ Ebu’l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru Sadır-Dâru Beyrut, Beyrut 1955, XV/348; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *ez-Zâhir*, Dâru’l-Başâirü’-İslâmiyye, Beyrut, 1998, s. 103.

¹⁰⁶ Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî-Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhü’l-Munîr*, Mektebetü Lübnan, (b.y.) 1987, s. 241; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Câmiu’l-Fıkıh*, Thk. Yusrâ Seyyid Muhammed, Darü’l-Vefâ, (b.y.) 2000, I/39;

¹⁰⁷ ABÎ, “Niyyet”, Haz. Ahmed Debbağolu-İsmail Kara, Dergah Yayınları, (b.y.) 1980, s. 493;

¹⁰⁸ Zenüddin b. İbrahim İbn Nüceyım, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, Thk. Muhammed Mutî’l-Hâfız, Dâru’l-Fikr, Dimaşk 1983, s. 24; Takiyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *et-Tuhfatu’l-İrâkiyye*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad (t.y.), s. 119; İbrahim Kafi Dönmez, “*amel*”, DİA, III/16; Hamdi Döndüren, “*niyet*”, Şamil İA, V/112; Hüseyin Küçükakay, “*İslamda Niyyet ve Amel*”, Oku Mecmuası, Konya, ? 17, sayı 86, 1967, “*İslam Dininde Niyyet*”, 4, 41, 1964; Umar b. Sâlih b. Umar, *Makâsidü’ş-Şeri’a*, Dâru’n-Nefâis, Ürdün 2003, s.95.

¹⁰⁹ Beyyine, 98/5;

Kendisiyle emrolunmayan bir yelem de ibadet değildir ve zimmet beri olmaz” demektir.¹¹⁰

Sahih-i Müslim’de geçen Hz. Peygamberimiz (sav)’in “*Muhakkak ki ameller niyetlere göredir. Her kese niyet ettiği şey vardır.*”¹¹¹ hadis-i şerifinin açılımı yani takdiri şöyledir: “*Muhakkak ki ameller niyetleriyle muteberdir*” demektir. Çünkü Arapça açısından haberler mecrurlar münasebeti ile hazf olunurlar. O hazf edilen haberler ise takdiren var olduğu ifade edilir ve mecrurlar da o hazf edilen haberle ilişkili halde olur. İşte bu hadiste takdir edilen haberin yukarıdaki ayeti kerime olması en güzel örnektir. Dolayısıyla niyet edilmeyen şey muteber değildir. Bununla birlikte bu hadis-i şerif, Arapça açısından elif ve lam’ın umum ifade ettiği için “*amel*” olarak isimlendirilen bütün eylemleri kapsamaktadır. Fiil kapsamında mütalaa edilen durumlar ise tartışma konusudur.¹¹²

Karâfî, niyyeti; irade ve kasıt türünden saymıştır. Zahiri ve gaybî kavramlar olarak ilim; akli olarak nasıl bir keşfi gerektiriyorsa, niyyet de soyut ve somut kavramlar açısından akli olarak tahsisi gerektiren bir sıfattır. Dolayısıyla nasıl ilim keşfi gerektiriyorsa niyyet de tahsisi gerektirir. On sayısının çift, beş sayısının da tek olmasının hiçbir gerekçeye dayanmadığı gibi.¹¹³

Niyyet (النية), fiilin kabul edeceği yönlerinin bir kısmına yöneltmeye ilişkin iradedir. Niyyet fiil olması açısından fiilin kendisine müteallik değildir. Namaz fiilini kastetmemiz ile namazın Allah’a yakınlık için kastetmemiz arasında fark vardır. Ya da bu fiili biz; farz, nafil, eda ve kaza olarak kastederiz. O fiilin kabul ettiği; o fiil için makul olan yönler ve buna benzer cihetlerdir. Dolayısıyla irade; belli bir fiili, onun için caiz olan birkaç yönden birisine yönlendirir. Bu açıdan söz konusu irade niyyet olarak isimlendirilir.

Buna göre niyyet; malum bir fiili, o fiilin sonuç ve fonksiyonlarının (mertebelerinden) bir kısmından ayırt etmektir. Fiili sonuç ve fonksiyonlarının bir kısmını ayırt etmek de Cenabı Hak için caizdir. Zira Allah-ü Teâlâ muayyen bir tek fiil ile bir topluluğun (kavim) menfaatini başka bir kavmin de zararını ve dalaletini irade etmeye kâdirdir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de O : “...De ki: O, inananlar için

¹¹⁰ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/241; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 19.

¹¹¹ Muslim, İmare, 1907.

¹¹² Karâfî, *ez-Zahîre*, I/241; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 19.

¹¹³ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/240; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 7.

doğru yolu gösteren bir kılavuzdur ve şifadır. İnanmayanlara gelince, onların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kur'ân onlara kapalıdır *قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى*¹¹⁴, buyurmuştur. Böylece Kur'ân-ı Kerim'in nüzulünün özü bir kavim için hidayet başka bir kavim için ise, dalalet olmaktadır. Kur'ân'ın nüzûlü ise tek bir fiildir. Hepsi Allah'ın iradesi ve isteği ile gerçekleşmiştir. Cenabı Hakk'ın mahlukatına verdiği nimetler de; bazen bir kısmı için fitne (imtihan vesilesi) olmakta, diğer bir kısmının ise ibret almalarını sağlamaktadır. Bütün bunların hepsi Allah-ü Teâlâ'nın iradesi ile gerçekleşmektedir. Fakat Cenabı Allah'ın isim ve sıfatları tevkifidir yani O'nun isim ve sıfatları Şari'in bizi vâkıf kılmasıyla bilebileceğimiz hususlardır. Dolayısıyla Hak Teâlâ için *nâvi* (niyyet edici) denilmez. O'na *Mürîd* denir. Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâlâ için *nâvi* değil *Mürîd* ifadesi yer almaktadır.¹¹⁵

Niyyet; ibadetlerin birini diğerinden; adet üzere yaptığımız işleri de ibadetlerden ayırt edicidir. Niyyetin en önemli özelliği ise Allah rızası için bir işi yapmak maksadıyla kalpte husule gelen azim ve kasttır.¹¹⁶

B. Niyyet Kavramının Anlam Yakınlığı Olan Diğer Kavramlarla İlişkisi

İrade ile yakın anlam ilişkisi bulunan pek çok kavram bulunmaktadır. Azmetmek (العزم), himmet etmek (الهم), arzu etmek (الشهوة), kastetmek (القصد), tercih etmek (الاختيار), kaza (القضاء) ve kader (القدر), inayet (الانابة), dilemek/isteme (المشيئة) vb. kavramlar bunlardan bir kaçıdır. Bu terimler aralarındaki ince farklarla birlikte genel anlamda iradenin mahiyetini veya belli yönlerini ifade etmektedir.¹¹⁷ Burada bu kavramlara; bir biriyle eşanlamlı mıdır yoksa farklı anlamlar mı içermektedir? ya da bu kavramlardan bir kısmı kendi arasında eşanlamlı, diğer bir grubu farklı anlamı mı içermektedir? Bu fiillerden de hangilerinin Allah için kullanılıp hangileri kullanılamayacak? sorularından yola çıkarak kısaca temas etmek istiyoruz.

1. Azmetmek

Azmetmek (العزم), davetle (الداعية) oluşan bir iradedir. İyiliği istemede, kötülüğü gidermede veya kötülüğü tercih etmede ya da fayda sağlamak için davet,

¹¹⁴ Fussilet, 41/44.

¹¹⁵ Bakara, 2/185; Nisâ 4/26, 28; Hacc, 22/14, 16 Yasin, 36/82.

¹¹⁶ Karâfî, *el-Umniyye*, ss. 9-10.

¹¹⁷ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 7; Apaydın, “*İrade (fıkıh)*”, DİA, XXII/384.

hissedildiği anda nefiste oluşan bir meyildir ve kalpten gelen davettir. Meyletmek kavramını yaratılanlar için kullanmak mümkündür. Ancak Cenabı Allah için bu kavram kullanılmaz. Çünkü Allah Teâlâ için, kararlı bir şekilde özel bir eylemi yapmayı kastetti, yapmaya karar verdi anlamında azmetti ifadesi kesinlikle kullanılamaz.¹¹⁸ Allah'ın azimetleri (عزائم الله); O'nun tercih ettiği talepleridir, vacip kıldığı farzlarıdır denilebilir. Hz. Peygamberimizin: “Hak Teâlâ emirlerini bizlere sevdirdiği gibi, ruhsatlarını da sevdirdir”¹¹⁹ hadisi şerifinde geçen “ruhsat” (رخصة) ifadesinden murat, Allah'ın kullarından istedikleridir. Talep ise, ilahî kelamın türlerinden biri olup, bir eylem hakkında iradede oluşan şey değildir. Allah'ın azimetleri, “sefere çıkmaya, bir yerde kalmaya azmettim” demelerimizin aynısı değildir. Dolayısıyla “azmetmek”, bir eylemi gerçekleştirmeye kesin karar vermektir. Niyyet ise eylemi ayırt edicidir. Böylece niyyet ile azmetmek arasındaki fark belirtilmiştir. Sonuçta azim; içinde kararlılık bulunan iradedir.¹²⁰

2. Himmet Etmek

Kuran-ı Kerimde *himmet etmek* (الهمّ), “Andolsun ki, kadın ona *meyletti*. Eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadına *meyletmişti*... وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ”¹²¹ ayetindeki “hemme” (همّ) fiili, ifade olunduğu gibi kastetmek, meyletmek anlamına gelmektedir. Bununla birlikte “*Kim bir iyilik yapmayı kastederse yani iyilik yapmaya himmet eder de yapamazsa o kimse için bir sevap vardır. Kim kötülük yapmaya azmeder de yapmazsa ona hiç bir şey yazılmaz*”¹²² Hadisi Şerifinde de geçen “hemme” fiili; meyletmek, bir işi yapmayı arzulamak anlamlarına gelmektedir. “Hemme” fiili, “azmetmek” fiilinin eşanlamlısı, daha doğru bir ifade ile aralarında anlam içeriği bakımından çok büyük yakınlık olmakla birlikte “hemme” fiilinin de “azmetmek” fiili gibi Cenabı Allah için söylenilmesi imkansızdır.¹²³

3. Şehvet

Şehvet (الشهوة); arzulamak ve insanın bir barınağa sahip olması, acı ve eziyetle karşılaşmama, cinsel maddi ve manevi arzu ve isteklerinin karşılanarak iç

¹¹⁸ Butris el-Bustânî, *Muhîtü'l-Muhît*, Mektebetü Lübnan, Beyrüt (t.y.), s. 599.

¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996,

¹²⁰ Karâfî, *ez-Zahîre*, II/240; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 8; Mustafa Çağrırcı, “Azim”, DİA, IV/329; Abdüssabûr Merzûk, “*el-azîme*”, *el-Mevsû'atü'l-İslâmiyyeti'l-Âmme*, Vezâretü'l-Evkâf, Kahire 2001, s. 982.

¹²¹ Yusuf, 12/24.

¹²² Buhârî, *Rikak*, 31.

¹²³ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 9.

huzuru ve gönül rahatlığının sağlanmasına ilişkin iradesidir. Yüce yaratıcı için “ihtiyacın karşılanması” diye bir şey tasavvur edilemeyeceği için bu kavramın Allah için kullanılması düşünülemez.¹²⁴

4. Kastetmek

Kastetmek (القصد); iki cihet, iki yön arasında oluşan iradedir. Ka’be’ye uzak olan, herhangi bir ülkede, örneğin Kırgızistan’daki bir kişinin, hac ibadetini yerine getirmeyi kastetmesi (hacca gitme iradesi izhar etmesi) buna örnek verilebilir. Buna da seferi kâsıt denir. Bu anlamıyla kast, Allah için kullanılması imkansız olan irade türüdür.¹²⁵ Kast ile niyyet arasında çok yakın anlam içeriği bulunmakla birlikte iki cihetten arasında fark bulunmaktadır. Birincisi; kastetmek, failin kendi fiiliyle ilişkili olmakla birlikte başka birinin fiili ile de ilişkili olabilmektedir. Niyyet ise sadece failin kendi fiili ile bağlantılıdır. İkincisi; kasıt failin yapabileceği şey ile, niyyet ise yapmaktan aciz olduğu şeylerle de ilişkili olmasıdır.¹²⁶

5. İhtiyar

İhtiyar (الاختيار); iki veya daha fazla şeyden birisini seçip tercih etmede oluşan iradedir. Örneğin, Allah-ü Teâlâ yüce kitabında “Musa, tayin ettiğimiz vakitte kavminden yetmiş adam seçti... رَجُلًا”¹²⁷ buyurmaktadır. Bu ifadeden “Musa (as) başkalarını değil kendi kavmini irade etti” ve “seçilenin, diğerlerinden daha çok tercihe şayan olduğunu, başka bir ifade ile O (Musa), seçtiklerinin, diğerlerinden daha üstün olduğuna inanarak onları seçti” anlamı çıkmaktadır. Bu durumda, tercih edilen, seçilen, terk edilen alternatiflerden daha üstün bir konuma gelmektedir. Duhan süresinin “Andolsun, biz onları(İsrailoğullarını) bir ilim üzere (kendi zamanlarında) alemlere karşı *üstün kıldık* وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ”¹²⁸ mealindeki 32. ayetindeki ihtâre (اخْتَرْنَا) fiili de “üstün kılmak” anlamını ifade etmektedir. Bu bakımdan “ihtiyar” fiilinin Allah Teâlâ için kullanılmasının uygun bir irade türü olduğu ifade edilebilir.¹²⁹

¹²⁴ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 10.

¹²⁵ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 10.

¹²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Kayyım el-Cevziyye, *Bedâi‘u’l-Fevâid*, Mektebetü’l-Kâhira, Mısır 1972, III/262; Cevziyye, *Câmiu’l-Fıkıh*, I/59.

¹²⁷ Araf, 7/155.

¹²⁸ Duhan, 44/32.

¹²⁹ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 10.

6. Kaza ve Kader

Kaza (القضاء); cebri hükme bağlı olan¹³⁰, kader (القدر) ise fiillerin ölçüsü ile ilgili iradedir.¹³¹ Bu bakımdan kaza ve kader fiilleri de Allah için kullanılabilmektedir.¹³²

7. İnayet

İnayet (العناية); tahsis etme, has kılma ve sınırlandırma özellikleri olan bir iradedir. Buna güzel bir örnek: Araplar şiirlerinde şöyle der: “Seni kastediyorum! Beni duy! Ey zalim kadın.” (اياك اعني واسمعي يا جارة) bu şiir parçasında; kastettiğim sensin deniliyor; seni irade ettim denilmiyor.¹³³

8. Meşiet

Dileme, irade etme anlamlarına gelen meşie (المشيئة) kavramı, genel kabule göre irade ile eşanlamlıdır. Bununla birlikte meşie ile irade arasındaki farka değinenler de olmuştur. Meşienin de irade gibi Cenabı Allah için kullanılması mümkündür.¹³⁴

İrade kavramı ile yakın ilişkisi bulunan bütün bu zikrettiğimiz kavramlar arasında ince anlam farklılıkları bulunmakla birlikte, kullanım bakımından duruma ve yerine göre birbirinin yerine kullanılması uygun olan fiiller olduğunun göstergesidir. Prensip ise, eşanlamlılığın (teradüfün), olmamasıdır.

Özetle; azmetmek, himmet etmek, şehvet, kastetmek, ihtiyar, kaza, kader, inayet, meşiet kavramlarındaki mana hususiyetlerinin, niyyette olmaması ve niyyetteki hususi anlamın o kavramlarda bulunmaması hasebiyle niyyet, diğer dokuz deyimden farklıdır. Bunu görebilen kişi burada farkın olduğuna karar verir. İsti'mâlin genişletilmesi başka bir ifade ile kullanımın geniş tutulması zararlı değildir. Kişi, *erâde* (اراد ; dilemek) fiilini kullanır ama ondan kastı *nevâ* (نوي ; niyet etmek) fiilidir yada *azeme* (عزم ; azmetmek) dır. Daha önce söylendiği gibi bu irade çeşitleri, anlamları birbirine yakın deyimlerdir ki neredeyse bu kavramların

¹³⁰ Ayrıca bkz. Bakara, 2/117, 210; Âl-i İmran, 3/47; En'am, 6/2, 8; Hicr, 15/66; Meryem 19/35; Kasas, 28/28; Ahzab, 33/36-37; Sebe, 34/14; Gâfir, 40/68, 78.

¹³¹ Ayrıca bkz. Bakara, 2/236; Yunus, 10/ 5; Ra'd, 13/17; Hicr, 15/21; Tâhâ, 20/40; Müminûn, 23/18; Ahzab, 33/38; Fussilet, 41/10; Şûrâ, 42/27; Zühuf, 43/11; Kamer, 54/49; Talak, 65/3, 7; Müddessir 74/18-20; Mürselât, 77/22-23; A'lâ 87/3; Fecr, 89/16;

¹³² Karâfî, *el-Umniyye*, ss. 10-11.

¹³³ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 11.

¹³⁴ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 12.

aralarında eşanlamlılık olduğuna inanılır. Dildeki zenginliği çoğaltmak açısından kelimelerin farklı manalara tekabül ettiğini kabul etmek, bunların eşanlamlı olduğunu ifade etmekten daha fonksiyoneldir.¹³⁵

C. İradenin Oluşumu Ve Eyleme Dönüşmesi

Sözlük olarak “istemek ve dilemek” anlamına gelen irade, teknik bir terim olarak, “nefsin, yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi” veya “canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik” yahut “bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim” gibi değişik şekillerde tanımlanmıştır.¹³⁶ Yukarıda temas edildiği gibi ihtiyar, meşiet, şehvet, kast, azim vb kelimeler ile irade arasında anlam yakınlığı olmasına rağmen farklılık vardır. İrade kısaca harekete geçme gücü ve yeteneğidir, fiilin gerçekleştirilmesinde belirleyicidir.

1. İslamî Literatürde

İrade kişiyi fiile (eyleme) yönlendirmekte, fiilde iradeye bağlı olması bakımından gerçekleşme imkanı bulmaktadır. Her ne kadar irade fiilde önce geliyorsa da fiil sürecinde ve onunla birlikte olan, onunla bütünleşen bir faaliyettir. Bu anlamdaki irade, sadece psikolojik bir fonksiyon yahut meleke olmayıp aynı zamanda bilinçli bir seçme gücü, bundan dolayı da kişiyi davranışlarının sonuçlarından sorumlu hale getiren ahlakî bir ilşkedir. Bu seçme gücüne daha çok kelami literatürde “ihtiyar” denilmektedir.

Farâbi’ye göre nefsin arzu gücü bir şeye istek duymayı veya ondan kaçınmayı sağlar. İrade bu arzu gücünden meydana gelmektedir. Çünkü irade duyum, tahayyül ve düşünme gibi çeşitli idrak yollarıyla idrak edilen şeyleri arzu etme veya onlardan vazgeçmedir.¹³⁷ Bu anlayış iradenin çeşitli derecelerinin varlığını kabul etmeyi gerektirir. Çünkü algı ve idrak güçlerinin gelişmesi amana bağlı bir olaydır. Bunu dikkate alan Fârâbî üç farklı iradenin varlığına işaret eder. Buna göre

¹³⁵ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 12.

¹³⁶ Çağrı, “İrade”, DİA, XXII/380; Râğıp el- İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, el-Matbaatü’l-Hayriyye, Mısır h. 1322, “rvd” md.

¹³⁷ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Farâbî, *Medînetü’l-Fâdila*, Çev: Nafiz Danışman, Maarif, İstanbul 19565, s. 46;

irade başlangıçta ancak duyumdan gelen bir istektir. İstek nefsin arzu gücü, duyum da duyum gücü ile olur, daha sonra nefsin hayal gücü ve ona bağlı istek gelişir. Bu iki iradenin oluşmasından sonra üçüncü bir irade türü doğar ki bu da düşünme fiilinden gelen bir istek olup ihtiyar adını alır. Böylece Fârâbî iradeyi, “İdrak edilen şeyi arzu etme gücüyle istemektir” şeklinde tarif etmektedir.¹³⁸

İrade, hem biyolojik hep psikolojik hem de felsefî boyutları olan bir kavramdır. İnsan ruhunun şimdiki veya gelecekteki bir amacına uygun olan şeye yönelmesine irade denir.¹³⁹ Diğer bir ifade ile canlı varlığı davranışa güdüleyen, fiil yapmaya sevkeden şehvet ve gazap türünden arzu gücüne irade, organları hareket ettirici güce de kudret denilmektedir.

Düşünme, mühakeme, seçme ve bağlanma, iradeli bir davranışın temel özellikleri olarak gösterilmiştir. Fakat davranışın şuur ve irade dışında gelişen bir ön safhası da vardır. Bunu dikkate alan İslam ahlakçı ve düşünürleri, dini ve ahlaki davranışların, zihinde tasavvur halinden başlamak üzere, fiil halinde gerçekleşinceye kadar birtakım aşamaları olduğunu kabul etmişlerdir. Gazzâlî, bunları şu şekilde açıklamaktadır:

- a. **Hadisü’n-nefs** (hatır, haciz); zihinde uyarıcı, dürtücü bir imajın başka bir ifade ile bir fiilin veya o fiille ilgili bir tasavvurun zihinde doğması.
- b. **Tabîî ilgi** (meyil, rağbet, şehvet); insan tabiatının bu fiile veya tasavvur edilen şeye ilgi ve arzu duyulması.
- c. **Hüküm** (itikad); zihne doğan şeye yönelme istikametinde bir kanaatin belirmesi. “Bunu yapmalıyım”, gibi duygusal bir yargıya varılması.
- d. **Niyyet** (kasıt, azim, hemm); zihne doğan şeyle ilgili varılan yargıda onu yapmaya, elde etmeye kesin karar verilmesi.
- e. **Amel** (fiil, eylem); fiilen uygulamaya geçilmesi yani karar verilen işin yapılması.¹⁴⁰

Bunlardan ilk üç aşamada henüz kesin karar ve niyyet bulunmadığı, ayrıca bunlar iradeyi aşan durumlar olduğu için kişi bu aşamalarda dini ve ahlaki bakımdan sorumlu değildir. Yani insansın zihninde herhangi bir fenalığın doğmasını, buna tabîî

¹³⁸ Farabî, *Medînetü’l-Fâdıla*, s. 60, 62; Farabî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, Çev: Mehmet Aydın-Abdülkadir Şener-M.Rahmi Ayas, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1980, s. 41-42.

¹³⁹ Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn*, Çev: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1992, IV/658;

¹⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn*, III/94-96.

olarak ilgi duyulmasını ve nefiste bir arzu belirmesini önlemesi mümkün olmadığı için bunlardan dolayı bir günah ve sorumluluk da söz konusu olamaz. Niyyet ve azimin dördüncü aşamasını oluşturan “karar” aşamasında ise insan, ahlaki bakımdan niyetlerinden sorumludur. Ancak Allah korkusu, kötülükten ve günah işlemekten nefret etme gibi dini ve ahlaki bakımdan olumlu sebeplerle iradeli olarak kötülükten vazgeçerse bu da yeni ve iyi bir niyet, azim ve karar olduğu için kişiyi sorumluluktan kurtarır. Nihayet beşinci yani fiil aşaması da gerçekleşmişse artık fiil kesinleşmiş olduğundan sorumluluk da kesinleşir. Eğer bu fiil kötü ise günaha, iyi ise sevaba vesile olur. Ancak yine de fiilin ahlaki değerini tayin eden şey onun arkasındaki niyettir; yani iyiliğe veya kötülüğe azmedilmiş olmasıdır. Bu yüzden aslında mesela birine yardım etmek azim ve kararıyla başlatılan bir iş, bizi aşan sebeplerle o kimseye zararlı olsa bile, bundan dolayı kötülük işlemiş sayılmayız. Fakat Gazzâlî’nin açıkça belirttiği üzere iyi niyetle kötü bir işe azmedilemez; mesela cami yaptırmak maksadıyla başkasının malını yahut parasını çalmak caiz değildir.¹⁴¹

2. Psikologlara Göre

Psikolojik açıdan da irade, “insanın dış dünyadan aldığı etkilerden sonra, ona karşı bilinçli tepkiler duyması” veya “düşüncenin ortaya koyduğu bir gayeye doğru gitme hareketi” biçiminde tanımlanmıştır.¹⁴² İradî-davranış veya İradeli fiil dediğimiz iradenin eyleme dönüşmesi, psikolojide şöyle açıklanmıştır: İradeli edim (hareket, davranış, eylem), dört safhadan geçerek meydana gelmektedir.

a. Gaye Tasarımı; önce, ulaşılması istenen bir gaye ile bu gayeye ulaştırıcı vasıtalar tasarlanır. Normal halde bu tasarım, bir takım duyumlar ve çağrışımlarla birlikte zihinde yaşanır.

b. Müzakere; (deliberation), bir hareketi yapmak veya yapmamak sebeplerinin araştırılmasıdır; zihnin bu iki üç arasında gidip gelmesidir. Bu safhada karşıt veya aykırı fikirler karşılaştırılır. Esas itibarıyla bu, zekanın işidir.

c. Karar (decision); zihin, arasında müzakere yaptığı iki üçten birisinin üzerinde durması, iki halden birini seçmesi demektir. İradenin esaslı hareketi, karar vermektir.

¹⁴¹ Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, III/96; Çağrıcı, “azim”, İİGYA, I/196.

¹⁴² Nurettin Topçu, *Ruhbilim*, Öçler, İstanbul 1949, s. 170.

d. Yapma ve İcra Etme (execution); kararı plan halinde iş haline çıkarmaktır. Kararın gerçekleşmesidir; benliğimizden çıkıp dışsal karakter kazanmasıdır. Yapma hareketi, kararın bir sonucudur.¹⁴³

Özetle iradeli bir fiilde hedef, niyyet ve amel olmak üzere üç temel unsur bulunmaktadır. Bunlar; insanı ilk harekete geçiren şey amaç ve hedeftir. Amaç kişiyi harekete geçiren güdüdür. Niyyet, kişinin amacına uygun bulduğu şeye –şu anda ve gelecekte- arzu ve eğilim duyarak yönelmesi ve onu istemesidir. Organları harekete geçirmek suretiyle kudretin iradeye hizmeti de ameldir.¹⁴⁴

D. Niyyet Hadisinin Dilsel Analizi

Peygamberimiz (sav)’in buyurduğu “*Muhakkak ki ameller niyyetlere göredir*” hadisi şerifinin iyi anlaşılmasına yardımcı olması bakımından alimler tarafından bir çok tahliller yapılmıştır.¹⁴⁵ Biz burada bu konuyu Karâfî’nin değindiği ölçüde sunmaya çalışacağız.

1. Hadiste Niyyet Kavramının Tercih Edilmesinin Önemi

Hadiste “irade” ve “inayet” yerine “niyyet” ifadesinin seçilmesi; yukarıda niyyetle benzer kavramların açıklanmasının ışığında; Hz. Peygamber (sav), niçin “*ameller iradeye göredir*” veya “*ameller inayete göredir*” vb. niyyetin dışındaki irade deyimlerini kullanmamış da “*ameller niyyetlere göredir*” buyurmuştur. Çünkü kanaatimizce Peygamberimiz (sav), “niyyet” deyimini kullanırken hususi bir iradeden başka mutlak bir iradeyi kastetmemiştir. O hususi irade ise bir fiili, şer’i hükümler yönüne meylettiren özel bir iradedir.¹⁴⁶

2. Hadiste “amel” Kavramının Tercih Edilmesinin Önemi

“Yapma” anlamını ifade eden diğer fiiller yerine amel kavramı tercih edilmiştir. Peygamberimiz (sav): “*ameller niyyetlere göredir*” yerine “*fiiller niyyetlere göredir*” dememiştir. Çünkü aşağıda da anlatılacağı gibi “*amel*” kelimesi, fiil ya da yapmak anlamını içeren başka kelimelere karşılık bir üstünlük ve şeref

¹⁴³ Topçu, s. 170-171; Cemil Sena Ongun, *Psikoloji Dersler*, Semi Lütü Bititk Basımebi, (b.y.) 1935, s. 392; Paul Guillaume, *Psikoloji*, Çev. Refia Şemin, Fen Fakültesi Basımevi, İstanbul 1970, s. 214;

¹⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, IV/658-659.

¹⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *Münteha’l-Âmâl fî Şerhi Hadîsi İnnema’l-A‘mâl*, Thk. Mustafâ Abdülkadir ‘Atâ, Dârü’l- Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1986.

¹⁴⁶ Karâfî, *el-Ummiyye*, s. 13.

anlamalarını içermektedir.¹⁴⁷ Burada “*amel*” kelimesinin, yapmak anlamını taşıyan birkaç kelime ile mukayesesine değineceğiz. Bunlar: Tesir etmek (أثر) , var etmek (أوجد) , yaratmak (خلق) , fiil yapmak (فعل) , amel etmek (عمل) , yaratmak (صنع) , var kılmak (برأ) , kılmak (جعل) , defetmek (درا) , kazanmak (كسب) vb. kelimelerdir. Ancak bu kavramlar arasında da ince anlam farklılıkları bulunmaktadır. Örneğin:

Âsara (أثر) , varlık için de yokluk için de uygun olan fiildir. Buna karşılık evcede (أوجد ; vücuda getirmek), icat etmek için kullanılmaktadır. Yoktan var etmek anlamındaki haleka (خلق)nın ise iki anlamı vardır:

Birincisi: Takdir etmek. Bundan kasıt Cenabı Allah “Hâliktir, Bâridir, Müsavvirdir.”

İkincisi: Örneğin; bir kumaş parçası terziye götürüldüğü zaman terzi onu kesmeden önce inceler ve der ki bundan iki gömlek olur. İşte bu takdirdir. Eğer biçimini yaparsa bu da eserdir. Onu dikerse bu da tasvirdir. Dolayısıyla “haleka”; eşyayı var etmeden önce Cenabı Allah’ın onu takdir etmesi ve icat edip var etmesi, göndermesi, ortaya çıkarması, yoktan var etmesidir. Y yapmak, kılmak anlamına gelen feale (فعل): ibaresi ise evcede ile eşanlamlı görünmektedir. Bununla birlikte sadece eserin tesiri irade edildiği zaman fiil (فعل) denir. Buna karşın bir emrin yüceltilmesi istendiği zaman ve büyüklüğü kastedildiği zaman amele (عمل) denir. Amele (عمل); amel etmek), şeref ve üstünlüğü olan bir fiildir. Onun açığa çıkması bir hisse isnat edildiği zaman fiil yapmak (فعل) olur. Bu yüzden Cenabı Allah şöyle buyurmuştur: “¹⁴⁸ (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ) ” Görmedin mi, Rabbin ne yaptı? Görmedin mi, Rabbin ne yaptı? Âd kavmine? (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ) ”¹⁴⁹. Zikredilen ayetlerde: “senin Rabbin nasıl amel etti?” denilmemiştir. Çünkü fiil bir eserdir, onda azap ve intikam vardır. Şeref ve tazim yoktur. Cenabı Allah: “Görmüyorlar mı ki biz kudretimizin eseri olarak onlar için birçok hayvan yarattık. Bu sayede onlar bunlara sahip olmuşlardır. (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ) ”¹⁵⁰ buyurmuştur. Yine Kur’ân-ı Kerim’in bir çok yerinde iyi fiiller amel lafzı ile zikredilmiştir. Cenabı Allah şöyle buyurmuştur: “...o zaman size yapmış olduklarınızdan haber vereceğim

¹⁴⁷ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 16.

¹⁴⁸ Fil, 105/1

¹⁴⁹ Fecir, 89/6;

¹⁵⁰ Yasin, 36/71;

... فَأَنْبِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ”¹⁵¹, “...İyi amelde bulunanların mükâfatı ne güzelmiş derler (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا ...). فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ”¹⁵², “Kim iyi iş yaparsa faydası kendinedir (...). فَلِنَفْسِهِ”¹⁵³. Bu ayeti kerimelerden amelin şerefli ve salih işler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu kelimelerden biri de sana’a (صنع; yapmak, düzenlemek, yaratmak)dır. Sana’a lafzı, icatta kabiliyetin uygulanmasıdır. Bu nedenle kabiliyete ihtiyaçları olduğu için meslek sahiplerine “zanaatkarlar veya sanatkarlar” denir. San’atın ebedi olması O’nun büyüklüğündendir. Kur’ân-ı Kerim’de “Sen dağları görürsün de, onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedirler. (Bu) her şeyi sapasağlam yaradan Allah’ın sanatıdır (وَتَرَى الْجِبَالَ)”¹⁵⁴. Bu ayette; “dağların yürümesi ve yerlerinden kalkması” O’nun azametini işaret olarak verilmektedir. Başka bir ayette şöyle buyruluyor: “Hilelerinin cezası Allah katında (malum) iken onlar tuzaklarını kurmuşlardı. Halbuki onların hileleriyle dağlar yerinden gidecek değildi (وَقَدْ مَكَرُوا مَكَرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكَرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكَرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ)”¹⁵⁵. Bu ayet şuna delalet ediyor: Dağları yerinden gidermek, oynatmak azamettir. Bere’e (برأ ; yaratmak) kelimesi bu kelimelerdendir. bere’e, cisimleri icat etmekle ilgilidir. Bazen bere’e kelimesi topraktan olanı (cisimlerin) icat etmek anlamına gelir. Kalemi özel bir şekil üzerine açtım demek de bere’e kelimesine izafe edilir. Cenabı Allah şöyle buyurmaktadır: “...أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ”¹⁵⁶.

Bere’e fiili hemzeli olduğu zaman özel icat etmeyi, hemzesiz kısa elifli olduğu zaman topraktan yaratmayı ifade eder. Buna mukabil dere’e (درأ) fiili defetmek, uzaklaştırmaktır anlamına gelir. Örneğin, Allah-ü Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Allah adına yemin ve şahitlik etmesi kendisinden cezayı kaldırır. (وَيَذَرُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَافِرِينَ)”¹⁵⁷ yani defediyor. Yokluktan varlığa çıkarmak yokluk aleminden varlık alemine defetmek gibidir. Ce’ale, (جعل)in ise beş anlamı vardır:

¹⁵¹ Ankebut, 29/8;

¹⁵² Zümer, 39/74;

¹⁵³ Fussilet, 41/46; Casiye, 45/15;

¹⁵⁴ Neml, 27/88.

¹⁵⁵ İbrahim, 14/46.

¹⁵⁶ Beyyine, 98/7.

¹⁵⁷ Nûr, 24/8.

Ebu Ali Fârîsi “el-İzah” adlı kitabında “ce’ale” fiilinin: “kılmak”, “var etmek”, “yaratmak” fiili anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹⁵⁸ Bununla birlikte جعل fiili, “bir şeyi dönüştürmek”,¹⁵⁹ “isimlendirmek”,¹⁶⁰ “yakın olmak, yaklaşmak”¹⁶¹ ve “atmak, fırlatmak”¹⁶² anlamlarını içermektedir.

Son olarak kesebe (كسب) fiilidir. Kesebe; bir fiili almak ve çaba (gayret göstermek) açısından var kılmak anlamındadır. Bu sebeple şöyle denilir: “İnsan kazanır. Cenabı Allah için kazanıyor denilemez.” Cenabı Allah şöyle buyurmuştur: (وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ... فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ)¹⁶³

Bu fiillerin görünürde anlamları bir birine yakın olduğu için kullanım yerlerine göre tayin edildiği zaman, eşanlamın olmaması esasına dayanarak bir birinin yerine kullanılması sakıncalı değildir.¹⁶⁴

3. Amaç Açısından Niyyet Hadisinin Değerlendirilmesi

Yukarıda belirttiğimiz gibi amel, bir fiilin etkisini ve izini ifade eden eser kavramının aksine, içinde şeref ve üstünlüğün bulunduğu güzel bir eylemdir. Çünkü: “ameller niyetlere göredir” denilmiştir. Fakat “fiiller niyetlere göredir” denilemez. Bu bakımdan tasvib edilen, olumlu bulunan fiil ve davranışlar “amel” olarak algılanır ve bu ifade uygun ve değerli anlamındaki “salih” sıfatı ile birleşerek “amel-i salih” biçimini alınca gerçek anlamını kazanır. Dolayısıyla bu ifadede Arap dili bakımından edebi bir incelik vardır ve mübteda hazfedilen haber ile yetinilmiştir. Hafz olunan muhtedanın haberindeki takdir şöyledir: “Ameller niyetlerle itibar kazanır.” Onun itibarından kastedilen şudur: Cenabı Allah için ancak özünde şerefli olan şey uygun olur. Buna niyet eklendiği zaman sonuç itibariyle Allah katında sevap doğar. Haramlar Allah katında yasaklanmış olarak kendi halinde büyük olduğu için her ne kadar yasaklanmış olsa da amel olarak isimlendirilir. Onun için

¹⁵⁸ “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah’a mahsustur (...وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ...)” En’am, 6/1.

¹⁵⁹ “Geceyi bir örtü yaptık (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا)” Nebe, 78/10.

¹⁶⁰ “Rahmanın kulları olan melekleri de onlar dışı yaptılar (وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاءًا)”

Zuhruf, 43/19.

¹⁶¹ “Ahmet şöyle demeye başladı” sözünde yaklaştı ve o söze başladı anlamı bulunmaktadır.

¹⁶² “Senin eşyalarının bir kısmını diğer eşyaların üzerine fırlattım, attım.” Sözünde fırlatmak, atmak anlamı bulunmaktadır.

¹⁶³ Şûra 42/30.

¹⁶⁴ Karâfî, el-Umniyye, s. 13-16

günahlar kebair ve azaim olarak isimlendirilmiştir. Çünkü iyi ya da kötüyü, azamet fiili kapsamaktadır.¹⁶⁵

E. Niyyetin Yeri Ve Dil İle İfadesinin Zorunlu Olup Olmaması

Niyyet; iradenin bir çeşididir. İrade ve çeşitleri, ilim, zan, şüphe, korku, umut ve bütün amellerden kalbe nispet edilen şeylerdir. O (irade) bizatihi kaim olan şeydir. Mâzerî “Şerhu Telkin” adlı eserinde şöyle demiştir: “Çoğunlukla fakihler ve bir kısım filozoflar ‘akıl kalptedir’ demiş; az da olsa bir kısım fakihler ve filozofların çoğunluğu ise ‘akıl beyindedir’ demişlerdir.”¹⁶⁶ Aklın beyne ait olduğu söylendiği zaman bu afettir. Aklı bozar. İlimler, düşünceler, fikirler ve nefsin halleri batıl olur.

Muhakkak ki beyinin istikametinde o (akıl) şarttır. Bir şeyin bazen yeri, bazen de şartı fesada uğradığı zaman o şey bozulur. Böyle bir ihtimal söz konusu olmakla birlikte bu durum kesin değildir. Fakat aklın kalpte olduğu konusunda nasslar bulunmaktadır. Allahü Teala şöyle buyurmuştur: “Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki onların düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun... (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ) ...”¹⁶⁷, “Şüphesiz ki bu söylenende kalbi olan yahut hazır bulunup kulak veren kimse için uyandıracak bir ihtar vardır. (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَ لِمَنْ كَانَ لَهُ) ...”¹⁶⁸, “...İşte Allah öyle kimseleri sevmeyen bir kavmin kalplerine imanı yazmış... (أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ...)”¹⁶⁹, “ Demek ki her kimin Allah göğsünü İslam’a açmış ise... (أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ...)”¹⁷⁰ bu ayetlerde hiç dimağ zikredilmemiştir. İşte bu ayetler aklın yerinin beyin olduğuna değil; kalp olduğuna delalet etmektedir.¹⁷¹ Bununla birlikte Cenabı Allah; aklın ve kalbin hallerinin gerçekleşmesinde beyinin sağlam olmasını şart kılmıştır.¹⁷²

Aklın kalpte olduğunu benimseyen Mâlikilere göre de nefis de kalptedir. Çünkü fikir, ilim ve başka bütün akla nispet edilen şeylerin tümü nefsin vasıflarıdır. Dolayısıyla nasslarda da açıkça belirtildiği gibi nefis de kalptedir.

¹⁶⁵ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 16

¹⁶⁶ Ebî Abdillâh Muhammed b. Ali b. Umar el-Mâzûrî, *Şerhu't-Telqîn*, (tah: Muhammed el-Muhtar es-Selâmi), Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, I/135, 1997.

¹⁶⁷ Hacc, 22/46.

¹⁶⁸ Kaf, 50/37.

¹⁶⁹ Mücâdele, 58/22.

¹⁷⁰ Zümer, 39/22.

¹⁷¹ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/241; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 17.

¹⁷² Karâfî, *el-Umniyye*, s. 17.

Bir kısım alimler şöyle demişlerdir: “Nefis ruhtur, ruh da akıldır. Dolayısıyla akıl anlamındaki nefis; istek ve arzulara meyilli olması itibariyle nefis olarak isimlendirilmiştir. Akıl anlamındaki nefsin ruh olarak adlandırılması ise Allah’ın izniyle gıda, hastalık, sıhhat gibi tedbir gerektiren şeylerin cesetle bağlantılı olması itibariyledir. Kadın karnındaki cenini doğurduğu zaman kadının canlı kalması gibi ruh cesetten ayrıldığı zaman cesedin canlı kalması mümkün olan hallerdendir. ”

Nefis ise; yoğun, canlı bir cisimde latif, diri, şeffaf bir cisimdir. Ruhun cesetten ayrılması ceninin ana karnından ayrılması gibidir.

Nefis, ilmi düşünce ile elde edilebilmesi dolayısıyla akıl olarak isimlendirilir.

Üç hal itibariyle onun üç ismi (akıl ruh nefis) vardır. Vasfedilen şey tektir. Bu yönüyle niyyet kalptedir. Nefis kalpte olursa; niyyet, irade, ilmin çeşitleri ve nefsin bütün halleri de kalptedir. Bu değerlendirmeler sayesinde niyyetin mahallinin kalp olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte niyyetin yerinin ve mahallinin kalp olduğu hakkında bütün İslam alimleri ittifak içerisinde. ¹⁷³

Amellere bağlanacak fıkhi sonuçlara gerçek iradenin etkisi konusunda fıkıh bilginleri değişik tasnifler değerlendirmeler yapmış olmakla birlikte, İslam bilginleri niyyetin, amelin temeli ve özü olduğu noktasında fikir birliği içindedirler. ¹⁷⁴

Bu itibarla, amellerin uhrevi sonucunun ve ibadetlere ait dünyevi sonucun belirlenmesinde önem taşıyan dini anlamda niyyetin varlığını takdir hususu kişinin kendisine bırakılmıştır. Bununla birlikte kalpteki bu yönelişin başka bir ifade ile, bilinçte oluşan niyyet ile, dil ile ifade edilen sözcükleri mutabık olup olmasının zorunluluğu fukaha arasında tartışmalıdır.

Asıl olan kalpteki niyyetin dil ile telaffuzu bütün ibadetlerde şart koşulmamıştır. Sadece dille söylenen niyyet ibadeti geçerli kılmamaktadır. ¹⁷⁵ Dolayısıyla niyyetin dil ile ifadesi sünnet mi, müstehab mı, mekruh mu olduğu konusunda tartışılmıştır. Niyyetin dil ile telaffuzu hususunda bir hadis varit olmamıştır. ¹⁷⁶ Buna göre Malikî’ler dışında cumhura göre niyyeti dil ile telaffuz etmek menduptur. Malikî’lere göre niyyeti dil ile söylemek caiz ise de ibadetlerde

¹⁷³ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 18; İbn Nüceyım, *el-Eşbah*, s. 46.

¹⁷⁴ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, Çev: Ahmet Efe ve Beşir Eryarsoy, H.Fehmi Ulus, Abdürrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız, Feza Yayıncılık, İstanbul 1994, I/482.

¹⁷⁵ İbn Nüceyım, *el-Eşbah*, s. 50.

¹⁷⁶ İbn Nüceyım, *el-Eşbah*, s. 50.

bunu yapmamak daha iyidir.¹⁷⁷ Bununla birlikte bunun sünnet olduğunu ve “Allah’ım ben şu namazı kılmayı kastettim, onu bana kolay kıl ve benden kabül et ” demenin gerekliliğini söylemişlerdir.¹⁷⁸

Niyyetin dil ile zikredilmesi fıkhn bir çok dalında farklı değerlendirilmiştir.¹⁷⁹

F. Niyyetin Türleri

Niyyet, fiilî niyyet ve hükmi niyyet olmak üzere iki başlık altında ele alınmaktadır.¹⁸⁰ Fiilen mevcut olan niyyet; mükellefin ifa ettiği ibadetlerden önce yapılan niyyetlerde söz konusu olmaktadır. Niyyetin başka bir türünü ise hükmi niyyet oluşturmaktadır. Burada hükmi niyyet üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

Bazı durumlarda kişi niyyet etmeyi unutabilir. Kişinin kasıtlı olmaksızın niyyeti unutması durumunda fıkhı göre onun niyyetli ve mütekarrib olduğuna hükmedilir. İşte buradaki niyyete hükmî niyyet denir. Yani bu durumda Şeriat, kişinin unuttuğu niyyetinin hükmen mevcut olduğuna hükmeder, niyyetin var olduğuna değil, o niyyetin hükmünün varlığına hükmeder. Kalbin çeşitli hallerinden olan ihlas, iman, küfür, nifak ve riya gibi vasıflar da aynı şekildedir. Kişi bunlara başladığı zaman kalbi de onunla vasıflanır. Bu fiilî olur. Kişi bunlardan gafil kalırsa şeriat bunların ahkâmının baki kaldığına hükmeder. Eğer bunlardan biriyle önceden vasıflandıysa onun hükmünün baki kaldığına hükmeder. Örneğin bir kişi bir hastalıktan ölürse, ölürken kelime-i şahadeti getirmese bile, şer’i şerif o kişinin önceki İslam’da olduğu haline hükmeder. Hatta velayetine ve keyfi sıfatına. veya o kişi hakkında önceki bilinen vasıfların hepsine hükmeder. Bunu aksi için ise küfür, nifakla ve buna benzer diğer kötü ahlaklarına hükmeder. Her ne kadar ölüm anında bunlardan birini hatırlamasa ve bunlarla vasıflanmasa bile. Kıyamet günü hesap bu şekildedir. Cenabı Allah da şöyle buyurmuştur: “Her kim Rabbine günahkar olarak varırsa şüphesiz ki, ona cehennem var; onda ne ölür, ne dirilir...”¹⁸¹

” (İِنَّهُ مِنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى

¹⁷⁷ Zuhaylî, I/482.

¹⁷⁸ İbn Nüceyım, *el-Eşbah*, s. 50.

¹⁷⁹ Bkz. İbn Nüceyım, *el-Eşbah*, s.51.

¹⁸⁰ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/248.

¹⁸¹ Tâ Hâ, 20/74.

ortaya çıktığı için hiç kimse kıyamet günü mücrim, kafir ve âsi/günahkar olmaz. O zaman hakikat zaruri olmuştur. Zuhurun kuvvetli olması hasebiyle akıllar cehalete muktedir olamaz/ bilmezlikten gelemes. Onun anlamı başkası imanla hükmedildiği gibi o da günahkarlıkla hükmedilmiştir. Burada Şeriat iman ve ihlasla yetinmiştir. Hükmi niyyet ise belli bir fiilde niyyetin devamlılığı meşakkatli olduğu içindir.¹⁸²

Fıkha göre, kişi zekatını miskinlere vermek için tartarak ayırırsa sonra onlara verirken niyyetsiz olursa kişinin hükmi niyyetle yetinmesi caizdir. Şeriat, fiili iman ile niyyeti bir arada uygulamak zor olduğu için ibadetlerin başında fiili imanı şart koşmamıştır. Niyyet tek başına şart koşulmuştur. Çünkü niyyet aynı zamanda iman etmeyi de gerektirir. Aksi olamaz (imansız ibadet yapılmaz). Üstelik hükmi niyyetle yetinmek bir engelin olmaması şartıyladır.¹⁸³ Bu hususa şu örnek de verilebilir: “Kişi abdest alıyor ama ayaklarını yıkamamışsa sonra o iki ayağını bir nehre daldırırsa ve suyun içerisinde elleriyle ayaklarını meshetse lakin bunu yaparken ayağını yıkamaya niyyet etmemişse caiz değildir ve ayaklarını yıkayacaktır”.¹⁸⁴ Karâfî, “bunun manası, abdestinin tam olduğunu zanneden ve bu nedenle niyyetini terk eden kişi için söz konusu olduğunu, aksi takdirde ayaklarını yıkamasının zorunlu olduğunu yıkaması gerektiğini biliyorsa ve nehir de yakın ise caizdir.”¹⁸⁵ demektedir.

Bununla beraber “Hükmi niyyet, fiili niyyetin içermediklerini de kapsamaktadır. Tahsis edici olması daha güçlüdür. Örneğin bir kişi namazında bir rekâtı bitirip kalktığında onunla beşinciye kastederse o namaz da dört rekâtlık olduğundan namaz bozulur, fasit olur. Peş peşe tutulması gereken oruçlarda eğer kişi bir gün oruç tutarsa ve onunla da adağa niyetlenirse kişinin peş peşe tutması gereken orucu batıl olur.”¹⁸⁶ Amelde hükmi niyyet yeterlidir. Örneğin kişi abdest alırken bir uzvunu yıkamayı unutursa aradan da zaman geçerse niyyet yenilenir. Çünkü niyyet fiili olma esasının aksine bitişik olanı has kılar. Mesela birisi abdestliyken mestlerini çıkarırsa ayaklarını yıkaması gerekirken araya zaman girdiyse caiz değildir, yeniden abdest alması gerekmektedir.¹⁸⁷

¹⁸² Karâfî, *el-Umniyye*, s. 42.

¹⁸³ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 42.

¹⁸⁴ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/249; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 43

¹⁸⁵ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 43.

¹⁸⁶ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 43.

¹⁸⁷ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/250; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 43.

II. NİYYETİN ŞARTLARI

Niyyet, insanın içinde, kalp ve zihin dünyasında başlayan ve belli bir fiil ile bütünleşip eyleme dönüştüğünde gerçek anlamı anlaşılan bir kavramdır. Kısaca ifade etmek gerekirse niyyet sadece düşünceden ibaret değildir. Niyyet bir eylemi bilinçli olarak planlama ve yapma işidir. Bu bakımdan niyyetin tam olarak gerçekleşebilmesi için bir takım şartlar aranmaktadır. Bunları üç ana başlıkta toplamak mümkündür.

A. Niyyet Bir İradeyi Zorunlu Kılar

Niyyet, niyyetin sahibi ile başka bir deyişle faili ile ilgilidir. Çünkü niyyet tahsis edici, sınırlayıcı ve ayırt edicidir. Başkasının yapmış olduğu niyyetle gerçekleşen fiilin tahsisi, tahsis edici için imkansızdır. Bu sebeple bir insanın niyyeti, başkasının yaptığı fiilin gerçekleşmesi için imkansız kılınmıştır. Çünkü o başkasının yaptığının sahibi değildir.

Bu şart imamın imamlığı konusunda tartışmalıdır. Çünkü imamın namazı imamlık halinde tek başına kıldığı namaza eşittir. Dolayısıyla; namaz sahibinin niyyet etmesi mecburdur. İmamın kıldıracağı namazda ise niyyet kılan kişinin olmuyor. Buna cevaben “Niyyet; bağımsız olarak ya niyyet sahibi ile ilişkili olduğu konularda şart kılınmıştır ya da niyyet sahibine uyarak şart koşulmuştur. Niyyetin farz namazında vaciple ilişkili, kuşluk namazında mendupla ilişkili olması vb gibi. Bir şeyin vacip veya mendup olduğuna hükmetmek kulun yetkisinde değildir. Zira şer’i hükümlerin varlığı için şer’i bir dayanak zorunludur. Niyyetin güzelliği, iyi olması Cenabı Allah’a, sahip olunanın kastına uyarak olur.”¹⁸⁸ Aynı şekilde imamlık da; her ne kadar namaz üzerinde fazla bir fiil olmasa bile aynı şekilde olduğundan niyyet sahip olanla ve ona tabi olanla ilişkilidir. Böylece ona uyarak farz, nafile ve benzerlerini yerine getirmek mümkün olmaktadır. Namazlarda, kefaretlerde ve benzerlerinde sebeplere nispet etmek bu guruptandır. Sahip olunan değildirler. Sahip olunan fiil malum bir sebep üzerine doğmuştur. Sebep; bazen sahip olunan olmakta bazen de sahip olunan olmuyor.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/246.

¹⁸⁹ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 39.

Sebebin izafe olunması bir nispet ve bir izafedir. Muhakkikîne göre ise nispetin haricî varlığı yoktur. Hariçte varlığı olmayanın hariçte vuku bulması ve dönüşmesi imkansız olur. Dolayısıyla niyyet edilmiş olmakla beraber kesbedilmiş olmamaktadır.¹⁹⁰

Sebeplerin bir kısım hükümlere izafe edilmesi ve bir kısım lafızların anlamlarına (delalet ettiği) izafe edilmesi de bu kategoridendir; çünkü nisbet sahip olunan değildir. Sahip olunan lafız ve sebeptir. Niyyet edilen şeyin nispeti böyle değildir. Çünkü niyyet sahibine tabidir.¹⁹¹

B. Niyyet İrade Ve Bilincin Bir Konuya Yönelmesini Zorunlu Kılar

Kendisi ile niyyet edilen şeyin belli olması veya farziyeti varsayılan bir şey olması gerekir. Zira hakkında şüphe olan şeylerde niyyet de tereddüt arzeder. Dolayısıyla tam olarak icra olunmaz. Örneğin kafirin İslam dinini kabul etmeden önce abdest veya gusl alması geçerli değildir. Çünkü kafir için bunlar belli olmayan veya vücûbiyeti düşünülme-yen durumdadır.¹⁹² Abdest ve namazdan önce, iman zorunludur. Bir dini benimseme birinci derecede, onun ritüelleri ise ikinci derecede rol oynar.

C. Niyyet İle Niyyete Konu Oluşturan Fiilin İle Eş Zamanlı Olması Gerekir

Niyyet, niyyet edilen şeye bitişik yani aynı vakitte olmalıdır. Çünkü ibadetlerin başında niyyet olmazsa ibadette tereddüt oluşur. Yani yapılacak ibadet yakınlık ve başka şeyler arasında kalır. Örneğin namazın sonu evveline mebnidir ve evveline tabidir. Namazın başında onun farzına veya nafilisine ya da kazasına veya edasına niyyet edilirse namazın sonuna kadar o şekilde devam eder. Aynı şekilde bir ibadetin tereddüt ile başlaması, o ibadetin sonunun da kuşkulu, tereddütlü olması sonucunu doğurur. Niyyet, ibadete başlarken kişinin iradesinin kesinlikle belli bir eyleme ve amaca yönelmesini sağlar. İbadetin başındaki niyyet, ibadet ile birlikte devam eder. Bu durum bilinçlilik halinden ibarettir.¹⁹³

¹⁹⁰ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 40.

¹⁹¹ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 40.

¹⁹² Karâfî, *ez-Zahîre*, I/246; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 40. Şamil Dağcı, Fıkıh (IV. İbadetler Ünitesi), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2006, s. 108 vd.

¹⁹³ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/248; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 41.

Oruç ve zekat bu şartın haricinde tutulmuştur. Oruçta niyyetin mukarın olması orucun başı çoğunlukla uyku halinde olması hasebiyle meşakkatli olduğu için istisna edilmiştir. Zekatta ise, vekil tayin edilerek çekingen ve utangaç fakire zekatın verilmesinde niyyet; vekalet halinden önce yapılmıştır. Burada zekatın verilmesi geciktirilmiştir.¹⁹⁴

III. İBADETLERDE NİYYETİN VÜCÜBUNUN HİKMETİ

Niyyetin ibadet ve muamelat konularında çok önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır. Bunlar bir bakıma vacip olmasının hikmetleridir. Niyyetin şer'i açıdan vacip kılınmasının hikmeti; ibadetleri adetlerden ayırt etmek veya ibadetlerin mertebelerini ayırt etmektir. Şimdi bu iki hususu kısaca açıklamaya çalışalım.

A. İbadetleri Adetlerden Ayırt Etmek

Niyyet, Allah Teâlâ için yapılan ile O'nun için olmayanı ayırt etmekte en önemli kriterdir.¹⁹⁵ Örneğin gusletmek, serinleme ve temizlenmek maksadıyla olduğu gibi, kendisiyle emrolunmuş bir ibadet şeklinde de gerçekleşir. Kişi, gusletmeye niyyet ederse; fiili Allah için yapacağını belirlenmiş olur ve Rabbine olan tazimi gerçekleşir. Niyyetin olmaması durumunda ise, kulun Rabbine olan tazimi gerçekleşmez.

Oruç da aynı şekilde bazen yiyecek olmadığı için veya midenin rahatlaması için tutulur. Oruca niyyet edilmesi halinde Cenabı Hak için tazim hasıl olur.¹⁹⁶ Buna benzer örnekler çoktur. Bütün ibadetler de aynı durum söz konusudur. Namaz ibadetinin spor için yapılması düşünülemez. Namazdaki bedensel hareketler niyyet ile bütünleşince, ibadet haline gelir. Bu bakımdan niyyet, ibadet bilincini oluşturmaktadır.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Karâfî, *ez-Zahîre*, II/248; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 41; Celâlüddin Abdürrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, (b.y.) (t.y.), s. 67.

¹⁹⁵ Suyûtî, *el-Eşbah*, s. 46; Dağcı, *İbadetler*, s. 108

¹⁹⁶ İbn Nüceyım, *el-Eşbah*, s. 24.

¹⁹⁷ Karâfî, *ez-Zahîre*, II/242; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 20.

B. İbadetlerin Derecelerini Ayırt Etmek

Niyyetin meşru kılınmasının hikmetlerinden birisi de; ibadetlerin derecelerini ayırt ederek,¹⁹⁸ kulun hangi ibadeti yapmakta olduğunu farkına varmasını sağlamaktır. Örneğin namaz ibadetini düşünelim. Bu ibadetin farz, vacip, mendup gibi kısımları bulunmaktadır. Örneğin sabah iki, öğlen dört, akşam üç rekat kılınan namazlar farz, vitir ve bayram namazları vacip, farzlarda önce ve sonra kılınan namazlar ise sünnet namazlar kapsamında yer almaktadır. Yerine getirilmiş biçimleri aynı olmakla birlikte şariin bunlara öngördüğü hükümlerde farklılıklar bulunmaktadır. İşte niyyet ile, kulun iradesinin farz ibadetine yönelmesi ile farz, vacip ibadete yönelmesi ile de vacip olur.¹⁹⁹

Oruç ibadeti içinde aynı şeyler düşünülebilir. Mükellefin iradesi, farz, vacip (adak) ve nafil oruç türlerinden hangisine yönelmişse, oruç onun hükmünü almakta ve farz oruç, nafil oruç ibadeti yerine getirilmiş olunmaktadır.

Niyyet ile ilgili temel ilkeleri aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.

1. İtaat olduğunda herhangi bir kuşku bulunmayan durumlarda niyyete gerek yoktur. Çünkü bunlar zaten itaattir. Örneğin Subhanellah, elhamdülillah. Allah'a iman etmek, O'nu yüceltmek ve ululamak, azabından korunmak, sevabını ummak, tevekkül etmek, yüceliği karşısında günah işlemekten haya etmek, cemaline muhabbet duymak, vb. demek gibi ibadetlerde niyyete ihtiyaç yoktur. Kur'ânı Kerim okumak ve diğer zikir türleri de aynı konumdadır. Zira niyyet, bu tür itaatlerde Cenabı Allah için ayırt edilmiş halindedir. Aynı şekilde niyet, söz konusu ibadetlerde kendi haliyle yönelmiş vaziyettedir. Yani kurbetlerin bizzat kendisi niyet olarak Allah'a yöneliktir. Hal böyle olunca kesinlikle özünde niyet taşıyan şey başka bir niyete muhtaç değildir ve bir illiyete de ihtiyacı yoktur. Çünkü niyet başka bir niyete ihtiyaç duyarsa teselsül doğar. Aynı şekilde insan münferit bir niyyet üzere sevap kazanır. Tek bir fiil üzere sevap kazanmaz. Çünkü: niyet kendi şekliyle cenabı Allah'a yöneliktir. Fiilin ise Allah için olanı ve Allah için olmayanı vardır. İnsanın tek bir niyyet üzere sevap almasına ve bir fiil üzerine niyyet ettiği zaman on sevap

¹⁹⁸ Tâciiddin Abdülvehhâb b. Ali İbni Abdi'l-Kâfi eSübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Mümerriz), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1991. I/57.

¹⁹⁹ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/242-243; Karâfî, *el-Umniyye*, ss. 20-21; Karâfî, *el-Furûk*, I/129; Suyûtî, *el-Eşbah*, s. 47.

almasına gelince; fiiller makasit, niyyetler ise araçtır (vesail). Araçlar ise derece olarak makasitten daha düşüktür.²⁰⁰

2. Herhangi bir tereddüde mahal bırakmayacak biçimde bir şeye delaleti sarıh olan durumlarda da niyyete gerek yoktur. Ancak lafız kinaye veya müsterek ise bu takdirde niyyete ihtiyaç duyulur. Örneğin sarıh lafızlarla (boş ol, sen benden boşsun) yapılan talak niyyete ihtiyaç duymaksızın gerçekleşir. Kinaye lafızlarla (babanın evine git) yapılan talaklarda ise lafzın delalet ettiği anlamın kapalı olmasından ve bir kaç manayı ifade ettiğinden niyyete ihtiyaç duyulur.²⁰¹

3. Akitlerde, akde konu olan malın (المعقود عليه), somut olması ve amacın açıkça belirtmeye ihtiyaç kalmayacak kadar belirli (müteayyin) olması durumunda da, akde tarafların bir eşyayı niçin satın aldıklarını veya sattıklarını (amaçlarını) açık olarak belirtmelerine gerek yoktur. Halı, elbise, keser vs. kiralanması durumunda amaç bellidir. Ancak birden fazla amaç için kiralanabilecek iş ve hizmetlerde örneğin bir hayvanın seyahat ve yük taşıma gibi iki farklı amaçla kiralanabileceği durumlarda hangi amaçla kullanıldığının belirtilmesi gerekir.²⁰²

4. Bir borç ilişkisinde alacaklının hakları belirlenmiş ise birden fazla alacaklı olmadığı ve borç miktarı da belli olduğu için, ayrıca niyyete ihtiyaç yoktur. Ancak borçlar birden fazla olup nitelikleri de farklı ise borçlardan biri rehinli diğeri rehinsiz ise, bu durumda borcu ödeyen kişinin (borçlunun) hangi borcu ödeyeceğine dair bir niyyetinin bulunması gerekir.²⁰³

5. Değişik veçheleri bulunan hukuki tasarrufla da, bu tasarruf ile hangi amacın gerçekleştirileceği ancak niyyet ile belirlenebilir. Örneğin birden fazla yetimin vasisi konumunda bulunan kişinin, herhangi bir eşyayı (mal) alması durumunda, bunu vesayeti altındaki hangi yetim için satın aldığı ancak niyyet ile belirlenir.²⁰⁴

VI. FİİLLERİN NİYYET AÇISINDAN TASNİFİ

İnsanın işlediği bütün fiiller, kendisine isnat edilir. Ancak hukuk açısından değerlendirmede bunlar arasında bir ayırım zorunlu görülmektedir. Çünkü bu

²⁰⁰ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/243; Karâfî, *el-Umniyye*, s.21; Muhammed b. Ahmed el-Mukirri, *el-Kavâid*, Merkezü İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, Mekke, (t.y.), I/266.

²⁰¹ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/243; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 22; el-Mukirri, I/267.

²⁰² Karâfî, *ez-Zahîre*, I/243; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 22; el-Mukirri, I/267;

²⁰³ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/244; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 22; el-Mukirri, I/268;

²⁰⁴ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/244; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 23.

fiillerden bir kısmı mubah (ibaha) kapsamında yer alırken, başka bir kısmı işlenmesi emredilen vacip (vucüp) yer almakta, kimi fiiller ise işlenmesi yasak (nehiy) kılınan eylemler .(haram) kapsamında yer almaktadır. Biz burada da bir ayırıma giderek sadece niyyet açısından emir ve yasak hükümleri üzerinde durmak isityoruz.

Şer'i şerifin hepsi matluptur veya gayrı matluptur. Gayrı matlup olanlarla Allah'a yakınlık olmaz. Dolayısıyla şeriatın gayrı matlup kısmında niyyetin bir anlamı yoktur. Matlup olanlar ise iki çeşittir: Emirler ve Yasaklar.

1. Bir Eylemin Yapılmasını Öngören Emirler

Bunlar şari'in mükellef tarafından yapılmasını istediği fiillerdir. Bunlar da iki başlık altında ele almak mümkündür:

a) *Yerine Getirilmesi, Amaçlanan Maslahatın Gerçekleşmesine Yeterli Olan Emirler*: Borçların ödenmesi, emanetlerin korunması, gasp edilen şeylerin geri verilmesi, eşlerin ve yakın akrabalara nafaka verilmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu tür emirlerin yerine getirilmesinden amaçlanan maslahat, sahiplerinin menfaatinin sağlanmasıdır. Burada fiili yerine getiren açısından işin niyyete dayandırılması söz konusu değildir. Böylece kişi niyyet etmese bile o tür emirleri yerine getirmekle uhdesinden sorumluluk düşer.

b) *Şeklen Yerine Getirilmesi Amacın Gerçekleşmesinde Yeterli Olmayan Durumlar*: Namazlar, tahârât, oruç ve hac gibi ibadetleri yerine getirmek ile güdülen amaç; Cenabı Allah'a tazimde bulunmak, O'nu yüceltmek, azameti karşısında eğilmek ve O'na itaat etmektir. Bu emirlerin ifası ancak Allah Teâlâ kastedildiği zaman tamamlanır. Zira, malum bir fiil ile tazimde bulunmak tazim edilenin kastedilmemesi halinde imkansızdır. Örneğin bir kişi birisine ziyafet düzenlerse, ama bundan amaçlanmayan başka birisi yararlanırsa; bu durumda, o ziyafetten yararlanan başka kişi değil, ikram olunması kastedilen kişiye karşı tazimin gerçekleştiğine hükmedilir.²⁰⁵

Bu kurala binaen, necasetin giderilmesinde niyyetin gerekli olup olmadığı konusunda alimler tartışmışlardır. Eğer bir kişi tazim halinde Cenabı Hakk'ın maddi ve manevi pisliklere engel olmanın vacip kıldığına inanırsa; bu durumda necasetten arınma şeklinin, sağlanacak maslahatın elde edilmesinde yeterli olmayan emirler kısmına dahil olduğunu anlar. Dolayısıyla niyyet olması gereklidir. Eğer kişi;

²⁰⁵ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/245; Karâfî, *el-Umniyye*, ss. 27-28; Karâfî, *el-Furûk*, I/130.

Allah'ın necasete bulaşmayı haram kıldığına inanırsa, necasete bulaşmamak yasaklar gurubuna girer. Dolayısıyla niyyete ihtiyaç yoktur.²⁰⁶

2. Yasak İfade Eden Fiiller (Nehiyler)

Bütün nehiylerin ortak özelliği; onları terk eden insanın, borcundan kurtulmasıdır. (Her ne kadar insan onun yasak olduğunu bilmeseyse bile hatta onu terk etmeyi kastetmese bile.) Bunun örneği: Ahmet bizim için bilinmeyen birisidir. Allah Teâla bize onun canını, malını ve şerefini haram kılmıştır. Farkında olmadan bu yasakları terk ettiğimiz için uhdemizden bunun sorumluluğu düşmüştür. Bizim için meçhul olan diğer şer'i yasaklar da bu şekildedir.²⁰⁷

Bunun yanı sıra eğer biz haram olan fiilleri bilincinde olursak ve bunları da Allah rızası için terk etmeye niyyetlenirsek; uhdemizden sorumluluk düşmekle birlikte niyyet sebebiyle bize sevap hasıl olmaktadır. Bu bakımdan niyyet uhdeden sorumluluğun düşmesi için değil, sevap kazanmak için şart olmaktadır.²⁰⁸

A. Allah Rızası İçin Yapılıp-Yapılmama Bakımından Fiil-Niyyet İlişkisi

Fiiller, ameller üç türdür. a) Hem Allah için hem de başkası için yapılabilen fiiller, b) Sadece Allah için yapılması mümkün olan ameller, c) Allah için yapılamayan fiiller.

1. Hem Allah Rızası İçin Hem de Allah'tan Başkası İçin Yapılabilen Fiiller

İbadetlerde niyyet gereklidir. Bu sebeptendir ki fıkıh eserlerinin ilk dörtte biri niyyetle özdeşleşmiştir. Fakihlerin bir kısmı, şeriâtın niyyeti sadece ibadetlerde itibara alacağını savunmaktadırlar. Hatta alimlerin çoğu ibadeti, niyyetin şart koşulduğu amellerle sınırlı tutmaktadırlar.²⁰⁹

Mâlikî itikatine binaen; ibadet sayılmamakla beraber hayvan kesiminde; niyyetin şart koşulması konusunda alimlerin bir gurubu problem yaşamışlardır. Alimlerin bir kısmı hayvan kesiminde niyyetin şart olması nedeniyle, hayvan kesimini ibadet kabul etmişlerdir. Durum bu şekilde inanıldığı gibi değildir. Çünkü şer'i şerif niyyeti beş vakit namaz gibi farz-ı ayn ibadetlerde şart koştuğu gibi,

²⁰⁶ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/246; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 28.

²⁰⁷ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/245; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 27.

²⁰⁸ Karâfî, *ez-Zahîre*, I/245; Karâfî, *el-Umniyye*, s. 27; Karâfî, *el-Furûk*, I/130.

²⁰⁹ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 29.

cenaze namazı gibi farz-ı kifayelerde ve hayvan kesiminde de niyyeti şart koşmuştur. Zira hayvan etinin yenmesi; akılları öğrenmekten zayıf düşürmemek ve düşmanla savaşta vücutları zayıf düşürmemek için gereklidir.²¹⁰

Fıkıh açısından hakikatleri farklı hükümleri benzer niyyetin varit olduğu yerler:

a) *Amacın Belirlenmesinde Niyyetin Esas Alındığı Durumlar*. Müşterek lafız ile yemin eden veya adak adayan gibi. Bu halde şer'i şerif niyyet edilen şeyde ya kefareti ya da vefayı vacip kılar.

b) *Lafızların, Gerçek Anlamlarıyla Mecazi Anlamlarını Ayırmak*. Örneğın âmm ya da mutlak lafızlarla yemin eden veya adak adayan kişi, âmmı tahsis etmeye veya mutlak lafız tahsis etmeye niyyet etmesi durumunda hakiki mana değıl niyyet edilen mecazi anlam dikkate alınır.

c) *Lafızların Niyyet ile Uygun Olacağı şeylerin bir kısmına yöneltilmesi*. Talakta, köle azat etmede ve yeminlerdeki kinaye lafızları gibi. Lafızların uygun olacağı şeylerin bir kısmına yöneltilmesidir. Burada şeriat ancak niyyet edilen şey üzerinde hüküm doğurur.²¹¹

Bu üç maddeden anlaşıldığına göre söz konusu durumlarda niyyet, lafızları ayırt etmek içindir.

d) *Evcil hayvanların ve av hayvanlarının kesilme biçimi*. Bu durumda eylem haram olma sebebi ile şer'i hayvan kesmenin şekli olan mubahlığın sebebi arasında döner durur. Eğer kişi; şer'i boğazlamaya niyyet ederse; haramlık sebebiyle değıl, helallik sebebiyle vuku bulan şekil tahsis edilmiştir. Eğer hiçbir şeye niyyetlenmediyse; sebebi belirtilmediğı için şeriata göre kesilen helal değıldir. Çünkü şeriat hükümleri meşru kıldığı gibi sebepleri de meşru kılmıştır. Her bir belirli sebep için belirli bir hüküm koymuştur. Dolayısıyla kesme işleminin herhangi bir meşru sebebi belirtilmediğı için kesilen hayvanın eti helal sayılmamıştır.

e) *Yemek amaçlı olarak şer'i hayvan kesiminin helallik sebebi olması ve Hacc'da kesilen hedy ve kurbanların ise yakınlığın sebebi olması*. Örneğın hedyide, fidyede veya nezrde hayvan kesme işlemi, beraat-i zimmetin sebebi olması gibi,

²¹⁰ Karâfi, *el-Umniyye*, s. 29.

²¹¹ Karâfi, *el-Umniyye*, s. 30.

farklı amaçlarla gerçekleştirilebilecek tasarrufların birisine niyet edilir. Şer'i şerif sebebi belirtildiği için o belirtilen şeye göre hukuki sonuç doğurur.²¹²

f) *Malın fakirlere verilme şekli*. Nafile sadaka da takarrub esasının sebebi ve vacip zekattan berâat-i zimmet olmasının sebebi; vacip olan nezrin berâat-i zimmet olmasının sebepleri arasında tereddütte olan uygulamadır.

Eğer ödemelerde; verilen şeyler bir avuç ise, yeminden, zihardan, avlanma cezasından veya oruç bozma kefaretlerinden kurtulmak arasında döner durur. Ödemede bulunan; bu sebeplerden birine niyet ettiği zaman, şeriat; sebebi bulunanın üzerine hükmeder. Aksi takdirde şeriat bu tasarrufların ancak mubahlığına hükmeder. Fakat hayvan kesme eylemi bunun tersinedir. Hayvan kesmede, niyyetin olmadığı durumda şeriat onun haramlığına hükmeder. Bunlar arasındaki fark şudur: Şeriat hayvan etinin mubah olması için bir sebep koymuştur. O da şer'i hayvanın kesilmesini kastetmektir.

Burada bahsedilen ve üzerinde ittifak bulunan kaideye göre; ibahanın olmaması haramlığın illetidir. İbaha olmadığı için haramlık hukuki sonucu doğmuştur. Burada ibahanın sebebi; malın mülk edinilmesidir. Kim bir malı mülk edinirse onu istediği kişiye vermesi caizdir. Dolayısıyla niyet olmasa da ibahanın sebebi mevcuttur.²¹³

Buradan şu anlaşılmaktadır: Somut eşyada temizliğin illeti, bu tür eşyalarda necaset illetinin olmamasıdır. Çünkü taharet ve necaset iki şer'i hükümdür. İkisi de iki şer'i sebebe ihtiyaç duyarlar. Necasetin illeti pisliktir. Pisliğin olmaması ise taharetin illetidir. Necaset namazda ve yiyeceklerde ilişkinin haramlığına bağlıdır. Nesnelerdeki taharet ise, bir engel olmadığı sürece onlarla ilişkinin mubah olmasıdır.²¹⁴

g) *Borcun alacaklıya verilmesi*. Eğer kişinin zimmetinde biri rehinli, öbürü rehinsiz olmak üzere iki borç varsa; bunun ödenmesi rehinli ve rehinsiz borçtan zimmeti beri kılmak gereklidir. Ödeyecek kişi bunların birisine niyet ederse; şeriat o kişiye niyetine göre berâat-i zimmet hukuki sonucunu doğurur. Niyet edilen rehinli borç ise yargı hükmüyle değil işin özünde rehin bırakılan şeyi alma hakkı vardır.²¹⁵

²¹² Karâfî, *el-Umniyye*, s. 31.

²¹³ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 31.

²¹⁴ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 32.

²¹⁵ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 32.

h) *Sebebin, uygun olabilecek mahallerden birine yönlendirilmesi.* Birden fazla kadınla evli olan bir erkeğin “seni boşadım” ya da “senin hürriyetini verdim” demesi bu hususa örnek verilmektedir. Kişinin bu sözleri yönelttiği iki hanımı ya da iki cariyesi varsa; bu lafızlar ikisinden birisinin haramlığının sebebidir. Hangisine niyyet ederse sebep belirlenir. Vekalet sözleşmesi de bunun gibidir. Onun mülkiyetinin ifadesine ve müvekkiline yöneltilmez, geçerli değildir. Ancak niyyetle belirlenir.²¹⁶

1) *Vvucüp, ibaha tahrim sonucunu doğuran değişik fiiller.* Kişi, günah işlemeye sebep olursa haram işlemiş olur. Vacip sevabın elde edilebilmesi için vacibin yerine getirilmesi gerekir. Görünürde bu eylemden doğacak iki farklı sonuç eşit olursa; hukuki sonuç ancak niyyetle doğar ve onlardan birisi görünür; birisi gizli olursa ya da delili zayıf olursa niyyetsiz delili güçlü olan itibara alınır.²¹⁷

İşte bu son yedi maddede niyyetin şart koşulması; sebepleri ayırt etmek içindir. İlk üç çeşitte ise niyyet, lafızları ayırt etmek içindir. şeriatla niyyetin fasılları çoktur.

Sonuç olarak; niyyetin ayırt edici olması; kendisiyle şeriatın varit olmasının sebebi değildir. Niyyetin temyiz edici vasfı, kendi zatında ve kendi hakikatindedir. Nasıl ki; ilmin keşfedici kılınması şeriatın kılmasıyla olmadığı gibi. Aksine onun bu vasfı Rabbani Esrar tarafındandır. Eğer gerçekler ilahi kudret ile hususiyetleri üzerine vücuda gelirse; niyyet, kendi zatında ayırt edicidir. Şeriat bu temyizi bazı yerlerde şart koşmuş bazı yerlerde de şart koşmamıştır. Şeriatın niyyeti muteber kıldığı yerler ibadetlerdir; kılmadığı yerler de ibadet değildir. Şeriatın delillerine tabi olmak niyyetin temyiz edici olmasından değil, muteber kıldığı içindir.²¹⁸

2. Sadece Allah Rızası İçin Yapılması Gereken Ameller

Bunlar mutlak ibadetlerdir. Allahü Teâla'nın rızasını kastetmek O'na ve O'nun azametine ve yüceliğine iman etmek, O'nun büyüklüğüne kalp ile huşu'da bulunmak, O'nun gücünden korkmak, O'nun kuşatıcı kudretine tevekkül etmek ve buna benzer Cenabı Allah'a müteallik kalbin amelleridir.

²¹⁶ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 33.

²¹⁷ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 33.

²¹⁸ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 33.

Bu tür ameller bizatihi temyiz edici ve müteayyin olduğu için niyete ihtiyacı yoktur. Onun temyiz edici olması Allahü Teâla'nın zatındandır. Oysa aralarında tereddüt bulunan cihetlerden birinin temyizi için niyyete ihtiyaç duyulur.²¹⁹

3. Allah Rızası İçin Yapılamayan Fiiller

Alimler, “buluğ çağındaki vaciplerin ilki olan ilk tefekkür vacip midir değil midir?” diye tartışmışlardır. Bütün görüşler gereğince bu durumda takarrubun gerçekleşmesi ve takarrubu kastetmek imkansızdır denilmiştir. Ancak “nasıl ilk tefekkür ile takarrub imkansız olur?” sorusu da tartışılmıştır.

Yani insan en fazla yapabileceği şüphe olduğuna göre şüphe, icma ile sabit olan şeriatın birçok yerinde örnekleri vaki olduğu için adamın takarrubu kast etmesine engel değildir. Örneğin, “acaba namaz kıldım mı? kılmadım mı?” diye şüpheye düşen kişi namazını kılar. Kılınan namazla kişi namazın vucubiyetinde şüphe hasıl olmakla beraber o namaza niyet eder ve bu namazıyla takarrubu kasteder. Aynı şekilde kişi, bir günün bir vakit namazını unutursa; ama hangi namaz olduğunu bilmiyorsa, o günün beş vakit namazını kılması gerekir. Bu kıldığı namazların hangisinin üzerinde kılması vacip olduğunda şüphe etmekle birlikte kişi o namazlarla takarrubu niyyet eder.²²⁰

Allahü Teâla hükümleri teşri kılmış ve her bir hüküm için de birer sebep vazetmiştir. Bazen belli bir tek sebebin, birden çok hükmü olabilmektedir. Örneğin iltikâü'l- hitaneyn'in (sünnet mahallerinin karşılaşması) atmış kadar hükmü vardır. ez-Zahîre adlı eserde bunlar açıklanmıştır.²²¹ Bazen de belli bir hükmün birden çok sebebi olmaktadır. Abdestin vacip olmasının on kadar sebebinin bulunması gibi. Dolayısıyla sebepsiz hüküm yoktur.²²²

Şer'i Şerif şüpheyi şu maddelerde sebebe bağlamıştır:

a) Hz. Peygamberimiz (SAV) şöyle buyurmuştur: “*Kim bir namazında şüpheye düşerek üçüncü rekat mı? yoksa dördüncü rekat mı? olduğunu bilmeyen kişi,*

²¹⁹ Karâfi, *el-Umniyye*, s. 34.

²²⁰ Karâfi, *el-Umniyye*, s. 35.

²²¹ İmam Karâfi “ez-Zahîre” adlı eserinde şöyle demiştir: “İltikâü'l-hitaneyn'in atmış civarındaki hükümleri vacip kılar. O, namazı, tavaflı, kiraat secdesini, sehiv secdesini, Kur'anı Kerimi ellemeyi, taşımayı ve okumayı, camide durmayı haram kılar, orucu bozar, bunu kasten yapana fasık hükmü verilir ve ona tazir uygulanır, bilerek yapması sonucu kefarete gerekir, itikafı da bozar ve tazir uygulanır, özellikle tekrar ederse veya mescitte kasten yapan fasık olur, hacc ve umre fasit olur ve burada kasten yaparsa ona tazir ve hady gerekir.vb ... ” I/293.

²²² Karâfi, *el-Umniyye*, ss. 35-36.

*o bulunduğu rekâtı üçüncü olarak kılar. Bir rekât daha ekler (dördüncü rekâtı) ve iki secde yapar”.*²²³ Buna göre kaide şudur: “*Belli bir vasıf üzerine belli bir hükmün terettüp etmesi; söz konusu vasfın, o hükme illet olduğuna delalet eder*”. Örneğin, kim hata yaparsa secde eder, kim hırsızlık yaparsa kesilir, kim zina yaparsa vurulur.²²⁴

İşte burada şeriat, o dördüncü rekâtın kılınmasının vucûbiyetini şüpheye bağlamış, başka bir ifade ile şüpheden dolayı secde yapılacağı hükmünü öngörmüştür. Böylece namazdaki şüpheye, secde yapılması gibi bir hukuki sonucu bağlamıştır. Burada secde fazlalık veya noksanlık sebebiyledir denilemez. Çünkü fazlalık da noksanlık da bilinmeyen ve zannedilmeyen birer durumdur. Zira burada takdir edilen, belirtilen husus; sayıda şüphenin vuku bulmasıdır. Dolayısıyla secdelerin fazlalık ve noksanlıktan başka bir şeye izafesi zorunlu olmuştur. O da şüphedir. Böylece şüphe o rekata ve secdelere sebep olarak tevcih edilmiştir.²²⁵

b) Kişi eğer bir günün bir vakit namazında şüpheye düşerse ve hangi vaktin namazı olduğunu bilmezse ona o günün beş vakit namazını kılması vacip olur.

Malikilere göre; söz konusu kılınması gereken beş vakit namazı şer’i şerif kişiye genel ve özel sebep olarak tevcih etmiştir. Burada genel sebepler, onun vakitleri olan fecrin doğması, zeval vakti, ikindi vakti, güneşin batması ve şafak vaktidir. Özel sebep ise, şüphedir. Beş vakit namaz bütün insanlara değil sadece beş vakit namazın birisinde şüpheye maruz kalan ve karıştıran kişiye vaciptir. O kişiye beş vakit namazın birinde oluşan şüphe sebebiyle vaciptir. Dolayısıyla bunun sebebi şüphedir.

c) Kişi birlikte süt emdiği kız kardeşi hakkında veya yabancı olmakla birlikte nesebi hakkında hangisi onun kardeşi olduğunda şüphelenirse, şeriat şüpheyi o kişiye onların haram olmasını sebep kılar.

d) Temiz birisi olmakla beraber pis elbise hakkında şüpheye maruz kalırsa iki durumda da namaz ona haramdır. Malikilere göre; sebep şüphedir.

e) Kişi, ölü ile kesilmiş hayvanın hangisinin kesildiği konusunda şüpheye düşerse, ikisi de şüphe nedeniyle o kişiye haramdır.²²⁶

²²³ Buhârî, *Salât*, 41.

²²⁴ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 36.

²²⁵ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 37.

²²⁶ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 37.

Şeriatın “şüpheyi” sebepler gurubundan kılması bu örneklerle anlaşılmaktadır. Mutakarribe gelince bu şüpheli şekillerdeki mutekarrib şeriatta vakidir. Bu ibadetler hakkında icma bulunduğu için bu tür ibadetler vaciptir. Eğer onun hakkında icma yoksa delil ya da bir emare varsa fıkıh usûlünde şu kararlar alınmıştır: Şeriatın hükümlerinin hepsi icma sebebiyle bellidir. Her bir müctehit düşüncesinden emin ise hüküm verir. Bu da o konu ve onu işleyen hakkında Cenabı Allah’ın hükmüdür. Eğer onun sebebiyle vasıflanırsa ve vacip olmasıyla sonuçlanırsa; Maliki Fıkıh Alimlerinden Karâfî’ye göre: “Kendisinden takarrubun bulunduğu şeraittaki vuku bulan şüpheyi vacip kılan bellidir. O da Cenabı Allah’tır. Vacip kılınan ortaya çıkan fiildir. Belli bir vücübü gerektiren sebep de şüphedir. Onun delili de icmadır ve bu cihetler bellidir. Şüphe ise onlardan değildir. Belki o sebebin ta kendisidir. Çünkü kişi sebepte şüpheye düşmüştür. Bunların arasındaki fark da zaruridir.”

“Düşünmeye başlayanın, düşünmesinin gerekli olup olmaması konusunda ortaya çıkan fiil vücubiyetinde şüphelidir. Vücubiyetin sebebi de tayin etmesindeki şüphedir. Vacip kılınmasının delili onu tahsis etmesinde ki şüphedir. Bütün bu cihetler hepsi şüphelidir. Şeriatta vuku bulan cihetlerin hepsi bellidir. Şeriatta vuku bulan yakınlığı kastetmenin mümkün olmasıdır. İlk nazar değildir.” Dolayısıyla ilk bakışta yakınlığı kastetmenin imkansızlığı hakkında icma gerçekleşmemiştir.²²⁷

²²⁷ Karâfî, *el-Umniyye*, ss. 37-38.

I. NİYYET- AMEL (İBADET) İLİŞKİSİ

Amellerin dini açıdan değer kazanması ile niyyet arasında sıkı bir bağ kurulmuştur. Dış dünyaya yansıtılan salih amel görünümündeki davranış ile kalpteki yöneliş aynı doğrultuda olmadığı takdirde o amelin Allah katında bir değeri olmaz. Gerek Hz. Peygamber'in “*Ameller ancak niyyetlere göredir*”²²⁸ hadisi gerekse aynı anlamı destekleyen nasslar ışığında ifadelendirilen “*el-Umûr bi makasidihâ*” kaidesi İslam hukukunun beş temel küllî kaidesinden birini oluşturmuş ve Mecelle’de “*Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*”²²⁹ şeklinde almıştır. Hanefî yazarlar bu kaidelere “*lâ sevâbe illâ bi'n-niyye*” (niyyetsiz sevap yoktur) şeklinde bir altıncısını eklemişlerdir.²³⁰ Hanefî fıkhi esas alınarak niyyet ile amel arasındaki ilişki için bir tasnif geliştirilerek ameller önce ibadetler ve muamelat olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutulmuştur, ibadet türünden olan dini ameller de geçerliliği için niyyetin şart olduğu ameller ve başka ibadetlere ön şart konumunda olan ibadetler olmak üzere ayrıca değerlendirilmiştir. Muamelat türünden olan ameller ise üçlü bir tasnife tabi tutularak, hüküm doğurması niyyeti n bulunmasına bağlı ameller, hüküm doğurması niyyetin bulunmasına bağlı olmayan ameller ve sırf niyyet aşamasında kalmış, fiile dönüşmemiş ameller olmak üzere müstakil başlıklar altında ele alınmışlardır.

İslam hukukunda özellikle Hanefî fıkhi esas alınarak niyyet ile amel arasındaki ilişki bakımından ameller ve hükümlerin tabi tutulduğu bu taksimattan sadece ibadet türünden olan dini ameller kısmına ve muamelat türünden olan amellerde boşanmada, yeminde ve yolculukta niyyetin durumuna kısaca temas edeceğiz.

A. İbadetlerde Niyyet

Bunlar namaz, oruç, hac ve zekat gibi sıhhatinde niyyetin şart olduğu İslam’ın temel ilkeleri olan ibadetlerdir. Başka bir ifade ile doğrudan yerine getirilen ve amaç niteliğinde olan fiillerdir. Bununla birlikte ibadet nevinden sayılan ezan, abdest ve gusül gibi fiillerin sıhhatinde niyyet şart koşulmamıştır. Bu bakımdan ibadetlerde niyyet, doğrudan amaç nitelikli ibadetlerde ve ibadetler için ön şart

²²⁸ Buharî, *Bed’u’l-vahy*, 1.

²²⁹ Atıf Bek, *Mecelle*, Mahmut Bek Matbaası, İstanbul h. 1327, mad. 2.

²³⁰ İbn Nüceyım, *el-Eşbah ve’n-Nezâir*, s. 14; Ferhat Koca, *İslam Hukukunda İbadet Kavramı*, İmvak, Çorum 2000, s.25.

konumunda olan amellerde olmak üzer iki kısımda ve farklı olarak mütalaa edilmiştir.

1. Doğrudan Yerine Getirilen Ve Amaç Niteliğinde Olan Fiillerde Niyyet

a. Namaz İbadetinde Niyyet

Namaz belli eylemler ve özel rükünler ile yüce Allah'a kulluk etmektir. Namazın dış görünüşü bir takım şekiller ve zikirden ibaret ise de, içerisi ve gerçek mahiyeti, yüce yaratıcıya münacat etmek, O'na yakınlaşmak, O'nunla konuşmak, O'nu müşahade etmektir. Bunun kolay olmayacağını dikkate alan fıkıh alimleri ibadetlerin düzgün tarzda yerine getirilmesi için namaza bir takım şartlar öne sürerken namazda huşû ve huzuru olmazsa olmaz şartlar (rükün) arasında saymamışlardır. Çünkü ihlâs, kalp huzuru ve huşû, kalbin ameli olup gizli, bâtinî bir haldir. Bu bakımdan fakihler fetva verirken, insanların kusur ve eksikliklerini de dikkate almışlardır. Onlar bu konuda mükellefiyet şartlarını ideal değil ortalama ölçülerde tutmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla fakihler namazın ruhu olan kalp huzurunu namazın tamamında şart koşmamış, namaza başlarken yapılan niyyet, ihlas ve yönelişi yeterli görmüşlerdir. Bu açıdan niyyet namazlarda kulun namazını normal hareketlerden ayırıp Allah'a yaklaşmayı kastetmesinde önemli rol oynamaktadır.

Niyyet , namazın şartlarından biri olup, Allah Teala için ihlasla namaz kılmayı dilemek ve hangi namazın kılınacağını bilmektir. Namazda niyyetin farz ve namazın geçerli olması için niyyetin gerekli olduğu konusunda İslam alimlerinin görüş birliği vardır.²³¹ Ancak çoğunluk özellikle Hanefiler bunu sıhhat şartı sayarken, Şafiiler ve bazı Malikiler rükün saymışlardır.²³² Bunun sebebi, ibadetin adetten ayrılması ve ihlasın gerçekleşmesidir. Bu da ibadeti yalnız Allah'a tahsis etmeyi gerektirir. Allah Teala şöyle buyurur: "*Oysa onlar, yalnız dini kendisine tahsis ederek, Allah'a ibadet etmekle emrolundular*"²³³. Bununla birlikte şu hadis-i

²³¹ Muhammed b. İbrahim b. el-Munzir, *el-İcmâ*, Dâru'l-Cenân, Beyrut 1985, s. 24; Muhammed Emîn İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr*, Çev: Ahmed Davutoğlu, Şamil Yayınevi, İstanbul 1982, II/128; Zuhaylî, I/480.

²³² Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû'u Şerhi'l-Mühezzeb*, İdârâtü't-Tibâ'atı'l-Muniriyye, Mısır, (t.y.), III/277; İbn Nüceyım, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, s. 55; Apaydın, "Namaz-Oruç", İlmihal, 1/238;

²³³ Beyyine, 98/5.

şerif bütün amellerin değerini niyyete bağlamıştır.²³⁴ "Ameller niyyetlere göredir. Herkes için niyyet ettiği şey vardır" ²³⁵. Zira namaz ayakta durarak başlanır. Ayakta durmak ise bir ibadet maksadıyla olabileceği gibi bir adet ve alışkanlık sebebiyle de olabilir. Böylece niyyet; bu iki şey arasında bir nevi tercih vasıtası olarak, ayakta duruşun ibadet gayesiyle olduğunu belirtmektedir.²³⁶

Niyyetin kalp ile yapılması esas olup dil ile söylenmesi şart değildir. Bununla birlikte ayrıca dil ile de söylenmesi daha iyi olur ve bu tarzda niyyet, çoğunluğa göre müstehaptır.²³⁷ Çünkü burada dil kalbe yardımcı olur. "Niyyet ettim bu günkü öğle namazının farzını kılmaya" demek gibi. Farz namazın veya vitir, tilavet secdesi, adak ve bayram namazları gibi vacip bir namazın niyyetinde bu namaz cinsinin belirtilmesi gerekir. Mesela "bugünkü sabah namazına" diye niyyet edilir. Nitekim kaza namazlarında da hem vaktin hem de "ilk veya son kazaya kalan" şeklinde günün belirlenmesi gerekir. Mesela; "Bugünkü Cuma namazının farzına veya kurban bayramı namazına niyyet ettim" demek gibi. Genel olarak "farz namaza" diye niyet etmek yeterli değildir. Nafile namazlarda; "Niyet ettim şu vaktin ilk veya son sünnetini kılmaya" diye niyet edilir. Bununla birlikte nafilelerde mutlak niyet de yeterlidir. Müekked veya gayri müekked sünnet olduğunu veya rekat sayısını tayin etmek gerekmez. Yalnız teravih namazı için, "Teravih namazını veya vaktin sünnetini kılmaya niyet ettim" denilmesi ihtiyata daha uygundur. Diğer yandan namazlarda niyyet ile tekbir arasına, namaza aykırı bir fasıla girmeksizin, niyyetin namaza bitişik olması gerekir. Bu fasıla; namazda yapılması uygun olmayan yeme, içme, konuşma gibi işlerdir. Fakat arada abdest almak, ön safa namaz için yürümek gibi namaza ait bir fasıla olursa bunun zararı bulunmaz.²³⁸ Dolayısıyla yapılan niyyet namazın başından sonuna kadar devam ettirilir. Namazın herhangi bir işleminde niyyet bozulursa namaz da bozulur. Niyyet, Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre şart, Şafiî ve Malikî mezheplerine göre rükündür.²³⁹

²³⁴ Hamdi Döndüren, "Niyyet ", Şamil İA, Şamil Yayınevi, İstanbul (t.y.), V/24-25.

²³⁵ Buharf, *Bed'ü'l- Vahy*, 1; Müslim, *İmare*, 1907.

²³⁶ Burhanuddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye*, Thk. Muhammed Adnan Dervîş, Dârü'l-Erkam, Beyrut 1097, I/55; Abdülkadir el-Ceylânî, *el-Ğaniyye*, Mektebetü's-Şarki'l-Cedîd, Bağdat (t.y.), I/55; Hüseyin Küçükkalay, "Namazda Niyyet, Oku Mecmuası", 7/76, Konya 1968.

²³⁷ el-Mergînânî, I/55; İbn Teymiyye, *Mevsûatü'l-Fetâvâ*, Dârü'l-Vefâ, Riyad 1997, XXII/133;

²³⁸ Zühaylî, I/481; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, Merve, İstanbul (t.y.), s. 123;

Döndüren, "Niyyet ", Şamil İA, V/113.

²³⁹ Vecdi Akyüz, *Hayatın İçinden Fıkıh*, Rağbet, İstanbul (t.y.), s. 3.

aa. Farz-ı Ayın Namazlarda

Farz namazlarda niyyet ittifakla şart koşulmuştur. Bu farzın sahih olabilmesi için de niyyetin bazı şartlar aranmıştır. Bunlar kıldığı farz namazın farz olduğuna niyyet etmek, kişinin namaz kılacağına ve ona ait fiilleri yapma kastının bulunması ve kişinin kıldığı namazı açıkça belirtmesi²⁴⁰ olarak özetlenebilir.

Bu üç şartın iftitah tekbirine bitişik olması gerekir. Malikî ve Hanbelî Mezheblerine göre; niyyette, kılınacak farz namazı açıkça belirtmek şarttır, aksi halde kılınan namaz sahih olmaz. Buna karşılık niyyette kaza ve edayı belirtmek şart değildir.²⁴¹ Çünkü kazaya kalmış bir namaz, eda niyyetiyle kaza edilebileceği gibi, henüz vakti çıkmamış bir namaz da kaza niyyetiyle eda edilebilir.²⁴²

ab. Farz-ı Kifâye Namazlarda

Niyyet, farz-ı kifaye namazlarda da farzdır. Bu nedenle cenaze namazının da şartıdır. Bu niyyette ölünün erkek veya kadın, küçük erkek veya kız çocuğu olduğu belirtilir. İmam olan kimse, Allah Teâlâ'nın rızası için hazır olan cenaze namazını kılmaya ve o cenaze için dua etmeye niyet ederek namaza başlar. Ayrıca imamlığa niyet etmesi gerekmez. Cemaatten her biri de Allah rızası için o cenaze namazını kılmaya ve onun için duaya ve imama uymaya niyet eder.²⁴³ Ölü erkek ise: “*Şu hazır erkek cenaze için*”, “*Şu hazır kadın cenaze için*” diye niyyet edilir. Çocuklar için de bu şekilde niyyet edilir. Cemaatten biri sağırlığı veya sonradan yetişmesi gibi başka bir sebepten ötürü cenazenin erkek mi kadın mı olduğunu anlayamazsa; “*üzerine imamın namaz kılacağı ölüye, imam ile birlikte namaz kılmaya ve dua etmeye*” diye niyyet eder²⁴⁴

²⁴⁰ el-Mergînânî, I/55. İbrahim Halebî, *Şerh-i Mültekâ el-Ebhâr*, Çev: Nedim Yılmaz, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, I/186; İbn Nüceyım, el-Eşbah, s. 32.

²⁴¹ Ebû Muhammed Abdillâh b. Ahmed b. Mahmud İbn Kudame, *el-Muğnî*, Dâru'l-Menar, (b.y.) h. 1367, I/465-466; Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbü'l-Fıkıh 'Ala'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Dâru'l-Me'mûn, (t.y.), I/211-213; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed eş-Şüveykî, *et-Tavdîh*, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 1997, I/298; Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, I/131.

²⁴² Apaydın, “*Namaz-Oruç*”, İlmihal, I/236-239;

²⁴³ Şeyh Nizam, *el-Fetâvâ el-Hindiyye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Türkiye, (t.y.), I/66.

²⁴⁴ İbnAbidîn, a.g.e., I/811; eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtac*, I/344; eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I/132; Zühaylî, II/399; Sirâcüddin Umar b. İbrahim İbn Nüceyım, *en-Nehru'l-Fâik*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, I/191.

ac. Vacip Namazlarda

Vitir ve bayram namazları gibi, vacip namazlarda niyyet, “*Niyyet ettim vitir veya bayram namazını kılmaya*” şeklinde adı açıkça belirtilerek yapılır. Farz namazlarda olduğu gibi, vacip namazlarda da niyyet etmek şarttır.²⁴⁵

ad. Nafile Namazlarda

Nafile namazlar için hangi vaktin nafile sünneti olduğunu belirleyerek örneğin “*öğlen namazın ilk sünnetini veya son sünnetini kılmaya niyyet ettim*” diye niyyet edilir. Bununla birlikte, ister müekked isterse gayr-i müekked olsun nafile namazlarda, örneğin “*akşam namazın sünnetini*” diye bir belirleme yapmak şart değildir; sadece namaz kılmaya niyyet edilmesi yeterlidir, fakat belirleme yapılması daha iyi olur.²⁴⁶ Özellikle teravih namazı kılarken, “*teravih namazına*” veya “*vaktin sünnetine*” diye niyyet edilmesi daha ihtiyatlı bir tutum olur. Cemaate yetişip de imamın farzı mı yoksa teravihi mi kıldırıldığını bilmeyen bir kimse, farza niyet ederek imama uyar. Eğer imam farzı kıldırılmakta ise, uyan kişinin farzı sahih olur; imam teravihi kıldırılmakta imişse, uyan kişinin kıldığı namaz nafile olur, fakat yatsının farzından önce olduğu için teravih namazı yerine geçmez. Şu ayrıntıya temas etmek gerekir ki

a) Hanefî ve Hanbelî Mezheplerine göre, nafile namazlarda niyyet şart olmamakla birlikte, namazın adı belirtilerek niyyet edilmesi ihtiyatlı bir harekettir.²⁴⁷

b) Şafîî Mezhebine göre, belli vakti olan nafilelerde niyyet açıkça, iftitah tekbirine bitişik ve namaz kastıyla yapılır, nafile olduğuna niyyet şart değildir. Belli vakti olmayıp çeşitli sebeplerle kılınan namazlarda niyyeti açıkça yapmak şart değildir.²⁴⁸

c) Malikî Mezhebine göre, müekked sünnet olan vitir, bayram namazı vb. ile sabah namazının sünnetinde açıkça, diğerlerinde mutlak olarak niyyet edilir.²⁴⁹

²⁴⁵ Nevevî, III/280.

²⁴⁶ Abdülğani el-Ğanîmî el-Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, Thk. Abdülmecid Ta'ma Helebî, Dârü'l-Marife, Beyrüt-Lübnan 1998, I/54;

²⁴⁷ Zuhaylî, I/482.

²⁴⁸ Mehmet Keskin, *Büyük Şafîî İlmihali*, Semerkand, İstanbul 2005.

²⁴⁹ İbn Kudame, I/466; Cezîrî, I/215-216; Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, I/131-132.

b. Namaz Kılan Yükümlü Bakımından Niyyet

ba. Tek Başına Namaz Kılan Kişinin (Münferidin) Niyyeti

Münferid; namaz türlerini esas alarak niyyetini yukarıda açıklanan esaslar çerçevesinde yapar.²⁵⁰

bb. Namazda İmama Uyan Kişinin (Muktedinin) Niyyeti

Hanefî ve Maliki Mezheplerine göre, muktedinin namazının sahih olması için, münferidin namazın başında, imama uymaya niyyet etmesi gerekir.²⁵¹ Ebû Yusuf ve Şeybânî'ye göre; bir namaz kılana uyulmuş ve imamdan önce tekbir alınmış olma ihtimali kalmasın diye, cemaatin iktidaya niyyeti, imamın “*Allahu Ekber*” deyip namaza başlamasından sonra olmalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre; cemaatin tekbirleri imamın tekbirine bitişik olmalıdır. Fatiha bitmeden tekbir alıp imama uyan mükellef, iftitah tekbirinin sevabına kavuşmuş olur. İktidaya niyyet edip namaza başladığı halde, imam namaza henüz başlamadıysa, mükellefin iktidası sahih olmaz; hatta, Allah veya Ekber kelimelerinin daha imam bitirmeden muktedi tarafından bitirilmesi halinde bile hüküm böyledir: İkinci defa tekbir alınırsa bununla iktida sahih olur.²⁵²

Şafii Mezhebine göre; münferid olarak namaz kılarken de, cuma namazı, yağmur dolayısıyla cem'u't-takdim yapılan ve iade edilen namaz dışındakilerde iktidaya niyyet edilebilir.²⁵³

Hanbeli Mezhebine göre; muktedinin imama veya namaza iktidaya niyyet etmesi şarttır. Mesbuk selamdan sonra -*cuma dışında*- yine kendi gibi mesbuka, mukim yolcuya uyduktan sonra yine kendi gibi mukime iktida edebilir.²⁵⁴

bc. İmam'ın Niyyeti

Cemaatle namaz kılınması halinde imama uymaya da niyyet edilmesi gerekir. Fakat imamın, imamlığa niyyet etmesi şart değildir.²⁵⁵ Ancak geleneksel anlayışa göre kadınların cemaate katılmaları asli değil arızı bir durum olduğu için, arkada kadın cemaat bulunması halinde, kadınların iktidasının sahih olabilmesi için

²⁵⁰ Zuhaylî, I/483.

²⁵¹ el-Mergînânî, I/55; İbn Rüşd, Ebü'î Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, I/104; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-Fâik*, I/190; İbn Nüceym, *el-Eşbah*, s. 15.

²⁵² Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, Erkam, İstanbul (t.y.), s.237.

²⁵³ Keskin, s.218.

²⁵⁴ Mansûr b. Yunus b. İdris el-Behûkî, *Keşşâfü'l-Kinâ' 'an Metni'l-İknâ'*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1997, I/296

²⁵⁵ Zuhaylî, I/486

imamın onlara imam olmaya niyet etmesi gerektiği söylenmiştir.²⁵⁶

Hanefî Mezhebine göre; kendisine iktida edecek kadınlar bulununca imamın imamete niyyeti şarttır; Züfer'e göre şart değildir.²⁵⁷ Şafîi Mezhebine göre; dört namazda imamete niyyet edilmesi gerekir. Bunlar: Cuma, yağmur dolayısıyla cem'u't-takdim halinde ikinci namaza, namaz vakit içinde cemaatle iade edilen namaz, cemaatle kılınan adak namazı olmak üzere dört başlık altında toplanır. Bu namazlarda imamete niyyet edilmezse günahkar olunur.²⁵⁸

Malikî ve Hanbelî Mezheblerine göre; namazın sahih olması için, cemaatle kılınan bütün namazlarda imamete niyyet şarttır.²⁵⁹ Ebû Hanîfe ve Malik'e göre imamın niyyetiyle muktedirin niyyetinin aynı namaza ait olması gerekir; Şafîî'ye göre böyle bir şart söz konusu değildir.

c. Oruç İbadetinde Niyet

Niyet bütün amellerin özü ve ruhudur. İbadetlerde niyyet kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bu bakımdan ister farz ister vacip isterse nafil türünden olsun; bütün oruç çeşitlerinde orucun geçerliliği için niyyet şarttır.²⁶⁰ Hatta Şafîî mezhebinde²⁶¹ ve bazı Malikî bilginlerince niyyet; orucun rükünlerindendir. Buna karşılık Hanefîlerden Züfer'e göre; ramazan günü oruçla yükümlü kişi, oruç yasaklarına riayet etmekle - *niyyet etmese bile*- orucunu ifa etmiş olur..²⁶²

Bütün ibadetlerde olduğu gibi oruçlarda da vakit önemlidir. Oruçların farklı amaçlarla ifa edilmesi; oruçta vakit konusu hakkında farklı görüşlere yol açmıştır. Bu bakımdan Ramazan orucunda ve diğer oruçlarda vakit konusuna kısaca temas etmeyi uygun gördük.

Ramazan orucunda niyyetin vakti, Hanefî Mezhebine göre, her gün güneş battıktan sonra başlar ve ertesi günün yarısından az öncesine vaktine kadar devam eder.²⁶³ Şafîî Mezhebine göre, imsak vaktine kadardır.²⁶⁴ Hz. Peygamber (sav) “*Fecrin doğuşundan önce oruca azmetmeyi, niyyet etmeyenin*

²⁵⁶ Zuhaylî, I/483; II/332; Apaydın, “*Namaz-Oruç*”, İlmihal, I/239.

²⁵⁷ Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, s. 237.

²⁵⁸ Zuhaylî, I/486. Keskin, ss. 141-142.

²⁵⁹ Zuhaylî, I/484; II/332.

²⁶⁰ Mergînânî, I/143.

²⁶¹ Zuhaylî, III/153.

²⁶² Alâuddin es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1984, s. 347;

²⁶³ Mehmet Zihnî, *el-Muhtasarât*, Kanaat, (b.y.) h. 1332, s. 53.

²⁶⁴ Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, II/376.

orucu yoktur”²⁶⁵ buyurduğu için bilginler, oruca geceden niyyet etmek gerektiği hususunda fikir birliği varmışlardır.²⁶⁶

Hanefîlere göre; bütün oruç çeşitleri bakımından en iyisi, mümkünse fecrin doğuşu sırasında, değilse geceden niyyet etmektir. Bununla beraber, ramazan orucuna, belirli günde tutulması adanmış oruca ve her türlü nafil oruca; gecenin başlangıcından itibaren gün ortasına, istiva vaktine kadar niyyet edilebilir. İmsak vaktinden itibaren oruç yasaklarına uyulmuş olması kaydıyla bu niyyet geçerlidir. Kişiye borç olmuş fakat belirli zamanda tutulması gerekmeyen oruçlarda ise fecrin doğuşundan sonra niyyet geçerli olmaz.²⁶⁷ Bu oruçlar şöyle sıralanabilir:

Muayyen adak oruçları ile nafil oruçların niyyet vakti Ramazan orucu gibidir. Ramazan orucuna, gecenin başlangıcından itibaren gün ortasına, istiva vaktine kadar niyyet edilebilir. İmsak vaktinden itibaren oruç yasaklarına uyulmuş olması kaydıyla bu niyyet geçerlidir.²⁶⁸

Kaza ve keffaref oruçları ile muayyen olmayan adak oruçları için niyyetin vakti, imsake kadardır. Bu vakitten sonraki niyyet sahih değildir. Tutulan oruç nafil yerine geçer.²⁶⁹

Geceden niyyet eden kişinin bu niyyetten sonra imsak vaktine kadar oruç yasaklarına uymaması niyyete zarar vermez. Geceden oruca niyyet edip, imsak vaktinden önce niyyetten dönülmesi bütün oruç çeşitleri bakımından geçerlidir. Bu hususlarda yolcu ile mukim ve hasta ile sağlıklı kişi arasında fark yoktur.

Malikîlere göre nafil de olsa, imsak vaktine kadar oruca niyyet edilmiş olması gerekir.²⁷⁰ Şafiîler ve Hanbelîler farz ve vacip oruç ile nafil oruç arasında bir ayırım yapmışlardır. Buna göre, ramazan orucunun edası veya kazası ve nezir orucu gibi oruçlar için imsak vaktine kadar niyyet edilmesi şarttır.²⁷¹ Nafil oruçlar için ise oruç yasaklarına riayet edilmiş olması kaydıyla, Şafiîlere göre gün ortasına kadar, Hanbelîlere göre gün ortasından sonra da niyyet edilebilir.

²⁶⁵ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh "Sünen"*, İhyâu'-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y.), *Savm*, 33.

²⁶⁶ Zuhaylî, III/153.

²⁶⁷ es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, s. 349;

²⁶⁸ Mergînânî, I/144;

²⁶⁹ Mergînânî, I/144; Meydânî, I/131.

²⁷⁰ Mergînânî, I/144;

²⁷¹ Zuhaylî, III/154.

ba. Oruçta Niyetin Şekli

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki; Karâfi²⁷² ve diğer bütün fıkıh alimlerine göre niyyet sadece dil ile söylemekle olmaz, niyyette kalp esastır. Çünkü niyyetin yeri kalptir. Şart olmamakla birlikte çoğunluğa göre dil ile de söylenmesi sünnettir; Malikîlere göre dil ile söylenmemesi daha iyidir. Fakihlerin çoğunluğuna göre, sahur yemeği oruç niyyeti yerine geçer; oruç tutmama niyyeti taşımakla beraber sahura kalkma hali müstesnadır. Şafiîlere göre, sadece sahura kalkmış olmak niyyet yerine geçmez.²⁷³

Farz ve vacip oruçların niyyetinde hangi orucun; ramazan orucu mu, nezir mi, keffaret mi? tutulduğu bilginlerin çoğunluğuna göre mutlaka belirlenmiş olmalıdır. Hanefîlere göre ise mukim ve sağlıklı kişi açısından, vakti muayyen oruç (özellikle ramazan orucu) için böyle bir belirleme şart değildir; çünkü ramazan günü başka oruca niyyet edilse bile ramazan orucu tutulmuş olur. Fakat yolcu ve hasta başka bir vacip oruca niyyet ederse Ebû Hanife'ye göre o oruç tutulmuş olur.²⁷⁴

Hanefîler dışındaki üç mezhebe göre, oruca niyyet kesinlikle şarttır. Hanefîlere göre ise vakti muayyen oruç bakımından niyyetin kesin olmaması orucu geçersiz kılmaz. Örneğin şaban ayının otuzuncu günü ramazan olması ihtimaline göre oruca niyyet etse ve o günün ramazan olduğu anlaşılsa, tuttuğu oruç ramazan orucu yerine geçer. Bununla birlikte şek gününü ramazan orucuna veya başka bir vacip oruca niyyet etmek Hanefîlere göre tahrimen mekruhtur.²⁷⁵

Farz ve vacip oruçlara niyyette; hangi orucun tutulacağını belirlenmiş olması çoğunluğa göre şart olmakla beraber, orucun hükmünün “*farz olan oruca niyyet ettim*” şeklinde belirlenmesi, bazı istisnai görüşler dışında; dört mezhebe göre de şart değildir. Aynı şekilde “*eda*” olduğunun belirtilmesi ve “*Allah rızası için*” diye kayıtlanması niyyetin geçerliliği için şart değildir. Bununla birlikte, bilginlerin çoğunluğuna göre, bu hususta efdal, üstün olan tutum, “*Niyet etlim Allah rızası için farz olan yarınki ramazan orucunu eda etmeye*” şeklinde bir ifade ile kalpten geçeni desteklemektir.²⁷⁶

²⁷² Karâfi, *el-Umniyye*, s. 17.

²⁷³ Zuhaylî, III/158.

²⁷⁴ Zuhaylî, III/156.

²⁷⁵ Zuhaylî, III/156.

²⁷⁶ Zuhaylî, III/157.

Malikîler dışındaki üç mezhebe göre ramazanın her günü için ayrı niyyet gerekir. Malikîlere göre ise ramazanın başlangıcında bütün ramazan ayı için, yine oruç keffareti ve katil keffareti gibi peşpeşe tutulacak oruçlar için bir defa niyyet yeterlidir; ancak hastalık, yolculuk gibi sebeplerle bunlar arasına fasıla girerse yeniden niyyet gerekir.²⁷⁷ Hastalık sebebiyle ramazan orucunu tutmayan bir kimsenin, ramazan orucu yerine nafile oruca niyyet etmesi halinde bu oruç dört mezhebe göre geçersizdir. Başka bir vacip oruca niyyet ederse, Hanefilere göre geçerli; diğer üç mezhebe göre yine geçersizdir.

bb. Oruçta Niyyetin Şartı

Tutulan orucun sahih olması için; usulüne göre niyyet etmek, adetli ve lohusa olmamak ve vaktin müsait olması gerekir .

Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre tutulan orucun sahih olması için niyyet şarttır. Çünkü, oruç bir ibadettir; ibadetler ise niyyetsiz yapılamaz. Niyyet, “*kalben ve zihnen, adet olarak değil, ibadet olarak oruç tutma şuur ve bilincidir*” Niyyeti dille söylemek şart olmayıp sünnettir.²⁷⁸

Oruç ister farz, ister nafile olsun, bütün çeşitlerinde niyyet şarttır. İbadeti adetten ayırmak için namazda olduğu gibi niyyet gerekir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.); “*Ameller niyyet/ere göredir, herkes niyyet ettiği şeyi görecektir.*”²⁷⁹ buyurmuştur.

Şafiî Mezhebine göre niyyet; şart değil, rükündür. Rükün bir şeyin mahiyetini teşkil eden ve o olmaz ise olmaz kabilindeki bulunan unsurdur. Örneğin imana nispetle kalp ile tasdik aslî bir rükündür. Bu tasdik olmayınca muteber bir iman da bulunmaz. Şafîlere göre niyyet orucun olmazsa olmazıdır.

Malikî Mezhebine göre niyyet; hem şart, hem rükündür. Çünkü oruç bir ibadettir. İbadetler de niyyetsiz yapılamaz. Malikîler göre oruçta niyyet hem şart hem rükündür.²⁸⁰

Niyyet edilecek zaman bakımından oruçlar; **Geceden Niyyet Edilmesi ve Belirlenmesi Şart Olan Oruçlar ve Geceden Niyyetlenmek ve Belirlemek Şart Olmayan Oruçlar** olmak üzere iki başlık altında ele alınır.

²⁷⁷ Zuhaylî, III/157-158.

²⁷⁸ Mergînânî, I/143;

²⁷⁹ Buharî, *Bed’ü'l- Vahy*, 1 ; Müslim, *İmare*, 1907.

²⁸⁰ İbn Rüşd, I/203-204; Kasânî, II/83-87; Cezîrî, I/543-548; İbn Kudâme, el-Muğnî, III/91-98; Mergînânî, I/118; Şafiî, *el-Umm*, II/95; Şeybânî, *el-Asl*, II/184-185, 197,283;

Geceden niyyet edilmesi ve belirlenmesi gereken oruçlar, zimmette borç olan oruçlardır. Ramazan orucunun kazası, başlanılmış bir nafil orucun kazası, bütün çeşitleri ile keffaret oruçları ile mutlak adak oruçları bu gruba girer.

Bu çeşit oruçlara niyyetin geceleyin veya en geç ikinci fecrin başlangıcında yapılması şarttır. Ayrıca bunları niyyetle tayin etmek de gereklidir. Bu yüzden bunlardan herhangi biri için ikinci fecirden sonra niyyet edilse veya orucun çeşidi kalben de olsa tayin edilmese tutulmaları sahih olmaz. Çünkü bu oruçlar için İslam'ın önceden belirlediği bir gün yoktur. Bu yüzden bunu oruç yükümlüsünün niyyetiyle belirlemesi gerekir.

Diğer yandan, akşamdan böyle bir oruca karar verilmiş olması ve bunun için sahura kalkılmış olması da niyyet yerine geçer. Ancak ikinci fecirden sonra böyle bir oruca karar verip tutmak caiz olmaz.²⁸¹

Geceden niyyet edilmesi ve belirlenmesi şart olmayan oruçlara gelince, bu oruçlar; Ramazan orucu, zamanı belirlenmiş adak orucu, müstehap ve mekruhları ile bütün nafil oruçlar gibi belli bir zamana bağlı olan oruçlardır. Bu gibi oruçlara akşam güneşin batışından, ertesi gün, gündüzün yarısından öncesine kadar niyyet edilebilir. Fakat güneşin batmasından önce veya tam istiva zamanında yahut bundan sonra akşama kadar hiç bir oruca niyyet edilemez. Bu konuda mukim ile yolcu veya hasta ile sağlam kimse arasında bir fark yoktur.²⁸²

Ancak bu gibi oruçlara öğleden önceye kadar niyyet edilebilmesi, ikinci fecirden itibaren yiyip içmek gibi oruca engel bir şeyin bulunmamasına bağlıdır. Böyle bir şey bilerek veya bilmeyerek vuku bulmuş olunca artık oruca niyyet caiz olmaz.²⁸³

d. İtikaf İbadetinde Niyyet

İtikaf Allah'a yaklaşmak niyyetiyle mescidde kalmaktır. Bu nedenle itikaf yapacak olan kimsenin buna niyyet etmesi gerekir. Niyyetsiz yapılacak bir itikaf geçerli olmaz. Çünkü bunun bir ibadet olabilmesi niyyete bağlıdır. Adanan bir itikafta, ayrıca bunun dil ile de ifade edilmesi gerekir²⁸⁴

²⁸¹ Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, s. 433.

²⁸² Kasânî, II/85; Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, s. 433.

²⁸³ er-Râzî, *Tuhfatü'l-Mülûk*, s.135-136; İbn Nüceyım, *en-Nehru'l-Fâik*, II/6-9;

²⁸⁴ Mergînânî, I/158; İbn Abidîn, II/440; İbn Nüceyım, *el-Eşbah*, s. 51; Seyyid Sabık, *Fıkhu's-Sünne (Ayet ve Hadislerle İslam İlmihali ve İslam Hukuku)*, Çev: Ahmet Sarioğlu-Tayyar Tekin, Pınar, İstanbul 1992, II/55; ez-Zühaylî, II/700. Bilmen, s.326.

e. Kurban İbadetinde Niyyet

Kurban, Arapça'da gerek maddi gerekse manevi her türlü yakın olmayı kuşatacak bir anlama sahiptir. Dini terminolojide ise kurban, bir hayvanı, hususi bir vakitte Allah'Allah yaklaşmak niyetiyle kesmektir. Veya kurban bayramı günlerinde Yüce Allah'a yakınlaşmak maksadıyla kesilen hayvanların adıdır.²⁸⁵

Kurbanın ibadet niyetiyle kesilmesi şarttır. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de kesilen kurbanlık hayvanların et ve kemiklerinin niyet, takva ve bağlılığının Allah'a ulaşacağı bildirilmiştir.²⁸⁶ Bununla birlikte kurbanın adet gereği hayvan kesmekten ayırmak için de niyet şart koşulmuştur.²⁸⁷

Kurban ibadetinde de niyetin öneminin özelliklerinden biri de bayram günü sırf fakirlere dağıtmak amacıyla bazı hayvanlar kesilip dağıtılsa, kurban niyeti olmadıkça sadece sadaka eciri alınabilir. Kurbanda niyetin önemi sebebiyle, Hanefî mezhebinde ortaklaşa kesilen kurbanda, bütün ortakların ibadet niyetiyle katılmaları şart koşulmuştur. Ortaklarda birinin sadece et elde etme niyetiyle iştiraki diğerlerinin kurbanını geçersiz kılmaktadır. Çünkü Allah'a yakınlaşmak kanın akıtılmasıyla gerçekleşir; bu ise parçalanma kabul etmez. Zira bu tek bir fiil veya bir kesme işlemidir. Şafîî ve Hanbelî mezheplerine göre ise böyle bir ortaklık kurban ibadetine zarar vermez.²⁸⁸

f. Hayvan Kesiminde Niyyet

Hayvanların kesme işleminin geçerli olmasının şartlarında biri de niyet ve kasttır. Yani kesme fiilinin hayvanın öldürülmesi maksadıyla değil de, etinin yenmesi maksadı ile yapılması gerekir. Fakihlerin ittifakı ile ²⁸⁹ kesmede, fiilen kesilen hayvanın bizzat kendisinin kastedilmesi gerekir. Şayet zannında hata edecek veya cinsi kastedecek olur da isabette hata ederse bakılır. Eğer kesme niyeti olmaksızın damarların kesilmiş isre, hiç bir kimse kesmeyi gerçekleştirmeyi niyet etmemiş olacağından, kesilen hayvan helal olmaz. Örneğin bir hayvana bir alet ile vursa ve bu alet onun kesildiği yere isabet etse ya da attığı bir alet bir ava isabet etse

²⁸⁵ Bilmen, s. 415; Keskin, s. 462; Bardakoğlu, "kurban", *İlmihal*, II/8.

²⁸⁶ Hacc, 22/37.

²⁸⁷ Zuhaylî, IV/401.

²⁸⁸ Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, XV/122-123; Zuhaylî, IV/401; Bardakoğlu, "kurban", *DİA*, XXVI/438; "kurban", *İlmihal*, II/8.

²⁸⁹ İbn Âbidin, V/209.

veya onu şer' i usule göre kesmek maksadı olmaksızın öldürmek maksadıyla vuracak olursa o hayvanın eti yenilmez. Bu durumda eylem haram olma sebebi ile şer'i hayvan kesmenin şekli olan mubahlığın sebebi arasında döner durur. Eğer kişi; şer'i boğazlamaya niyyet ederse; haramlık sebebiyle değil, helallik sebebiyle vuku bulan şekil tahsis edilmiştir. Eğer hiçbir şeye niyetlenmediyse; sebebi belirtilmediği için şeriata göre kesilen helal değildir. Çünkü şariat hükümleri meşru kıldığı gibi sebepleri de meşru kılmıştır. Her bir belirli sebep için belirli bir hüküm koymuştur. Dolayısıyla kesme işleminin herhangi bir meşru sebebi belirtilmediği için kesilen hayvanın eti helal sayılmamıştır.²⁹⁰

Şer'i hayvan kesiminin, yemeğe dair helallik esasının sebebi olması ve kesilen hedy ve kurbanların yakınlığın sebebi olması da bu kabildendir. Örneğin hedyide, fidyede veya nezrde hayvan kesme işlemi, beraat-i zimmetin sebebi olması gibi, farklı amaçlarla gerçekleştirilebilecek tasarrufların birisine niyyet edilir. Şariat şerif sebebi belirtildiği için o belirtilen şeye göre hukuki sonuç doğurur.²⁹¹

i. Zekat İbadetinde Niyet

Zekat bir yönüyle mali bir ibadettir. Çünkü zekat namazla birlikte İslam'ın iki temel şartlarını teşkil eder. Namaz bedenî ibadetlerin, zekat da mali ibadetlerin simgesi konumundadır. Ayet ve hadislerde pek çok defa namazla birlikte zikredilmiş olması da böyle bir anlam taşır. Diğer yönüyle de ondan istifade edecek kişilerin, zenginlerin mallarında gerçekleşen bir hakkıdır. Bu sebeple devletin toplama ve dağıtma yükümlülüğünü üslendiği bir nevi vergi olarak da nitelendirilir. Devlet onu mükelleflerden isteyerek vermediği takdirde, zorla tahsil eder. Buna ek olarak bir de zekatın ibadet olması, Allah'ın emrine itaat edilerek, O'na kulluğun bir nişanesi olarak yerine getirilmekte olması hasebiyle mükellefin niyyet ve kastını, onun iç dünyasını ilgilendiren yönü vardır. Bu iki açıdan bakıldığında zekat, ibadet manası taşıyan vergi ve vergi anlamı taşıyan bir ibadet denilebilir.²⁹²

Zekatın bu iki yönünü birlikte değerlendiren fakihler diğer ibadetlerde olduğu gibi zekat borcunun ödenmesinde niyyetin şart olduğunda görüş birliğine varmalarına rağmen bu niyyetin ne zaman yapılacağı, niyabetle, temsil yoluyla

²⁹⁰ Zuhaylî, IV/443.

²⁹¹ Karâfî, *el-Umniyye*, s. 31.

²⁹² Ali Özek ve Hayreddin Karaman-M. Akif Aydın-Mehmed Erkal, *İbadet ve Müessese Olarak Zekat*, (m.y.), İstanbul 1984, s. 165.

yapılıp yapılamayacağı, ayrıca devlet tarafından zorla tahsil edildiğinde, zekat borcunun ödenmiş olup olmayacağı hususlarında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

ia. Zekatta Niyyetin Şart Koşulması

Fakihlerin çoğuna göre zekatın verilmesinde niyyet şarttır. Çünkü zekat, bir ibadettir. İbadetler ise ancak niyyet ile geçerlidir. Bu bakımdan kişi zekatı verirken bilmeyerek veya unutarak niyyet etmediyse, zekatı vermiş sayılmaz. Bilmemesi veya unutulması, malın, ibadet ve Allah'a yakınlık niyyeti olmadan verildiğinin alametidir. Kişinin o şekilde malı vermesi ölü bir iş veya ruhsuz bir şekildir. Bununla birlikte deli veya çocuğun zekatını velisi niyyet etmeden verecek olursa zekat yerine gelmemiş olur ve velinin onu tazminat olarak ödemesi gerekir. Şimdi bu hususa kısaca temas edeceğiz.

ia.a. Hanefilere Göre Zekatta Niyyet

Niyyetin, kural olarak ödeme anında bulunması gerekir. Çünkü zekat ibadettir. İbadetlerde niyyet şarttır. Fakat ödemeler parça parça yapıldığı için, kolaylık olsun diye niyyetin, zekat borcunun çıkarıldığı anda bulunması da yeterli görülmüştür. Bu oruçta niyyetin önceden yapılması gibidir.²⁹³

Zekat verilirken hükmen niyyet edilmiş olması da yeterlidir. Örneğin mal sahibi niyyet etmeden zekat borcunu verdikten sonra henüz mal fakirin elinde iken niyyet etmesi, ya da vekile vermesi anında niyyet ettiği halde vekil zekat borcunu öderken niyyet etmemesi gibi durumlarda hükmen niyyet etmiş sayılır. Çünkü emreden kişinin niyyeti muteberdir.²⁹⁴

Zekata niyyet etmeden, bütün malını sadaka olarak veren kişinin zekat borcu da düşer.²⁹⁵ Çünkü zekat olarak o kişiye farz olan, sadaka olarak verilen malın bir parçasıdır. Niyyet zekat borcunu belirlemek için şart koşulmuştur. Malın tümü sadaka olarak verilince o malın içinde kendiliğinden belirlenmiştir. Ayrıca tayin etmeye gerek yoktur. Bununla birlikte bir kimse ticaret niyyetiyle bir araba satın alsa, sonra onu özel oto olarak ayırıp kullansa, o araba zekata tabi olmaktan çıkar. Bundan sonra onu tekrar ticaret yapmak niyyetiyle, mesela galeriye koysa bu otoyı satmadıkça, o ticaret malı olmaz. Bu yolcunun sırf ikamete niyyet etmesiyle mukim

²⁹³ Halebî, I/443.

²⁹⁴ Zuhaylî, III/264.

²⁹⁵ İbn Nüceyım, *el-Eşbah*, s. 16

olması, yani seferiliğinin sona ermesi, mukim olan kişinin ise yolculuğa çıkmadıkça, sırf niyyet etmekle yolcu olmaması gibidir.²⁹⁶

ia.b. Şafiîlere Göre Zekatta Niyyet

Çocuk ve akıl hastasının mal varlığından veli ve vasileri zekat ödemekle mükelleftirler. Bu durumda veli veya vasi çocuk ve akıl hastasının mallarının zekatını öderken niyyet edeceklerdir. Eğer niyyet etmezlerse, kusurlarından dolayı o malları tazmin etmekle yükümlü olurlar.

Zekat memuru zekatı zorla tahsil eder, mükellef de niyyet ederse bütün mallarda zekat borcu düşer. Mükellef niyyet etmez, memur niyyet ederse doğru kabul edilen görüşe göre yine verilen zekat geçerli olur. Ama memur niyyet etmezse zekat ödenmiş olmaz. Mezhebin görüşüne göre yöneticinin niyyet etmesi vaciptir ve niyyeti mükellefin niyyeti yerine geçmektedir.²⁹⁷

ia.c. Malikîlere Göre Zekatta Niyyet

Niyyet zekat borcunu çıkarırken vacip olmakta, hak edenlere verirken niyyet edilmesi de yeterli bulunmaktadır. Zekat borcunu ayırırken veya onu öderken niyyet etmeyip daha önce veya daha sonra niyyet edilirse zekat mükellefiyeti düşmez. Zekat zorla tahsil edildiğinde zekat memurunun niyyeti, mükellefin niyyeti yerine geçer.²⁹⁸

ia.d. Hanbelîlere Göre Zekatta Niyyet

Niyyetin malın verilmesinden az önce yapılması caizdir. Aynı zamanda zekatta vekalet caizdir. Mal sahibinin niyyeti olmadığı müddetçe zekat memurunun niyyeti geçerli değildir.²⁹⁹

ib. Zekatın Edasında Niyyetin Zamanı

Niyyetin, zekatın ödeme zamanına yakın olması şarttır. Yani ödeme anında yapılmalıdır. Çünkü topluca ayrılan zekat, ihtiyaç sahiplerinin durumuna göre parça parça veya değişik zamanlarda verilebilir. Bu yüzden bir malı zekat olarak ayırırken niyyetlenmek yeterlidir. Çünkü bunda zekat verene kolaylık vardır. Nitekim tutulacak bir oruca da akşam güneş battıktan sonra niyyetlenmek caizdir. Aynı şekilde bir kimse vekil aracılığı ile zekat verse ve vekiline verirken zekata niyyet etse, fakat

²⁹⁶ Ebu'l-Kâsım es-Semerkindî, *el-Multakat*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000, s. 73-74;

²⁹⁷ Zuhaylî, III/265. Özek ve Karaman-Aydın- Erkal, *İbadet ve Müessese Olarak Zekat*, s. 166.

²⁹⁸ İbn Abdilberr, *Kitâbu'l-Kâfi*, Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, Riyad 1980, I/302; Karâfî, ez-Zahîre, III/136.

²⁹⁹ İbn Naccâr el-Fetûhî, *Münteha'l-İrâdât*, Ahmed b. Said en-Necrî, Hâşiyetü'l-Müntehâ ile birlikte, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999, I/506-507; Sabık, II/204.

vekil verirken niyyet etmese zekat yine geçerlidir.

Malikîlere göre ya mallardan zekat hissesi ayrılırken veya hak sahiplerine verilirken niyyet edilmelidir. Bu ikisinden birisinde edilen niyyet yeterlidir. Şafiîlere göre de zekat malların ayrılmasından önce yapılan niyyet caizdir ve kafidir.³⁰⁰

Kısaca zekatta niyyeti konusu esasen zekatın verilmesi sırasında ön plana çıkmış bu çerçevede farklı görüşeler sergilenmiştir. Sonuç olarak zekat bir ibadet olup sahih olması için niyyet şart olmaktadır. Bu da zekat verecek kişinin zekat verirken Allah'ın rızasını kasdetmesi, sevabını Allah'tan istemesi ve kalbiyle üzerine farz olan zekatı eda ettiğine karar vermesiyle olmaktadır.

k. Hacc İbadetinde Niyyet

Niyyetin hacc ibadetine etkisi haccın çeşidini belirlemede ve ihramda görülür. İfrad, Temettu' veya Kıran haccı yapacak kimse mikatta ihrama girerken buna uygun olarak niyyet eder. İhrama girerken mücerred hac için niyyet edilmişse, umre yapılmaksızın yalnız hac ibadetini ifa etmekle yetinilir. İhramda kalış Akabe cemresini yapıncaya kadar devam eder. Akabe cemresinden sonra isterse nafile olarak kurban keser, sonra tıraş olur ve ihramdan çıkar. Temettü haccı ise; hac aylarında, önce umre niyyetiyle ihrama girip umreden sonra ihramdan çıkılması, sonra yeniden hac için ihrama girilmesi suretiyle yapılan hac türüdür. Hacca niyyet etmek haccın sıhhatinin şartlarından. Şafiîlere, Hanbelîlere ve Ebu Yusuf'tan nakledilen bir görüşe göre ise ihramın rüknü sadece niyyettir. Hanefî mezhebine göre ise ihrama girerken niyyetin yanı sıra telbiye getirmek de gerekir.³⁰¹

Bir kimse Kabe ve civarındaki mukaddes mekanları ziyaret niyyetiyle ihrama girdiği esnada, hacca mı, yoksa umreye mi veya her ikisine birden mi niyyet ettiğini kalbi ve dili ile tayin etmese bile Hanefîlere göre ihram sahihtir. Bu durumdaki bir kimse henüz tavafa başlamadan yapacağı ibadetin hac mı, umre mi olduğunu belirlerse, bu belirleme muteberdir. Şayet belirlemeden tavafa başlarsa, umre için ihrama girmiş sayılır. Tavaf yapmadan doğruca Arafat'a çıkıp vakfe yaparsa, bu ihramı hac için sayılır ve yaptığı hac da ifrad haccı olur. Şafiî ve Hanbelî mezhebine göre, yapılacak ibadetin hac mı, umre mi olduğu mutlaka önceden belirlenmelidir. Bu

³⁰⁰ Yusuf el-Kardâvî, *Fıkhu'z-Zekât*, Müessesetü'r-Risâle, (b.y.) 1981, II/794; *İslam Hukukunda Zekat (fıkhu'z-zekât)*, Çev: İbrahim Sarmış, Kayıhan, İstanbul 1984, II/294; Zuhaylî, III/265.

³⁰¹ el-Kasânî, II/167; el-Meydânî, I/192; Sâbık, I/91; Döndüren, "niyyet", Şamil İA, V/113; ABİİ, "niyyet", s. 495; KİF, II/308; Keskin, II/401-402.

belirleme gerçekleşmeden yapılan hac veya umre ile ilgili ameller sahih sayılmaz.³⁰²

Bir kimse beraber hac yapmak istediği ilim ve fazilet sahibi bir kimseye uyarak, “*falan zatın ihrama girdiği hac veya umre için ...*” diye niyyet ederse, bu niyyet hem Hanefîlere hem de Şafiîlere göre ve Hanbelîlere göre geçerlidir; Malikî mezhebinde de hakim kanaat bu yöndedir.³⁰³

2. Başka İbadetlere Ön Şart Konumunda Olan İbadetlerde Niyyet

İslamiyet’te maddi ve manevi temizliğe çok önem verilmiştir. Bu sebeple temizlik konusu, bütün fıkıh ve ilmihal kitaplarında ibadetlerin en önemlisi olan namaz bahsinden önce ele alınmıştır. Çünkü bir hadis-i şerifte: “*Namazın anahtarı temizliktir*”³⁰⁴ buyrulmuştur.

Fıkıhî bir terim olarak temizlik (taharet), hem maddi pislikten ve kirlilerden hem de hükmi kirlilik halinden (hades) temizlenmeyi içermektedir. bu sebeple hükmi temizlik aynı zamanda manevi temizliği de kapsamında bulundurur. Bununla birlikte temizlik toplumun kültür ve gelenekleriyle ilişkili bir husustur. Bu bakımdan temizlik şekillerinin adetten ibadet kapsamına girmesinde niyyet söz konusu olmaktadır. Şimdi maddi ve manevi temizliklerde niyyetin konumuna kısaca temas edeceğiz.

a. Namazın Önşartı Olması Bakımından Hadesten Taharette (Gusül Abdestinde) Niyyet

Gusül fıkıh teriminde “*bütün vücudun temiz su ile yıkanması şeklinde yapılan hükmî temizlik işlemi*”³⁰⁵ ifade emektedir. Gusül esasen hükmî-dinî temizlenme ve arınma vasıtasıdır. Gusül ile; hayız, nifas ve cünüplük halinin vücutta bırakabileceği maddi bir kaşıntı ve bulaşıklar iyice temizlenmiş olur. Ayrıca gusül, cünüplük halinin vücutta yol açacağı yorgunluk ve gevşekliği giderme, bedende yeni bir denge kurma, kan dolaşımını düzene koyma ve kişiyi hükmî kirlilikten kurtararak ibadet atmosferine hazırlama gibi beden ve ruh sağlığı açısından bir çok yararı olan dinî bir vecibedir. Bununla birlikte gusülde bilinen veya bilinmeyen birçok hikmet ve fayda taşımaktadır. Bu inançla Allah’ın gusül emrini yerine getirmeye çalışan kulun itaat

³⁰² Döndüren, “*niyyet*”, Şamil İA, V/113.

³⁰³ Salim Ögüt, “*ihram*”, İİGYA, II/362-363;

³⁰⁴ et-Tirmizî, *Taharet*, 3.

³⁰⁵ Ali Bardakoğlu, “*İslam Dini- Fıkıh- Temizlik*”, İlmihal, TDVY, Ankara 2004, I/204

hazzını yaşaması ve özellikle uhrevî sevaba nail olabilmesi için niyyet devreye girmektedir. Fakat gusülde niyyetin şart olup olmaması hususu mezhepler arasında tartışmalıdır. Hanefîlere niyyeti, guslün sünnetlerinden³⁰⁶ sayarken buna karşılık Şafiî, Malikî ve Henbelî mezheplerine göre niyyet, guslün farzlarından³⁰⁷.

b. Namazın Önşartı Olması Bakımından Abdestte Niyyet

Abdest, fıkıh terminolojisinde “*belli uzuvları usulüne uygun olarak su ile yıkamak ve bazılarını da eldeki su ıslaklığı ile meshetmek*” şeklindeki ibadet temizliğini ifade etmektedir.³⁰⁸ Abdestin, ibadetler gurubunda bizatihi değil de başka bir ibadet için kastedilen olması, abdestte niyyetin şart olup olmaması hususunu doğurmuştur. Zira abdest bir yönüyle temizliği içeren, diğer yönüyle de namaz ibadetinin ön şartı olan ve yapılması öngörülen bir ibadettir. Abdest namazın şartlarından, farzlarından olmakla birlikte, namazdan bağımsız bir ibadettir. Çünkü namaz kılan kişi abdestli olmak zorundadır. Ama abdesti olan kişi mutlaka namaz kılmak zorunda değildir.³⁰⁹ Dolayısıyla fıkıh mezhepleri bu konuda farklı görüş sergilemişlerdir. Bunlara burada kısaca değinmeye çalışacağız.

Hanefîlere ve bir rivayette İmam Malik’e göre abdestte niyyet farz değil sünnettir. Buna delil olarak; Kur’ân-ı Kerim’de “*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklerinizle birlikte ellerinizi yıkayın. Başınıza meshedin.*” Her iki topuğunuzla birlikte ayaklarınızı da (yıkayın)”³¹⁰ mealindeki ayetini göstermektedirler. Buna göre ayette abdestin dört farzı belirlenmiş, niyyetten söz edilmemiştir. Hadislerde de niyyetten söz edilmemiştir. Diğer yandan necasetten

³⁰⁶ Mustafa Said el-Hınn, *Eserü'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâi*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, s. 271; Abdülkâdir er-Râzî, *Tuhfatü'l-Mülûk*, Thc. Abdüllah Nezir Ahmed, Dâru'l-Başâiru'l-İslâmiyye, Beyrut 1997, s. 26; Ravza Cemâl el-Husrî, *Fıkhu'l-Hasan el-Basrî*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dımaşk 2002, III/161; Hmdi Döndüren, “*niyyet*”, Şamil İ.A., V/113; Haz. Abdüsselam Allûş, *Takrîbu'l-Menfa'a ilâ Fıkhi'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Dâru'l-Marife, Byrut 1999, s.74; Zihnî, s. 47.

³⁰⁷ Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, et-Tenbîh, Thk. İmâduddin Ahmed Haydar, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut h.1403, s. 19; Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ, İhtisârü Ahmad b. Ali el-Cessâs er-Râzî, Thk. Abdüllah Nezir Ahmed, Dâru'l-Başâiru'l-İslâmiyye, Beyrut 1995, I/134; Karâfî, ez-Zahîre, I/240; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, el-Mektebetü't-Ticâriyyetu'-Kübrâ, Mısır (t.y.), I/39; Karâfî, ez-Zahîre, I/306; Musa b. Sâlim Ebü'niyyet-Necâ el-Haccâvî el-Makdisî, el-İknâ', Thk. Abdülmuhsin et-Türkî, Hacer, (b.y.) 1997, I/37; Sabık, I/79; Ebü Abdillâh Muhammed el-Yakûbî, Şerhü'l-'İbâdâtü'l-Hams (li Ebî'l-Hattâb el-Kelvezânî), Abdurrahman Sünyân el-'Abîkân, Mektebetü'l-'Abîkân, Riyad 1995, s. 58; el-Ca'î, Sirâcü's-Sâlik, Dâru Sadr, Beyrut 1994, I/76; Keskin, s. 93.

³⁰⁸ Bardakoğlu, I/195; Keskin, s. 73.

³⁰⁹ Karâfî, ez-Zahîre, I/250; Karâfî, el-Umniyye, s. 44.

³¹⁰ Mâide, 5/6.”

taharet ve setr-i avret gibi namazın diğer şartlarında da, niyyetin şart olmayışına kıyas yapılmıştır.

İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel ve başka görüşünde İmam Malik'e göre ise abdestte niyyet farzdır. Bunların delil olarak gösterdikleri; Hz. Peygamberimizin *"Ameller niyyetlere göredir"* hadisi ile namaz ve teyemmümde niyyetin farz oluşuna kıyastır. Ayrıca ibadette ihlasın gerçekleşmesi ve abdestin namaz için emredilmiş olması onların dayandığı delillerdendir³¹¹

Abdestte niyyet etmek; abdesti namaz kılmak, abdestsizliği gidermek veya Cenab-ı Hakk'ın emrini yerine getirmek niyyetiyle almaktır. Abdestin niyyeti; *"Küçük hades'in hükmünü kaldırmaya niyyet ettim."* veya *"Farz olan abdest'i eda etmeye niyyet ettim"* diye getirilir veya namaz ve tavaf gibi abdeste muhtaç olan herhangi bir şeyin mubah kılınması için niyyet getirilecektir. Ancak idrarını tutamayan veya müstehaze (her zaman kanı akan kadın) olan kimse: *"Namazı mubah kılmaya niyyet ettim"* demesi lazımdır. *"Küçük hadesin hükmünü kaldırmaya niyyet ettim"* dese, caiz değildir. Çünkü akıntı devam ettiği için hades bakidir. Bir kimse abdest niyyetini getirmekle beraber serinlemeyi de kast ederse sahih kavle göre caizdir.³¹²

c. Namazın Önşartı Olması Bakımından Teyemmümde Niyyet

Teyemmüm sözlükte *"bir işe yönelmek, bir şeyi kastetmek"* anlamına gelmektedir. Şer'i manası ise, suyu temin etme veya kullanma imkanı bulunmayan durumlarda, hadesi (büyük ve küçük kirliliği) gidermek niyyetiyle, temiz toprak veya toprak cinsinden bir maddeye el ayalarını sürüp, onlarla yüzü ve iki kolu meshetmekten ibaret manevi-hükmi temizlik işlemini ifade eder.³¹³ Abdest ve gusül normal durumlarda su ile yarılan ve maddî temizlenme özelliği de taşıyan hükmi bir temizlik iken teyemmüm istisnâî hallerde başvuru, abdest ve gusül yerine geçen (bedel) sembolik bir işlemdir. Bu bakımdan, tanımında da zikredildiği gibi

³¹¹ Halebî, I/32,39; Ahmed b. Muhammed b. Cafer el-Bağdâdî el-Kaddûrî, *et-Tecrîd*, Dâru's-Selâm, Kahire 2004, I/101; Mergînânî, I/16; el-Kâsânî, *el-Bedâ'î*, I/17; İbn Abidîn, I/98-100; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I/21 ; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I/110; el-Cevziyye, *Câmiu'l-Fıkıh*, I/51-52; Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Umar ez-Zemahşerî, *Ru'ûsü'l-Mesâil*, Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, Beyrût 1987, s. 100; İbn Nüceyım, *el-Eşbâh*, s.14; Halîl b. İshâk, Muhtasarü'l-'Allâmata Halîl (*fî Fıkhi'l-İmâm Mâlik*), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, s.13; Sabık, I/50; el-Hımn, s.164, 280-281; Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavîle, *Fıkhu't-Tahârah*, Dâru's-Selâm, Kahire 1986, s. 199-201; Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmi*, s. 140; Bardakoğlu, I/198;

³¹² İbn İshak, s. 13; Abdüsselâm, s. 202-203.

³¹³ Bardakoğlu, I/208; Keskin, s. 97.

teyemmümde niyyet, toprağı elle oynama şekline benzeyen hareketleri ibadet maksadıyla yerine getirilmesinde önemli olmaktadır. Burada niyyet ibadet ilişkisi açısından teyemmümde niyyet bahsine kısaca göz atalım.

Hanefî mezhebinde niyyet teyemmümün sıhhat (geçerlilik) şartı, diğer üç mezhepte ise rükün olarak görülmektedir. Hanefîler, doğal olarak temizleyicilik özelliğine sahip olan su ile yapıldığı için abdest ve gusülde niyyeti farz saymadıkları halde, hakiki bir temizlik olmadığı ve ayetteki “*teyemmüm ediniz*”³¹⁴ ifadesinde “*kasdetme*” anlamı bulunduğu için teyemmümde niyyeti farz kabul etmişlerdir. Şu var ki, Hanefîlerle çoğunluk arasında “*rükün*” tanımındaki fikir ayrılığı sebebiyle, Hanefîlere göre teyemmümde niyet rükün değil, sıhhat şartı olarak, Şafîîlere ve Malikî mezhebinde ise rükün olarak nitelenmektedir. Hanbelîlerin rükün anlayışı çoğunluk istikametinde olmakla beraber niyyet onlara göre de rükün değil şarttır.³¹⁵

İbadet veya taat çeşitleri kuvvet derecesi itibarıyla üç mertebeye ayrılmıştır. Bu bakımdan teyemmümde niyyet hususu, söz konusu ibadetin derecelerine göre geçerli olup olmaması açısından şöyle değerlendirilmiştir:

Üst mertebedekine niyyet edilerek yapılan teyemmümle alt mertebedekilerin yapılabilmesi; buna göre: Farz namaz, tavaf ve cuma hutbesi gibi farz olan herhangi bir şeyin mubah kılınması için niyyet getirilir. Örneğin: “*Farz namazı mubah kılmak için niyyet ettim.*” Bir farzı mubah kılmak için niyyet getiren kimse o teyemmümle farzı eda edebildiği gibi, nafilâ namazını da eda edebilir.³¹⁶

Alt mertebedeki ibadete niyyet edilerek üst mertebedeki ibadet veya taatin yerine getirilememesi; buna göre: Bir kimse mutlak niyyetini veya nafilâ namaz niyyetini getirirse, sadece nafilâ namazını kılabilir. Bununla birlikte bir kimse Kur'an-ı Kerim'i taşımak veya cenaze namazını kılmak veya secde-i tilâvet, secde-i şükür yapmak için niyyet getirirse, bunları yapmakla beraber nafilâ namazını da kılabilir.

Dolayısıyla teyemmümün niyyeti “*farz namazı mubah kılmaya niyyet ettim*” gibi olacak. Hadesi kaldırmağa niyyet ettim şeklinde bir niyyet kafi gelmez. Çünkü teyemmüm hadesi kaldıran bir bedel hüküm olmadığı için, mutlak

³¹⁴ Maide, 5/6.

³¹⁵ Mergînânî, I/33.

³¹⁶ Mergînânî, I/33.

olarak “*hadesten taharet*”e niyyet etmek yeterli olmayıp, ne için teyemmüm edildiğinin belli olması gerekir.³¹⁷

B. Muamelat Türünden Olan Hukuki Tasarruflarda Niyyet

1. Boşamada Niyyet

İslam Hukuk tarihine nazar edecek olursak boşamanın (talak), çeşitli kısımlara ayrıldığını görürüz. Bu kısımlardan biri ve konumuzla ilgili olanı Sarih ve Kinaye lafızlarla gerçekleştirilen boşamadır. Şu halde boşamada kullanılan lafızlar sarih ve kinaye olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

a. Sarih Lafızlar ve Niyyet

Sarih ismini verdiğimiz lafızlar ancak nikah bağına izale etmek maksadıyla kullanılan ve başkasında isti'mal edilmeyen lafızlardır. Mesela Arapça'daki (الطلاق) ve (التطلاق) lafızları gibi. Bu nevi talaka sarih ismi verilmiştir. Sarih Arapça'da açık ve vazih olan, dinleyen tarafından derhal anlaşılan demektir. Türkçe'de de “*ben seni boşadım*”, “*sen benden boş ol*” vb lafızlar bu kabildendir. Şu halde sarih isimlendirdiğimiz ve boşamaya delalet eden lafızlardan kastedilen mana gayet vazih ve açıktır. İşte bu bakımdan bir kimse boşamada sarih lafızları kullandığı zaman niyyete lüzum kalmaksızın talak vaki olmuş olur.³¹⁸ Yani niyyet etmese bile söylemiş olduğu sarih lafzın hüküm tecelli eder ve hukuki sonuç doğurur. Zira Cenabı Hak: “*O boşama iki keredir. Ondan sonrası ya iyilikle tutmak, ya güzellikle salmaktır...*”³¹⁹ kavli kerimiyle üçüncü talakta nikah kaydının zail olacağını beyan buyurmuşlardır. Görüldüğü gibi yukarıdaki nassda niyyetin lüzumlu olduğuna delalet eden en küçük bir işaret bile yoktur. Burada niyyetin şart koşulması nass üzerine mütehammil bulunamayacağı bir ziyadeliğe getirmek olacağından bu yola gidilemez. Ayrıca Hz. Ömer efendimizin oğlu Abdullah, bir adet gününde hanımını boşamıştı. Kendisine şer'i tabiriyle müracaatı emreden Resülü Ekrem (sav) ona niyyet edip etmediğini asla sormamıştı. Şayet böyle sarih lafızlarda niyyet şart olmuş, olsaydı hem halde Resülü Ekrem kendilerine sorarlardı. Bu durum dahi sarih lafızlarla vuku bulan boşamanın hiçbir niyyet kaydına bağlı kalmaksızın vaki olacağının delilidir.³²⁰

³¹⁷ Mergînânî, I/33.

³¹⁸ İbn Nüceyım, *el-Eşbah*, s. 18.

³¹⁹ Bakara, 2/229.

³²⁰ İbn Nüceyım, *en-Nahrü'l-Fâik*, II/321.

Bu durumda, bir kimse sarıh olarak boşamaya delalet eden lafızlardan birini bir başka mana ile tevil etme yoluna gidemez. Örneğin “*sen benden boş ol*” tabirini evire çevire, ben bu cümle ile, “sen bana karşı yaptığın işlerden boşsun demek istedim” gibi bir mana vadisine aktaramaz. Çünkü bu lafız nikah bağ ve kaydını izale etme hususunda sarıh ve vazıhtır. Artık bir başka beyana ihtiyacı yoktur. Böylece sarın lafızların tekrarıyla niyyete ihtiyaç olmaksızın talak da tekerrür edecektir. Mesela, “*sen benden boş ol*”, “*sen benden boş ol*” gibi.³²¹

b. Kinaye Lafızlar ve Niyyet

Kinaye lafızlarına gelince bunlar hem boşamada ve hem de başkasında kullanılabilen lafızlardır. Mesela, “*anne ve babanın evine git*”, “*örtün*”, “*gözüme görünme*”, “*çık git*”, “*sen hürsün*” vs. Bu ve benzeri terkiplere kinaye denilmesinin sebebi bunu duyan bir kimsenin manaya, yani boşama olup olmadığına derhal intikal edemeyişinden ileri gelmektedir. Bu bakımdan “*boş ol*” tabiriyle “*annenin evine git*” arasında büyük fark vardır. Birinci cümleyi duyan kişi, ondan kastedilen manaya derhal intikal edebileceği halde, ikinciye duyan bir kimse kastedilen manayı derhal anlayamaz. Şu halde kinaye lafızlar hem boşamada (talakta) ve hem de bir başka anlamlarda kullanılabilecek durumdadırlar. Bunun için bu lafızların boşamaya ait olduğunu ancak niyyet tayin edecektir.³²²

Bir kağıt veya bir başka yere “*boş ol*” diye yazan bir kimseden bunu niçin yazdığına, dair niyyeti sorulduğu zaman, evet boşama niyyetiyle yazdım, diyecek olursa bu hareketiyle talak vaki olur. Fakat bir su üzerine veya havaya yazacak olursa, niyyet etmiş bile bulunsa buna bir hüküm bina edilemez. Zira harfleri asla belli olmayan bir yazıya yazı adı verilemez. İnsan mektup yazmak suretiyle de bu işi yapabilir.³²³

2. Yeminlerde Niyyet

İslam hukukunda genel olarak yemin Yemin-i Mün’akide, yemin-i Gamus ve yemin-i Lağv olmak üzere üç kısımda mütalaa edilmektedir. Bu üç kısımdım birincisi olan “*ğamus*”; bilerek, geçmiş bir şey için yalan yere yemin etmektir ki,

³²¹ Mergînânî, I/265; Küçükkalay, “*İslamda Niyyet ve Amel*”, Oku Mecmuası, Konya, yıl. 17, sayı 86. 1967

³²² İbn Nüceyım, *en-Nahrü’l-Fâik*, II/356; Zemahşerî, s. 411; İbn Nüceyım, *el-Eşbah*, s. 19.

³²³ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I/440; Küçükkalay, “*İslam Hukuku Tarihinde Talak ve Niyyet*”, s: 108, 1971.; Döndüren, “*niyyet*”, Şamil İA, V/114; Aşkar, Abdullah, I/501.

meselâ yaptığı bir şeyi yemin ederek yapmadığını söylemesi gibi. Bu nevi yeminler büyük günahlardandır. Bu bakımdan derhal istiğfar ve tövbe etmek gerekir. Mün'akide ise ilerde meşrû bir şeyi yapma veya yapmama hususunda edilen yemindir ki yerine getirilmesi durumunda bir sorumluluk doğmaz. Ancak bu yeminini bozarsa o zaman keffaret lazımdır ki maliyeti fıkıh kitaplarımızda mufassal olarak izah buyurulmuştur. Lağv denilen yeminin ise isminden de anlaşıldığı gibi hükmü yoktur. Fakat dili alıştırmamak lazımdır.³²⁴ Esas mevzuumuz olan bu yeminlerdeki niyyet hususuna gelince, fıkıh bilginlerimizden bazıları yemin meselelerini ele alırken niyyet için belli başlı bahisler ayırmışlardır. Birçokları ise niyyetin yeminle alakasını ayrı ayrı ele alarak incelememişlerdir. Umumi mahiyeti itibariyle Allah'a yapılan yeminlerde niyyet lüzumlu kılınmamıştır. Buna göre kişiyi amden, sehven, hata ile ve bir başkasının ikrahı neticesinde yemin etse bu yemini mün'akit olur. Görüldüğü gibi burada niyyete yer verilmemiştir. Şu halde bir kimse unutarak yani hata ile yemin else daha sonra da bu yeminini bozsa keffaret lazım gelmektedir. Şu halde genel itibariyle yeminlerde niyyet gözetilmemektedir. Ancak yeminde zikredilmiş bulunan bir umum lafzın tahsisinde niyyet diyâneten muteber ve makbul addedilmektedir. Kazaen değil.³²⁵

Yeminde niyyetle ilgili en önemli bahis bazı zulüm sahiplerinin zorla yaptırdıkları yeminler ve yemin eden kimse ile yemin ettirenin niyyetleri meselesidir. Eğer yemin eden zulme uğramış ise veya uğrayacaksa bu yemin onun niyyetine göre değerlendirilir. Eğer yemin eden zalim bulunuyorsa o zaman yemin ettirenin niyyeti üzerine olur.³²⁶ Örneğin bir kişi bir başkasının elindeki malı satması için zorlanmışsa (ikrah), Şeriatın tabiriyle “mükrah” yani icbar edilen de elindeki malını satmaya zorlanmaması için o malını -satıcısını kastederek- “*falan kimseye verdim*” diye Allah’a yemin etmiş olsa bu yemin niyyeti üzerine vuku bulacağından ne hakikaten ve ne de hükmen yemini ğamus olmaz. Zira yemin eden kimse burada malını satmaya zorlandığından zulme uğramış bir durumda bulunuyor.³²⁷

³²⁴ Mergînânî, II/359.

³²⁵ İbn Nüceyım, *el-Eşbah*, s. 56.

³²⁶ İbn Nüceyım, *el-Eşbah*, s. 57; Zuhaylî, IV/222.

³²⁷ Küçükkalay, “*Yemin ve Niyyet*”, Oku Mecmuası, 8/83, 1968.

Bir kimse “*Bütün helâl olanlar bana haram olsun*” veya “*haramdır*” demiş olsa bu sözü bir başka şeye niyyet etmedikçe yenecek ve içilecek şeylere hamledilir. Başka bir şeye niyyet etmesi hali müstesnadır. Fakat kıyasa bakılacak olursa bu sözünü bitirir bitirmez yeminini bozmuş olması lâzım gelir. Çünkü “*bütün*” kelimesi umumilik ifade etmektedir. Bu bakımdan mubah olan teneffüs işini yapar yapmaz, yani nefes alır almaz yeminini bozmuş olması lazımdır. Ancak burada istihsanen yeminini bozmuş olmaz. Zira umum dikkate alınmak suretiyle yemini bozmamak kabil olmaz. Bazı rivayetlere göre yukarıdaki sözü niyyet etmedikçe hanımı için muteber değildir. Eğer niyyet edecek olursa o zaman şer’i tabiriyle “*Îlâ*” olur.³²⁸ Bu sözün niyyet etmeksizin hanımına teşmil edilmemesi umumluğun nazari itibara alınmamasından ileri gelmektedir.

Niyyet etmeksizin bir kimse “*Et yemeyeceğim*” diyerek yemin etmiş olsa balık yemekle yeminini bozmuş olmaz. Ancak İmamı Malik ve Şafiî’ye göre bozmuş olur.³²⁹ Kıyas da bunu gerektirmektedir. Zira Cenab-ı Hak: “Bununla beraber siz her birinden taptaze bir et yersiniz” kavli kerimindeki “*et*” kelimesi icmaya göre balık için kullanılmıştır. Ancak niyyet etmeden bize göre “*Et yemeyeceğim*”, sözüne balık dahil edilmez. Çünkü burada balığa et tesmiye edilmiş olması Hanefîler’e göre mecazi bir durumdadır. Kendisinde kan bulunmadığından et olabilme sıfatı eksiktir. Halbuki mutlak olarak “*et*” lafzı et olabilme vasfını tam olarak kazanmışına denir. Bu bakımdan lafzın delaletiyle mutlak “*et*” kaydına dahil olmamıştır. Bu sebeple niyyetsiz olarak yukarıdaki söz balığa teşmil edilmemiştir. Hatta bir kimse başkasına “*Bana et al*” dese o kimse de balık alsa et ısmarlayan kimse balığı kabul etmeyebilir. Ayrıca balık satan kimseye de “*Kasap*” denmez. Özet olarak niyyet etmeksizin balık, et sınıfına dahil olmayacağından bu kimse yeminini bozmuş olmaz.

Bir kimse “*Vallahi şu buğdaydan yemeyeceğim*” dese, fakat o buğdaydan yapılan ekmeği yemiş olsa Ebu Hanife’ye göre yeminini bozmuş olmaz. Ebû Yusuf yeminini bozmuş olduğunu söylemektedir. İmamı Muhammed’e gelince o da Ebû Yusuf gibi düşünmektedir. Eğer buğdayı çiğneyecek olursa ittifakla yemini

³²⁸ Mergînânî, II/363.

³²⁹ Küçükkalay, “*Yemin ve Niyyet*”, Oku Mecmuası, 8/83,1968, s.17.

bozulmuş olur. Ancak bütün bu ihtilaflar niyyet etmediği zaman düşünülebilir. Şayet niyyet edecek olursa o takdirde, niyyeti muteber olacaktır.³³⁰ Çünkü söylemiş olduğu söz niyyetini tahammül edecek bir durumdadır ki bir nevi mecaz olur. Örneğin “Falan kimse buğday yer” denilir. Bundan maksat buğdayın kendisi değil ondan elde edilen ekmektir.

Bir kimse “*eğer giyersem, eğer yersem. eğer içерsem*” der ve muayyen bir şeye niyyet ederse sözüne itibar edilmez. Bu bakımdan “*ben ekmeğe niyyet ettim*” veya “*et yememeğe niyyet ettim*” demek hükümsüzdür. Zira telâffuz edilmeyen bir şeyin niyyeti sahih olmaz. Ancak “Eğer çıkarsam” diyerek yemin etmiş olsa ve bu sözle yolculuğa çıkmaya niyyet etse sözü muteber olur. Her ne kadar bu misalde telâffuz edilmeyene niyyet edilmişse de kısa ve uzun seferler itibariyle tenevvu bulunduğundan isim ve hükümce muhteliftir. Tıpkı evlenmemeye yemin edip, örneğin Alman veya İngilizlere niyyet etmiş olması hali gibi. Halbuki muayyen bir kadına niyyet ederek yemin etmiş olduğunu ileri sürse sözü muteber olmaz. Bunlar yanında “*Eğer giyersem*”, değil de “*Elbise giyersem*” şeklinde yemin etse ve bir şeye niyyet etse diyaneten kabul edilip kadaen kabul olmaz denilmektedir.³³¹

“*Eğer yemek yersem kölem hür olsun*” demiş olsa ve et ile ekmek kasdettiğini söylese ve başka bir şey yese kadaen sözü muteber değildir. Ancak Allah’la kendi arasında muteber olur. Bununla beraber “*Eğer yersem*”, “*Tadarsam*”, “*İçersem*”, kölem hür olsun der ve bununla muayyen bir yemeğe veya içilecek bir şeye niyyet ederek onlardan başkalarını bile yemiş veya içmiş olsa kadaen ve diyaneten kölesi hür olmuş olur. Çünkü zikredilmeyen bir şeyin tahsisi temas edildiği gibi caiz olmaz. “Falan kimse ile konuştuğum gün şöyle şöyle” diye yemin eden bu kimsenin “gün” sözü gece ve gündüze hamledilir. Şayet bu kimse “gün” sözüyle yalnız gündüze niyyet etmiş olsa bu niyyeti hem diyaneten ve hem de kadaen tasdik olunur. Bir kimse “*Vallahi şu parayla etten başka bir şey satın almayacağım*” diye yemin etse, ancak yarısıyla et ve yansıyla da ekmek satın almış olsa yeminini islihsanen bozmuş olur. Kıyas ise yeminin

³³⁰ Mergînânî, II/365.

³³¹ Mergînânî, II/ 264.

bozulmayacağı yönündedir. Şayet o paranın hepsi ile etten başka bir şey satın almamaya niyyet etmiş olsa yeminini bozmuş olmaz.³³²

“*Vallahi Konya’dan Ankara’ya gitmek için çıkmayacağım*” dese daha sonra İstanbul’a gitmek için yola çıksa ve yolu Ankara üstü olsa, eğer Konya’dan çıkarken Ankara’ya uğramaya niyyet etmişse yeminini bozmuş oluyor. Şayet Konya’dan çıkarken Ankara’ya uğramamaya niyyet etmiş, ancak çıktıktan sonra namazın kasrını gerektirecek bir mesafeye gelmişken Ankara’ya da uğramayı münasip görüp ve uğramış ise yeminini bozmuş oluyor. Çünkü niyyet çıkarken muteberdir. Birinci meselede Ankara’ya uğramaya niyyet etmekle Ankara’ya müteveccihen yola çıkmak arzusu bulunmuş oluyor. İkinci misalde ise çıkarken Ankara’ya uğrama niyyeti bulunmuş olmadığından yeminini bozmuş olmuyor.³³³

“*Falan kimseyle artık konuşmayacağım*” diye yemin etmiş olsa her ne zaman o kimseyle konuşursa yeminini bozmuş olur. Bu durumda, ben muayyen bir günü, yahut falanca şeyi veya falan vakti kasdetmiş idim gibi bir beyanda bulunarak melfuz olmayan bir şeyin tahsisi cihetine gitmesine imkân yoktur.³³⁴

Bir başkasına “*Bir gün müstesna, seninle bir ay konuşmayacağım*” demiş olsa niyyeti muteberdir. Eğer niyyetsiz olarak söylemiş olsa o zaman islediği bir günü tahsis edebilir. Çünkü istisna belirsiz bir güne taalluk etmektedir. Ayın günlerinden her biri de istisna edilebilecek durumdadır.

Bir kimse ile konuşmamaya yemin etse daha sonra o kimsenin de aralarında bulunduğu bir cemaate selam verse yeminini bozmuş olur. Şayet diğerlerine niyyet ederek onu istisna ederse diyaneten yemini bozulmuş olmaz, kadaen ise sözü muteber değildir. Zira selam o topluluğa verilmiştir. Hakim ise onun bu niyyetini bilemez.³³⁵

“*Vallahi baş yemeyeceğim*” diyerek yemin eden bir kimse eğer bu sözüyle balık, koyun ve sair hayvanların başlarına niyyet etmişse onlardan hangisini yese yeminini bozmuş olur. Çünkü “*Baş*” ismi hepsine teşmil edilebilir. Eğer bu yemini esnasında bir niyyeti bulunmamışsa yani bütün başlara niyyet etmemişse “*Baş*” sözü o zaman yalnız koyun cinsine ve sığıra hamledilir. Ancak bu Ebû Hanife’nin

³³² Mergînânî, II/ 268.

³³³ Küçükkalay, “*Yemin ve Niyyet*”, Oku Mecmuası, 8/83,1968, s.17.

³³⁴ Mergînânî, II/368.

³³⁵ Zuhaylî, IV/251.

görüştür, Malûm olduğu gibi bu hususla o şehrin “Baş” denildiği zaman murad ettikleri baş nazarı itibara alınır. Meselâ Ebû Hanife kendi zamanında deve, sığır ve koyun başlarının halk arasında alınıp satıldığını görmüş ve daha sonra deve başının terk edildiğini görerek içtihadını bu ikisi üzerinde yapmıştır. İmamı Muhammed ve Ebû Yusuf ise kendi zamanlarında Bağdat'da halkın sığır başını da bıraktıklarını görmüşler ve baş denilince ancak koyun cinsinin başının muteber olacağını söylemişlerdir.³³⁶

“*Şu yoğurdu yemeyeceğim*” diye yemin eden bir kimse o yoğurttan yapılan peyniri yemiş olsa yemin ederken o yoğurttan yapılanı da yemeyeceğim gibi bir niyyete sahip bulunmadıkça yeminini bozmuş sayılmaz.

“*Vallahi seninle beraber namaz kılmayacağım*”, diyen bir insan onunla beraber bir imamın arkasında namaz kılsa yeminini bozmuş olur. Ancak bu sözüyle “*yalnız ikimiz olduğumuz halde seninle namaz kılmayacağım*” şeklinde bir niyyeti olması hali müstesnadır.³³⁷

Bir kimse bir işi ebediyyen yapmayacağına dair yemin etse daha sonra o mecliste veya başka bir mecliste tekrar o işi yapmayacağına bir defa daha yemin etmiş olsa sonra da o işi işlese, üzerine iki yemin keffareti lazım gelir. Ancak bu hal ikinci bir yemine niyyet etmiş olması halindedir. Niyyet etmez veya ikinci sözüyle birinciye niyyet ederse o zaman bir keffaret lazım gelir. Eğer Allah’a yemin etmişse iki keffaret lazımdır, denilmektedir. Örneğin Kırgızistan’da ikâmet etmemeye niyyet eden bir yabancı yolculuğu sırasında Kırgızistan’a uğrar ve on beş gün kalmaya niyyet ederse yeminini bozmuş olur. On dört gün kalmaya niyyet etse yemini bozulmuş olmaz.

“*Vallahi falan şehre gitmeyeceğim*” diyen bir kimse o şehre gitmek niyyetiyle hareket eder ve bulunduğu şehrin dışına çıkar ve sonra dönerse yeminini bozmuş olur. Ne niyyetiyle olursa olsun şehrin dışına çıkmaya yemini bozulmuş olmaz.³³⁸

Özet olarak yemin eden bir kimse ya zikretmiş olduğu bir şeyin tahsisine veya zikretmemiş olduğu bir şeyin tahsisine niyyet eder. Eğer zikredilmiş bir şeyin tahsisine niyyet edecek olursa -örneğin umumi bir lafız zikredip bununla o lafzın

³³⁶ Mergînânî, II/365.

³³⁷ Mergînânî, II/369.

³³⁸ Mergînânî, II/367.

ihtiva edebildiği bir şeye niyyet etmesi gibi- o zaman kadaen tasdik edilmez. Çünkü bu, zahir lafzın hilâfıdır. Şayet zikredilmemiş bir şeyin tahsisine niyyet ederse o zaman ne kadaen ve ne de Allah'la kendi arasında muteber olmaz. Çünkü zikredilmeyen bir şey, tahsis ve takyidi muhtemil değildir. Böyle bir tahsise veya takyide niyyetini söylediği söz muhtemil olmayacağından niyyeti muteber değildir. Yeminlerde niyyet konusu başlı başına bir mevzudur. Burada hepsine değinmek mümkün olmayacağından kısaca bu konuya değinmeye çalıştık.

3. Şer'i Yolculukta Niyet

Fıkıh kitaplarında uzun uzun anlatıldığına göre şeriatın kabul ettiği sefer, yani yolculuk, mutedil bir yürüyüş ile üç günlük, yani on sekiz saatlik bir mesafeye gitmektir.³³⁹ Yolculuk esnasında da niyyetle ilgili pek çok hususlara rastlanılmaktadır.

Şimdi, Fıkıh doktrininin kabul ettiği şekilde yolcu olan bir kimse gittiği yerde mücerred ikamet edivermek ve orada kalmakla misafir olmaktan çıkmaz. Misafir olmaktan çıkabilmesi için o yerde en az on beş gün ikamet etmeye niyyet etmesi gerekir. Şayet on beş günden az bir zaman için niyyet etmiş olsa misafirlik vasfı zail olmaz, on beş günden daha az bir müddet için ikamete niyyet etmiş olması namazını tam kılmaya manidir. Şu halde şer'î olarak misafir olan bir kimse gittiği yerde on beş gün kalmaya niyyet etmiş olmalı. Aksi halde, meselâ yarın gideceğim, bu gün gideceğim diye uzun zaman kalmış olsa misafir sayılır.³⁴⁰ Zira niyyet on beş günlük bir ikamete taalluk etmiş değildir. Ayrıca Abdullah b. Ömer Hazretleri Azerbeycan'da altı ay kadar kalmışlar ve namazlarını kasrederek edâ etmişlerdir.³⁴¹ Aynı şekilde Sa'd b. Ebî Vakkas Nişabur köylerinden birinde iki ay bulundukları halde bu müddet zarfında keza, namazlarını kasrederek kılmışlardır. Şu halde Sa'd ve Abdullah b. Ömer ikamet ettikleri bu yerlerde on beş gün kalmak niyyetinde değillerdi. Fakat iş icabı bugün yarın derken müddet uzadı. Hülâsa olarak ifade etmek gerekirse fıkıh açısından yolculukta niyyet şu beş şart muvacehesinde dikkate alınması gerekir.³⁴²

³³⁹ Merginânî, I/96.

³⁴⁰ Bilmen, 178.

³⁴¹ Merginânî, I/97.

³⁴² Küçükkalay, "Şer'i Yolculuk ve Niyet", Oku Mecmuası, 8/82, 1968. s. 12.

a) Yürüyüşü bırakmak: Bu duruma göre yoluna devam etmekte olan bir kimsenin ikamete niyyet etmesi hiç bir mana ifâde etmez. Çünkü hem yola devam edip hem de mukim olmaya ikamet niyyeti birbirlerine zıtdırlar.³⁴³

b) İkamete niyyet edilen yerin mukim olmaya (ikamete) uygun olması lâzımdır. Bu durumda ikamete elverişli olmayan bir yerde kalmaya niyyet edilecek olursa bu niyyetin hiçbir önemi olmaz. Örneğin ıssız bir çölde on beş gün kalmak için niyyet etmek sahih değildir.³⁴⁴ Aynı şekilde harp yerinde dahi ikamete niyyet geçerli olmaz. Çünkü harp her an hareketi gerektirir. Nitekim Resulü Ekrem Efendimiz Tebük’de yirmi gün kalmış fakat böyle bir halde ikamete niyyetin sahih olamayacağını öğretmek için namazlarını kasrederek kılmışlardır. İbnü Abbas’a bir kimse gelmiş ve harp yerinde uzun müddet kalıyoruz demişti. Abdullah b. Abbas evine dönünceye kadar iki rekat kıl, buyurmuşlardır. Çünkü ikamet için niyyet ikamete elverişli bir yerde olmalıydı. Halbuki harpte böyle bir durum asla mevzu bahis olamaz. Zira her an düşmana karşı bir hareket yapılarak yer değiştirilebilir. Bu bakımdan niyyet yerini bulmamış oluyor ve lağvolmuş sayılıyor.

c) Yolcu sayılan bir kimsenin kendi kendine karar verebilmesi yani başkasına tabî olmaması şarttır. Eğer şeriatın kabul ettiği mesafeye giden bir kimse başkasının emri ile hareket ediyorsa bu durum da kendisine tabi olunan, yani metbu olan kimsenin niyyeti nazari itibara alınır. Şu halde bir askerin değil kumandanının niyyeti muteberdir. Aynı şekilde ücretle “Tutulmuş bir kimsenin niyyeti değil müstecirin niyyetine bakılır. Bu hususta bulûğun da şart olmasından dolayı henüz baliğ olmamış bir kimsenin niyyeti makbul sayılmaz. Bu asla binâen bir amayı istediği her yere götüren bir kimse eğer bu işinden bir ücret alıyorsa muteber olan amanın niyyetidir. Aksi halde bu hayırlı işi yapan kimsenin niyyetine bakılır.”³⁴⁵

d) On beş gün ve daha fazla bir müddet için ikamete niyyet edilmelidir.³⁴⁶ Daha az bir zaman için ikamete niyyet etmek muteber olamaz. Şu kadarı var ki misafir hükmünde bulunan bir kimsenin meselâ o şehirdeki işinin kafi olarak on beş günden fazla süreceği belli ise bu durumda ikamete niyyet etmese bile mukim hükmüne girer. Zira orada on beş gün kalacağı kat’i olarak anlaşıldığından

³⁴³ Küçükkalay, “Şer’i Yolculuk ve Niyyet”, Oku Mecmuası, 8/82, 1968. s. 12

³⁴⁴ Bilmen, 178.

³⁴⁵ Bilmen, 178.

³⁴⁶ Merginânî, I/96.

sarahaten niyyet etmemiş bile olsa onun bu durumu zımmen niyyet etmiş gibi bir hal arzeder.³⁴⁷

e) İkamet niyyetinin tek bir yerde olması lâzımdır. Buna binaen iki aynı yerde ikamete niyyet caiz olmaz. Bir misafir namaz dışında, ikamet etmeye elverişli bir yerde on beş gün ikamete niyyet edince mukim olduğu gibi namaz içinde dahi böyle bir niyyeti sahih olabilir ve namazı tagayyür eder. Artık vaktin müsait oluşuna göre namazın evvelinde, ortasında veya sonunda böyle bir niyyette bulunması mümkündür. Muktedi veya münferit olarak namaz kılıyor oluşu da bir önem taşımaz. Bu duruma göre misafir olan bir kimse bir rekat kıldıktan sonra o vakitte, ikamete niyyet etmiş olsa farzı tagayyür ederek mukimler gibi dört olarak takarrür eder. Keza bir rekat kıldıktan sonra ikamete niyyet etse daha sonra vakit çıksa durum yine böyledir. Fakat namazda iken namazın vakti çıkmış olsa daha sonra bu kimse ikamete niyyet etse farzı değişmez. Çünkü misafir olarak kılması gereken namaz vaktin çıkmasıyla boynuna borç oldu. Bununla beraber öğle namazım iki rekat kılıp teşehhüt miktarı oturmuş olup selâm vermeyip sonra ikamete niyyet etmiş olsa farzı değişir.³⁴⁸

³⁴⁷ Küçükkalay, “Şer’i Yolculuk ve Niyyet”, Oku Mecmuası, 8/82, 1968. s. 12.

³⁴⁸ Bilmen 179; Küçükkalay, “Şer’i Yolculuk ve Niyyet”, Oku Mecmuası, 8/82, 1968. s. 12.

Tezimizde belli bir iddiayı ispat veya reddetme yerine, niyyet konusunu deskriptif olarak ortaya koymaya gayret ettiğimiz için, sonuç bölümüne söyleyeceklerimiz çalışmamızın genel bir özetlemesinden ibaret olacaktır.

Niyyet, insan iradesinin bilinçli olarak bir eyleme yönelmesidir. Allah ile kul arasındaki bağı kuvvetlendiren niyyeti sayesinde kul, ibadetini kimin için yaptığını anlayıp Allah’a daha çok yönelmekte ve O’na olan yakınlığı artmaktadır. Bu nedenle yapılan bir ibadete karşılık sevaba nail olabilmek, o işin bilhassa Allah için yapılmış olmasına bağlıdır. Bunu da niyyet sağlamaktadır. Buna karşılık niyyetsiz bir eylem kul ile yaratıcı arasındaki ibadet bilincini sağlamada yetersiz kalır. Kur’ânı Kerim’de Yüce Allah’ın insan eylemlerini değerlendirmede, gerçek bilinçli yönelişleri niyyet ve duaları esas aldığı vurgulanmaktadır. Niyyet altın gibidir. Dünyada iki gram altın için iki ton toprak elenebilmektedir. Ahirette de yapılan amellerde hep niyyet aranır; niyyete bakılır, Allah için olanları seçilir diğerleri atılır.

Peygamberimiz (sav): Amellerin iradeye göre değil, “*niyyetlere göre*” olduğunu ifade buyurmuşlardır. Niyyet etmek kişinin iradesi ile yakından ilgilidir. Ancak insanın bilinçli olarak bir amaca yönelmesini ifade eden irade kavramı yerine göre anlam farklılıkları olmakla birlikte duruma göre değişik kelime kavramlarla da kullanılmaktadır. Azmetmek, himmet etmek, arzu etmek, kast etmek, kaza ve kader, inayet, dilemek; bunlar arasında yer almaktadır. İrade çeşitlerinin anlamları birbirine yakın deyimlerdir ki neredeyse aralarında eşanlamlılık olduğuna inanılır. Fakat kanaatimizce dildeki zenginliği çoğaltmak açısından bu kelimelerin farklı manalara tekabül ettiğini söylemek, eşanlamlı olduğunu söylemekten daha uygundur. İrade çeşitleri arasındaki ince farklılıkların bulunmasına rağmen kullanım bakımından birbirinin yerine kullanılması müsait olan fiillerdir. Dolayısıyla teknik anlamda niyyet, bahsedilen diğer terimlerden farklıdır. Çünkü niyyette tahsis vardır.

Peygamberimizin (sav) konuya ilişkin hadisinde de niyyet kavramının hususi bir irade ve bilinçli yöneliş anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Bu hususi irade ise, şer’i hüküm cihetine yönelen bilinçli bir iradedir.

İçinde şeref ve insanı manevi açıdan yücelten salih ameller de ibadet kapsamında mütalaa edilir. “Ameller niyyetlere göredir” denilir. Çünkü İslam açısından her fiil amel kapsamında değerlendirilmez. Hadisin vurguladığı hususlardan birisi de “amellerin niyyetler ile itibar kazanacağı”dır. Buradaki

itibardan kastedilen özünde şerefli şeyin değerli olduğudur. Eğer bu bir davranış ise bu davranışa bilimçli irade olan niyyet eklendiği zaman Allah'ın razı olduğu fiil oluşur ve kul sevaba nail olur.

İslam bilginleri niyyetin mahallini de tartışmışlardır. Bu hususta özellikle şunlar söylenebilir. Niyyet iradenin bir çeşididir. İrade bizatihi kaim olan şeydir. Aklın kalpte olduğuna dair nasslar bulunmaktadır.(Hacc 22/46, Kaf 50/37, Mücadele 58/22, Zümer 39/22). İşte bu ayetler aklın yerinin beyin olduğuna değil; kalp olduğuna delalet etmektedir. Buna göre niyyetin yeri de kalptir. Dil ile telaffuz edilmesi mendup olarak görülmüştür.

Salih amel ve ibadetlerde niyyetin şer'i açıdan vacip (zorunlu) kılınması, ibadetleri adetlerden tefrik etmek veya ibadetlerin derecelerini birbirinden ayırmak içindir. Niyyet, Allah-u Teâlâ için olan ile, olmayanı ayırt etmek içindir. Örneğin gusletmek serinleme ve temizlenmek maksadıyla olabileceği gibi, yüce Allah tarafından emredilen bir ibadeti yerine getirme amacıyla da olabilir. Gusletmeye niyyet eden kişi gusletme fiilini Allah için yerine getirdiği bir ibadet olmakta, buna karşılık serinlemek amacıyla yapması durumunda ise ibadet niteliği gerçekleşmemektedir. İbadetlerde niyyetin vacip (zorunlu) kılınmasının hikmetlerinden birisi de onun ibadetlerin derecelerini ayırt ederek kulun hangi ibadetin yapmakta olduğunu farkına varmasını sağlamaktır. Örneğin, namaz, vakitlerine göre, vucub derecesine göre ve diğer kriterlere göre farklılıklar arz etmektedir. Namazlar, farz olup olmama açısından farz, vacip ve nafile namazlar; zaman bakımından, sabah, öğlen, ikindi, akşam, yatsı namazları, Cuma namazı bayram namazları gibi kısımlara ayrılmaktadır. Namazlardaki niyyet, kişinin hangi namazı kıldığını da belirlemesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Fakihlerin çoğunluğu, niyyetin sadece ibadetlerde itibara alacağını savunmuş, hatta ibadeti, niyyetin şart koşulduğu amellerle sınırlı tutmuşlardır. Niyet, ibadetin ayrılmaz bir unsuru (rükün)dür. Ancak herhangi bir ibadetin ifasının emredilmiş olması, o ibadetin niyyet ile yerine getirilmesinden dolayı değildir. Bu bakımdan niyyet, ibadetin vucübünün değil, edasının şartlarından birisini oluşturmaktadır. Özellikle niyyet, ibadetlerin geçerliliğinin belki de en genel ve ortak şartıdır.

Niyet, niyyet sahibi ile de doğrudan ilgilidir. Çünkü niyyet, hem kişinin iradesini, hem de o iradenin yöneldiği eylemi sınırlamaktadır. Bu nedenle kişiler, her kese ayrı ayrı farz kılınan bir ibadeti başkaları için bir ibadeti ifa edemezler. Örneğin A, B yerine namaz kılamaz. Zekat ve Hacc'da vekalet yoluyla bu ibadetlerin yerine getirilmesinin meşruiyeti; doğrudan bu ibadetlerle yükümlü olan kişinin iradesinin bu ibadetlere yönelmekle birlikte, karşılaştığı imkansızlıklar sebebiyle, o ibadeti doğrudan yerine getirilmesi ve bu yükümlülüğün ancak bir başka kişi tarafından yerine getirilmesinden dolayıdır.

Bununla birlikte niyyet edilen şeyin belli ve kesin bir şey olması gerekmektedir. Hakkında şüphe bulunan şeylerde niyyet tereddütlü olur. Ayrıca niyyet, niyyet edilen şey ile aynı zamanda olmalıdır. Çünkü ibadetlerin başında niyyet olmazsa ibadetler, tereddüt ile başlar, tereddüt ile başlayan bir ibadet, tereddüt ile devam eder ve o ibadet tereddüt ile sonuçlanır. Bunun doğuracağı olumsuzluklar dikkate alınarak niyyet; **fiilî niyyet** ve **hükmî niyyet** olmak üzere iki guruba ayrılmıştır. Eğer mükellef ibadetinin evvelinde niyyet ederse bu fiilî niyyettir. Eğer kişi niyyeti unutursa Şariat o kişinin niyyetli ve mütekarrib olduğuna hükmeder. İşte buradaki niyyete hükmî niyyet denir. Yani Şariat niyyet eden için onun unuttuğu niyyetinin hükmünün baki kaldığına hükmeder. Başka bir ifade ile fıkıh disiplinini, niyyetin var olduğuna değil, o niyyetin hükmünün varlığına hükmeder.

Niyyet insanın iradesini, bilincini ve o bilincin yöneldiği sonuçları tam anlamıyla sınırladığı için, ibadet dışı fıkhi konularda da kişi, işlediği fiillerden sorumlu tutulmakta hatta, işlediği fiillerden de irade-sonuç uyumuna göre farklı biçimlerde sorumlu tutulmaktadır. Örneğim kişinin kasıtlı olarak işlediği fiillerine daha ağır, hataen işlediği fiillere ise nisbeten daha hafif müeyyideler öngörülmüştür. Aile hukukunda ve borçlar hukukunda da aynı ilke büyük önem arz etmektedir.

ABDÜSSELÂM	Abdülvehhâb Tavîle, <i>Fıkhu't-Tahârah</i> , Dâru's-Selâm, Kahire 1986.
ABÎ	Haz. Ahmed Debbâğolu-İsmail Kara, Dergah Yayınları, (b.y.) 1980.
ACLÛNÎ	İsmail b. Muhammed, <i>Keşfü'l Hafâ ve Muzîlü'l-İlbâs ammâ İştahara mine'l- Ahâdisi ale'l-Elsineti'n-Nâs</i> , Mektebetül Kudsî, Kahire, h.1351.
AKYÜZ	Vecdi, <i>Mukayeseli İbadetler İlmihali</i> , İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
-----	<i>Hayatın İçinden Fıkıh</i> , Rağbet, İstanbul (t.y.)
APAYDIN	Yunus, “ <i>Karâfî</i> ”, DİA. “ <i>İrade</i> ”, DİA.
BARDAKOĞLU	Ali, “ <i>Kurban</i> ”, <i>İlmihal</i> . DİA
-----	“ <i>Kurban</i> ”, DİA.
el-BEHÛKÎ	Mansûr b. Yunus b. İdris el-Behûkî, <i>Keşşâfî'l-Kinâ'an Metni'l-İknâ</i> , Thk. Muhammed Emin ed-Dinnâvî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1997.
BEK	Atıf, <i>Mecelle</i> , Mahmut Bek Matbaası, İstanbul h. 1327.
BİLMEN	Ömer Nasuhi, <i>Büyük İslam İlmihali</i> , İstanbul 1959
BOZDAĞ	Muhammed, <i>Ruhsal Zeka</i> , Nesil, İstanbul (t.y.)
el-BUHÂRÎ	Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, <i>el-Câmiu's-Sahîh</i> , el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul (t.y.)
el-BUSTÂNÎ	Butris, <i>Muhîtü'l-Muhît</i> , Mektebetü Lübnan, Beyrüt (t.y.).
el-CA'LÎ	Usman b. Huseyin Berî el-Mâlikî, <i>Sirâcü's-Sâlik (Şerh-i Esheli'l-Mâlik)</i> , Dâru Sadr, Beyrüt 1994.
el-CEVZİYYE	Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Kayyım, <i>Câmiu'l-Fıkıh</i> , Thc. Yusrâ Seyyid Muhammed, Darü'l-Vefâ, (b.y.) 2000.
-----	<i>Bedâi'u'l-Fevâid</i> , Mektebetü'l-Kâhira, Mısır 1972.

CEYLÂNÎ	Abdülkadir el-Hüseynî, <i>el-Ğaniyye li Tâlibi Tarîki'l-Hakki Azze ve Celle</i> , Thk. Ferec Tevfîk el-Velîd, Mektebetü'Şafîî-Şarki'l-Cedîd, Bağdat (t.y.).
el-CEZİRÎ	<i>Kitâbü'l-Fıkıh 'ala'l-Mezâhibi'l-Arba'a</i> , Dâru'l-Me'mûn,
-----	<i>Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı</i> , Ter. Hasan Ege, Bahadır Yayınevi, İstanbul (t.y.).
ÇELEBÎ	Katib Mustafa b. Abdullah, <i>Keşfü'z-Zunûn</i> , Maarif, (b.y.) 1943.
ÇAĞRICI	Mustafa, “Azim”, “İrade”, DİA.
-----	“azim”, İİGYA.
DAĞCI	Şamil, <i>Fıkıh</i> , İbadetler Ünitesi (IV), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2006.
DALGIN	Nihat, “Cezâî Sorumlulukta Kasıt”, OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, s: 10, Samsun 1988,
ed-DEHLEVÎ	Şah Veliyullah b. Abdurrahîm, <i>Huccetillâhi'l-Bâliğa</i> , Dâru'l-Marife, Beyrut 2004.
DÖNDÜREN	Hamdi, “niyyet” <i>Şamil İslam Ansiklopedisi</i> , Şamil Yayınevi, İstanbul (t.y.).
-----	<i>Delilleriyle İslam İlmihali</i> , Erkam, İstanbul (t.y.).
el-EZHERÎ	Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, <i>ez-Zâhir (fî Ğarîbi'l-Elfâzi'l-İmâmi'Şafîî-Şâfi'î)</i> , Abdülmün'im Tav'î Bişinnâtî, Dâru'l-Başâirü'-İslâmiyye, Beyrut, 1998.
el-FARÂBÎ	Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, <i>Medînetü'l-Fâdıla</i> , Çev: Nafız Danışman, Maarif, İstanbul 1956.
-----	<i>es-Siyâsetü'l-Medeniyye</i> , Çev: Mehmet Aydın-Abdülkadir Şener-M.Rahmi Ayas, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1980,
el-FEYYÛMÎ	Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukirrî, <i>el-Misbâhü'l-Munîr</i> , Mektebetü Lübnan, (b.y.) 1987.

el-GAZZÂLÎ	Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, <i>el-Vasît fi'l-Mezheb</i> , Thk. Ali Muhyiddin Dâğî, (m.y.), (b.y.) (t.y.).
-----	<i>İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn</i> , Çev: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1992.
GÜİLLAUME	Paul, <i>Psikoloji</i> , Ter. Refia Şemin, Fen Fakültesi Basımevi, İstanbul 1970.
GÜNENÇ	Halil, <i>Şafîiler İçin Namaz Kitabı</i> , Emel Yayıncılık, İstanbul (t.y.).
el-HADDÂDÎ	Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-Ymînî, <i>Cevheretü'nîyyet-Neyriyye (Şerhu Muhtasarî'l-Kudûrî)</i> , (m.y.), (b.y.) h. 1301.
HALEBÎ	İbrahim, <i>Şerh-i Mültekâ el-Ebhûr (Mevkufât)</i> , Ter. Nedim Yılmaz, C. IV, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993.
el-HINN	Mustafa Said, <i>Eserü'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâi</i> , Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
el-HUSRÎ	Ravza Cemâl, <i>Fıkhu'l-Hasan el-Basrî</i> , Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dımaşk 2002.
İBN ABDİLBERR	Ebû Umar Yusuf b. Abdillâh Muhammed en-Nemîrî el-Kutubî, <i>Kitâbü'l-Kâfî fi Ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî</i> , Thk. Muhammed Muhammed Ehîd, Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, Riyad 1980.
İBN ÂBİDİN	Muhammed Emîn İbn Âbidin, <i>Reddû'l-Muhtâr</i> , Çev: Ahmed Davutoğlu, Şamil Yayınevi, İstanbul 1982.
İBN FERHÛN	Burhânüddin İbrahim b. Ali b. Muhammed, <i>ed-Dîbcü'l-Müzheb fi Marifeti A'yâni Ulamâi'l-Mezheb</i> , Thk. Muhammed el-Ahmadî Übü'n-Nûr, Dâru't-Turâs, Kahire, (t.y.)
İBN İSHAK	Halîl el-Mâlikî, <i>Muhtasaru'l-'Allâmata Halîl (fi Fıkhi'l-İmâm Mâlik)</i> , Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.

İBN KUDÂME	Ebû Muhammed Abdillâh b. Ahmed b. Mahmud (Muvaffakuddin), <i>el-Muğnî</i> , Dâru'l-Menar, (b.y.) h. 1367.
İBN NECCÂR	Takiyyüddîn Muhammed el-Fetûhî, <i>Münteha'l-İrâdât</i> , Ahmed b. Said en-Necrî, <i>Hâşiyetü'l-Müntehâ</i> ile birlikte, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999.
İBN NÜCEYİM	Zeynüddin b. İbrahim, <i>el-Eşbâh ve'n-Nezâir</i> , Thk. Muhammed Mutî'l-Hâfız, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1983.
İBN NÜCEYİM	Siracuddin Umar b. İbrahim, <i>en-Nehru'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik</i> , Thk. Ahmed 'İzzû İnâyet, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
İBN RÜŞD	Ebi'l Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (el-Hafîd), <i>Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid</i> , el-Mektebetü't-Ticâriyyetu'-Kübrâ, Mısır (t.y.).
-----	<i>Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid (Mezhepler Arası Mukayeseli İslam Hukuku)</i> , Çev. Ahmed Meylânî, Thc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1991
İBN TAĞRİVERDÎ	Yusuf b. Abdürrahman, <i>el-Minhelüs'-Sâfi ve'l Mustasfâ fi Bade'l-Vâfi</i> , (m.y.), Çev. İbrahim b. Davut-Ahmed b. Ali et-Türkmenî, Thk. Muhammed Emin, Kahire 1984.
İBN TEYMİYYE	Takiyyüddîn Ahmed, el-Harrânî, <i>Mevsûatü'l-Fetâvâ</i> , Thc. Âmir el-Cazzâr-Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, Riyad 1997.
-----	<i>et-Tuhfetü'l-İrâkiyye fi'l-'Amâli'l-Kalbiyye</i> , Thk. Muhammed b. Abdüllah el-Hüneydî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad (t.y.).
İBN UMAR	Umar b. Sâlih, <i>Makâsidü's-Şeri'a</i> , Dâru'n-Nefâis, Urdün 2003.
el-İSFAHANÎ	Râğıp, <i>el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân</i> , el-Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır h. 1322.

JACKSON	Sherman, <i>İslamic Law and The State The Constitutional Juris Prudense of Shihab al-Din al-Qarafî</i> , (m.y.), Köln 1996.
el-KADDÛRÎ	Ahmed b. Muhammed b. Cafer el-Bağdâdî, <i>et-Tecrîd</i> , Thk. Muhammed Ahmed Sirâc-Ali Cum'a Muhammed, Dâru's-Selâm, Kahire 2004.
el-KARÂFÎ .	Ebü'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdirrahman b. el- Mısri, <i>el-Umniyye fi İdraki'n-Niyye</i> , Daru'l- Kütübü'l- İlmiye, Beyrut- Lubnan, 1984.
-----	<i>el-Furûk</i> , Alemü'l- Kütüb, Beyrut, (t.y.)
-----	<i>ez-Zahîre</i> , Daru'l- Ğarbu'l- İslamî,
-----	<i>Şerhu Tenkîhü'l-Fusûl</i> , el-Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır h.1306.
-----	<i>Nefâisü'l –Usûl fi Şerhi'l Mahsûl</i> , tah. Adil Ahmed Abdülmevcüd-Ali Muhammed Maûd, Mektebetü Nazâr, Riyad 1997.
KARDÂVÎ	Yusuf, <i>Fıkhu'z-Zekât</i> , Müessesetü'r-Risâle, (b.y.) 1981.
-----	<i>İslam Hukukunda Zekat (fıkhu'z-zekât)</i> , Çev: İbrahim Sarmış, Kayıhan, İstanbul 1984.
KAYA	Eyyüp Said, “ <i>Mâlikî Mezhebi</i> ”, DİA.
el-KÂSÂNÎ	Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, <i>Bedâiu's-Senâi' fi Tertîbi's-Şerâi'</i> , el-Matbûatü'l-İlmiyye, Mısır, h. 1327.
KESKİN	Mehmet, <i>Büyük Şafî İlmi hali</i> , Semerkand, İstanbul 20005.
KOCA	Ferhat, <i>İslam Hukukunda İbadet Kavramı</i> , İmvak, Çorum 2000.
KÜÇÜKKALAY	Hüseyin, “ <i>İslam Dininde Niyyet</i> ”, <i>Oku Mecmuası</i> 4/41, 1964; “ <i>İslamda Niyyet ve Amel</i> ”, 17/86, 1967;

“Yemin ve Niyyet”, 8/83,1968; “Şer’i Yolculuk ve Niyyet”, , 8/82, 1968.

MACMAU‘L-LUĞATİ‘L-ARABİYYE, *el-Mu‘cemu‘l- Vecîz*, (b.y.)1980.

MAHLÛF Muhammad b. Muhammad, *Şeceretü’n-Nûrî’z-Zekiyye fi- Tabakâti‘l-Mâlikiyye*, el-Matbaatu’s-Selefiyye, Kahire, 1349.

MÂVERDÎ Ebi‘l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Hâvi‘l-Kebîr*, Thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmecid, Dâru‘l-Kütübü‘l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

MAZİRÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Umar et- Temîmî, *Şerhü‘t-Telqîn*, tah: Muhammed el-Muhtar es-Selâmi, Dâru‘l-Garbi‘l-İslami, C. III, 1997.

MMU Muhtasaru Tenqîhu‘l-Fusûl, Mektebetü‘l-Hâşimiyye, Dımeşk, (t.y.).

el-MERGÎNÂNÎ Burhânuddîn Ebi‘l-Hasan Ali b. Ebî Bekr, el-Fergânî, *el-Hidâye Şerhü Bidâyetü‘l-Mübtedi‘*, Thk. Muhammed Adnan Dervîş, Dâru‘l-Erkam, Beyrut (t.y.).

el-MEVSÛ‘ATÛ‘L-İSLÂMİYYETÛ‘L-‘ÂMME, Vezâretü‘l-Evkâf, Kahire 2001.

MUHAMMED Ebû Abdillâh el-Yakûbî, *Şerhü‘l-‘İbâdâti‘l-Hams (li Ebî‘l-Hattâb el-Kelvezânî)*, Abdurrahman Sünyân el-‘Abîkân, Mektebetü‘l-‘Abîkân, Riyad 1995.

el-MUKİRRÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Kavâid*, Thk. Abdullah b. Hamyâd, Merkezü İhyâu‘t-Turâsi‘-İslâmî, Mekke, (t.y.).

MUNZİR Muhammed b. İbrahim., *el-İcmâ*, Abdullah Umar el-Bârûdî, Dâru‘l-Cenân, Beyrut 1985.

MUSLİM Ebu‘l-Huseyn b. el-Haccâc, el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *el-Câmiu’s-Sahih*, el-Mektebetü‘l-İslâmiyye, İstanbul (t.y.).

MUSTAFA	İbrahim ve Ahmet Hasan ez-Ziyâd, Hâmid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccâr, <i>el-Mu'cemul-Vasît</i> , el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul (t.y.).
NEVEVÎ	Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, <i>el-Mecmû'u Şerhi'l-Mühezzebe</i> , İdârâtü't-Tibâ'ati'l-Muniriyye, Mısır, (t.y.).
ONGUN	Cemil Sena, <i>Psikoloji Dersler</i> , Semi Lütfi Bitik Basımevi, (b.y.) 1935.
OZAK	Muzaffer, <i>Mecmâu'l -Adâb</i> , Ergin Kitabevi, İstanbul 1958.
ÖZEN	Şükrü, “ <i>el- Furûk</i> ”, DİA.
ÖZEK	Ali, <i>İslamda Niyyet</i> , Nuruosmaniye Matbaası, İstanbul 1963.
ÖZEK	Ali ve Karaman, Hayreddin- Aydın, M. Akif- Erkal, Mehmed, <i>İbadet ve Müessese Olarak Zekat</i> , (m.y.), İstanbul 1984.
er-RÂZÎ	Zenüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkâdir, <i>Tuhfatü'l-Mülûk</i> , Thc. Abdüllah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1997.
SÂBIK	Seyyid, <i>Fıkhu's-Sünne (Ayet ve Hadislerle İslam İlmihali ve İslam Hukuku)</i> , Çev. Ahmet Sarıoğlu-Tayyar Tekin, Pınar, İstanbul 1992.
es- SAFEDÎ	Salahuddin Halil b. İbik, <i>Kitabü'l-Vâfi bi'l-Vefayât</i> ,
es-SEMERKANDÎ	Alâuddîn Muahmmed, <i>Tuhfetü'l-Fukahâ</i> , Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
es-SEMERKANDÎ	Nâsiruddîn Ebi'l-Kâsım Muhammed b. Yusuf el-Hüseynî, <i>el-Mültakatü fi'l-Fetâvâ'l-Hanafîyye</i> , Thk. Mahmud Nassâr-Yusuf Ahmed, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

SALAH	Abdullah İbrahim, <i>el-İmam Şehabuddin el-Karâfî ve Eseruhû fî'l-Fıkhi'l-İslâmî</i> , Merkezu Dirâsâtî'l-Âlemi'l-İslami, Malta 1991.
es-SÜBKÎ	Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali İbni Abdi'l-Kâfî, <i>el-Eşbâh ve'n-Nezâir</i> , Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Mümerriz, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
SÜLEYMAN	Ateş, <i>Yeni İslam İlmihali</i> , İrfan Matbaası, Ankara 1979.
ES- SUYÛTÎ	Celâlüddin Abdürrahman b. Ebî Bekr, <i>el-Eşbah ve'n-Nezâir</i> , thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, (b.y.) (t.y.)
-----	<i>Hüsnü'l-Muhâdarah fî Ahbâri Mısır ve'l Kâhirah</i> , İdaratü'l-Vatan, Mısır, 1299.
-----	<i>Münteha'l-Âmâl fî Şerhi Hadîsi İnnema'l-A'mâl</i> , Thk. Mustafâ Abdülkadir 'Atâ, Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
eş-ŞÂFÎ	Ebû abdillâh Muhammed b. İdris, <i>el-Umm</i> , el-Matbaatü'l-Kübrâ, Mısır h. 1321.
eş-ŞATIBÎ	Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, el-Lahmî eş-Şâtıbî, <i>el-Muvâfakât</i> , el-Mektebetü'r-Rahmâniyye, Mısır (t.y.).
eş-ŞEVKÂNÎ	Muhammed b. Ali b. Muhammed, <i>Neylü'l-Evtâr (Şerhi Müntekâ'l-Ahbâr min Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahbâr)</i> , Mektebetü Mustafa el-Bâbî, Mısır 1952.
eş-ŞEYBÂNÎ	Ebî Abdillâh Muhammed b. el-Hasan, <i>el-Asıl</i> , Matbaatü'l-İstikâme, Mısır h. 1356.
eş-ŞÎRÂZÎ	Ebû İshak İbrahim b. Ali, <i>et-Tenbîh</i> , Thk. İmâduddin Ahmed Haydar, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut h.1403.
ŞÜVEYKÎ	Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, <i>et-Tavdîh (fî'l-Cem'i beyne'l-Mukni'İstanbul ve't-Tenkîh)</i> , Thk.

	Nası b. Abdillâh b. Abdilâziz, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 1997.
et-TAHÂVÎ	Ebî Cafer, Ahmed b. Muhammed b. Selâme, <i>Muhtasaru't-Tahâvî</i> , Thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Matbaatu Dâri'l-Kitâbi'l-Arabîy, Kahire h. 1370.
-----	<i>Muhtasaru İhtilâfî'l-Ulemâ</i> , İhtisârü Ahmad b. Ali el-Cessâs er-Râzî, Thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Dâru'l-Başâiru'l-İslâmiyye, Beyrut 1995.
et-TİRMİZÎ	Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî el- <i>Câmiu's-Sahîh "Sünen"</i> İhyâu'-Turâsi'l-Arabî, Beyrut (t.y.)
TOPÇU	Nurettin, <i>Ruhbilim</i> , Öçler, İstanbul 1949.
el-VEKÎLÎ	Sağır b. Abdusselam, <i>el-İmamü's-Şihabü'l-Karâfî (Halkatü vasl beyne'l-meşrik ve'l-meğrib fi mezhebi Mâlik)</i> , Matbaatü'l-Fadâle, Memleketül'-Mağribiyye, 1996.
YAKUBÎ	Ebû Abdillâh Muhammed, <i>Şerhü'l-İbâdâtî'l-Hams (li Ebî'l-Hattâb el-Kelvezânî)</i> , Abdurrahman Sünyân el-'Abîkân, Mektebetü'l-'Abîkân, Riyad 1995.
ez-ZEMAHŞERÎ	Ebi'l-Kâsım Mahmûd b. Umar, <i>Ru'ûsü'l-Mesâil (el-Mesâilü'l-Hilâfiyye beyne'l-Hanefiyyeti ve's-Şâfi'iyye)</i> , Thk. Abdulah Nezîr Ahmed, Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, Beyrüt 1987.
ZİHNÎ	Mehmed, <i>el-Muhtasarât (fî Mesâili't-Tahârât ve'l-İbâdât)</i> , Kanaat, (b.y.) h. 1332.
EZ- ZİRİKLÎ	Hayruddin, <i>al-A'lâm</i> , (m.y.), (b.y.) 1954.
ZUHAYLÎ	Vehbe, <i>İslam Fıkhu Ansiklopedisi</i> , Çev: Ahmet Efe ve Beşir Eryarsoy, H.Fehmi Ulus, Abdürrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız, Feza Yayıncılık, İstanbul 1994.