T.C.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

ŞÂFİÎ MEZHEBİNDE KAVL-İ KADÎMİN RÂCİH OLDUĞU MESELELER: MUKÂYESELİ BİR İNCELEME

İdris ŞİMŞEK

19949006

Danışman

Doç. Dr. İhsan AKAY

Diyarbakır 2022

T.C.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

ŞÂFİÎ MEZHEBİNDE KAVL-İ KADÎMİN RÂCİH OLDUĞU MESELELER: MUKÂYESELİ BİR İNCELEME

İdris ŞİMŞEK

19949006

Danışman

Doç. Dr. İhsan AKAY

Diyarbakır 2022

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Şâfiî Mezhebinde Kavl-i Kadîmin Râcih Olduğu Meseleler: Mukâyeseli Bir İnceleme" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

…./…../2022

İdris ŞİMŞEK

ÖNSÖZ

Sosyal bir varlık olan insan ferdî ve ictimaî yaşantısında uyması gereken belli bazı kaide ve kurallara her zaman ihtiyaç duymuştur. Bu kaide ve kurallar kimi toplumlarda beşerî, kimi toplumlarda ise ilâhî olmuştur. Beşerî olanlar sadece bireyler arasındaki ilişkileri düzenlerken ilâhî olanlar hem bireyler arasında hem de birey ile Rabbi arasındaki ilişkilerin şeklini belirlemiştir. İlâhî bir din olan İslâm dininin ilk döneminde sorunlar bizzat Resulullah'a (s.a.v.) arzedilip çözümü alınmıştır. Ondan sonraki sahabe döneminde de ondan öğrenilen şekilde çözülmeye çalışılmıştır. İslâm coğrafyasının genişlemesi ve sahabenin bu coğrafyaya dağılmasıyla birtakım yeni meselerle karşılaşılmıştır. Bu sorunların çüzümünde belli bazı kaidelere ihtiyaç duyulmuştur. Tâbiîn ile İmâm Hanefî, İmâm Mâlik ve Evzaî gibi müctehidler bu kaidelere göre hüküm çıkarsalar da onları tedvin yoluna gitmemişlerdir. İmâm Şâfiî'den (v. 204/820) önceki müctehidler her bir meseleye müstakil bir çözüm getirirken Şâfiî, meselelerin çüzümünü sağlayan ve fıkıh usûlünün temelini oluşturan genel bazı kaideleri tesbit ederek tedvin etmiştir. Bu kaideleri –fıkıh usûlü alanında günümüze ulaşan en eski eser olan- *er-Risâle* adlı eserinde bir araya getirmiştir. Bu kaideler ışığında, iyice öğrendiği Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde ikmâle ihtiyaç duyan meseleleri ictihadıyla tekmîl etmiştir. Ortaya çıkan yeni meselelerde –eski içtihadına muhalif olsa da- o yeni mesele(ler) özelinde yeni bir ictihad ortaya koymakyan çekinmemiştir. Bunun kanıtı Şâfiî'nin kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd görüşleridir. Nitekim İlmî veriler sözkonusu olduğunda kendi görüşü olsa bile ondan vazgeçebilmiştir.

Yeni ortam ve şartlara göre ortaya çıkan yeni meselere çözüm getirmiştir. Bu durumu Şâfiî mezhebine tabi olan sonraki âlimlerde de görmek mümkündür. Şöyle ki birçok Şâfiî usûlcü başlangıçta savunduğu görüşlerden vazgeçmiş ve bir önceki görüşünün aksini savunmuştur. Sözgelimi, Şâfiî usûl geleneğinin önemli temsilcilerinden Şîrâzî (v. 476/1083), *et-Tebsira* adlı eserinde savunduğu görüşlerin bazılarından *el-Luma'* adlı eserinde vazgeçmiştir. Cüveynî (v. 478/1085), *et-Telhîs* ve *el-Burhân* adlı eserlerinde farklı görüşler ortaya koymuş, öğrencisi Gazâlî (v.

505/1111) de *el-Menhûl, Şifâu'l-Galîl* ve *el-Mustasfâ* eserlerinde birbirinden farklı metotlar takip etmiştir.[1]

Tezimiz, İmâm Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşlerinin farklı olduğu ve kadîm görüşlerin râcih olduğu meseleleri ele alıp bu meseleleri Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleriyle mukayese etmektedir. Ayrıca Şâfiî'nin her iki görüşüyle beraber diğer mezheplerin bu meselelerle ilgili dayanaklarını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, çalışmamız bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde seçtiğimiz konunun önemi, kapsamı, amacı ve takip edilen yöntem ele alınmaktadır. Birinci bölümde İmâm Şâfiî'nin kısa bir hayatı, ilmi kişiliği ve ilmi kişiliği kapsamında fıkhının oluşma evreleri ve usulüne değinilmektedir. İkinci bölümde ise İmâm Şâfiî'den sadır olan kavl-i kadîm ve kavl-i cedîdin ortaya çıkma aşamaları ele alındıktan sonra bu iki görüş diğer mezheplerle karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Sonuç bölümünde ise ele alınan meselelerden kaçının diğer mezheplere göre Şâfiî'nin hangi görüşüne muvafık olduğu, kavl-i kadîm ve kavl-i cedîdin başka hangi meselelerde çeliştiği ve bununla ilgili nasıl bir çalışmaya ihtiyaç olduğuna değinilmiştir.

Tezimizin başından bitimine kadar kıymetli vakitlerini ayıran ve her konuda ufuk açıcı bir şekilde yönlendiren tez danışmanım Doç. Dr. İhsan Akay hocama, tezimi okuma zahmetinde bulunup değerli katkılarını sunan Prof. Dr. Metin Yiğit ve Doç. Dr. Bedri Aslan hocalarıma teşekkür ederim. Gayret bizden tevfîk Allah Teâla'dandır.

İdris ŞİMŞEK

Diyarbakır 2022

[1] İhsan Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018, s. 16

ÖZET

İmâm Şâfiî ilim tahsili amacıyla farklı ilim merkezlerine seyahatlerde bulunmuştur. Buralarda farklı metotlara sahip müçtehitlerden ders almış veya ilmi münazaralarda bulunmuştur. Bu durum onu usûle dair görüşlerinde birtakım değişiklikler yapmaya sevketmiştir. Ayrıca birçok bölgeyi gezip farklı örf ve adetlerle karşılaşmıştır. İlmi birikimiyle bu konulara çözüm getirirken bazen daha önceki ictihâdından vazgeçebilmiştir. Eski ictihâdıyla verdiği hükümler kavl-i kadîmi meydana getirirken yeni içtihâdıyla verdiği hükümler kavl-i cedîdi oluşturmuştur. Biz de çalışmamızda, İmâm Şâfiî'ye ait kavl-i kadîmin kavl-i cedîde tercih edilen meselelerini ele alıp bu meseleleri aynı zamanda diğer mezheplerin görüşleriyle karşılaştırmayı amaçlıyoruz.

Bu çalışmamız, İmâm Şâfiî'ye ait iki görüşün oluşum süreciyle beraber bu görüşlerin ona aitliği ve Mezhep içindeki âlimlerin bu kanudaki değrlendirmelerini içermektedir. Ayrıca "*Kavl-i kadîmin kavl-i cedîde Tercih Edildiği Meseleler"* başlığı altında, ele alınan meselelerin her iki görüşe ait delillerini, diğer üç mezhebin görüşlerini ve bu mezheplerin delillerini kapsamaktadır.

Genel anlamda önce görüşlerden birini zikredip dayandığı delili getirdikten sonra diğer görüşü ve delilini aktarmaya çalıştık. Ardından sırasıyla Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin görüşlerini delilleriyle birlikte aktarmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh**,** İmâm Şâfiî, Kavl-i kadîm, Kavl-i cedîd, Hanefî, Mâlikî, Hanbelî.

ABSTRACT

Imam Shafii traveled to different centers of Islamic schools in order to acquire Islamic knowledge. In these centers, he took lessons from mujtahids have different methods or participated in scientific debates. This led him to make some changes in the principles of Islamic jurisprudence. Meanwhile, traveling to many regions, he got familiar with different customs and traditions. Bringing solutions to these issues with his Islamic knowledge, he sometimes gave up his previous Ijtihad. While ‘’Qawl qadim’’ represents Imam Shafii’s earlier opinions, ‘’Qawl jadid’’ represents imam Shafii’s mastership ijtihad. In our study, we aimed to address the issues of the qawl qadim, which are preferred to qawl jadid, and to compare these issues with the opinions of other Sects at the same time.

This study includes the formation process of two views of Imam Shafii, the attributability of these views to him, and the evaluations of scholars in the Shafi'i sect on this issue. Under the chapter of “*The Issues in which Qawl qadim is Preferred over Qawl Jadid”*, the study also covers the evidences of both views, the views of the other three sects and the evidences of these sects.

In general terms; we first mentioned one of the opinions and brought the evidence on which it is based, and then tried to convey the other opinion and its evidence. Then we tried to present the views of the Hanafi, Maliki and Hanbali sects, respectively, along with their evidence.

Keywords: Fiqh, Imam Shafii, Qawl kadim, Qawl jadid, Hanafi, Maliki, Hanbali

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **I**

ÖZET ..... **III**

ABSTRACT ..... **IV**

İÇİNDEKİLER ..... **V**

KISALTMALAR ..... **VIII**

GİRİŞ **1**

1.1. ARAŞTIRMA KONUSUNUN ÖNEMİ VE KAPSAMI **1**

1.2. ARAŞTIRMA KONUSUNUN AMACI VE TAKİP EDİLEN YÖNTEM

BİRİNCİ BÖLÜM **3**

İMÂM ŞÂFİÎ'NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ **3**

1.1. HAYATI **3**

1.3. İLMİ KİŞİLİĞİ **5**

1.2.1. Fıkhının Oluşma Evreleri ***8***

1.2.2. Hocaları, Öğrencileri ve Eserleri ***9***

1.2.2.1. Hocaları **9**

1.2.2.2. Öğrencileri **10**

1.2.2.3. Eserleri **11**

1.2.3. Usûlü ***12***

İKİNCİ BÖLÜM **19**

2. İCTİHÂDIN DEĞİŞMESİ VE KAVL-İ KADÎMİN RÂCİH MESELELERİ **19**

2.1. MÜCTEHİDLERİN GÖRÜŞLERİNİN DEĞİŞMESİ **19**

2.2. İMÂM ŞÂFİÎ'YE AİT İKİ GÖRÜŞÜN OLUŞMASI 20

2.3. İKİ GÖRÜŞÜN NİSBETİ 21

2.4. KAVL-İ KADÎMİN TERCİH EDİLDİĞİ MESELELER..... 24

2.4.1. Çok Olan Durgun Suda Kuru Necasetten Kaçınmanın Hükmü 27

2.4.2. Kulleteynden Az ve Akan Bir Suya Necasetin Düşmesi 30

2.4.3. Sebileynden Çıkan ve Mahrecini Taşan Necasetin Sadece Taşlarla Temizlenmesi..... 32

2.4.4. İnsan Düburuna Dokunmanın Abdesti Bozup Bozmaması 35

2.4.5. Zaibe/Çözülebilen Bir Necasetin İsabet Ettiği Toprakla Teyemmüm Alınması 38

2.4.6. Tabaklanmış Hayvan Derisinin Yenmesi..... 41

2.4.7. Sabah Namazının Ezânında Tesvîb Yapılması 44

2.4.8.Akşam Namazının Vakti 47

2.4.9. İhtiyâr Halinde Yatsı Namazının Son Vakti 51

2.4.10.Yatsı Namazını Vaktin Evvelinde Kılmanın Durumu 54

2.4.11. Kazâ Namazları İçin Ezânın Okunması 57

2.4.12. Namaz Kılan Kişinin Önünde Çizgi Çekmesi 61

2.1.3.13. Cehrî Namazlarda Me'mûmun Açıkça Âmîn Demesi..... 64

2.1.3.14. Dört Rekâtlı Namazların Son İki Rekâtında Sûre Okunması..... 67

2.1.3.15. Cuma Günü Yapılan Guslün Ölüyü Yıkamaktan Dolayı Yapılan Gusülden Evlâ Olması..... 70

2.1.3.16. Ölen Kişinin Tırnaklarının ve Kıllarının Kesilmesi 74

2.1.3.17. Üzerinde Kazâ Orucu Olduğu Halde Ölen Kişinin Yerine Oruç Tutulması 78

2.1.3.18. Hastalık vb. Bir Durumdan Dolayı İhramdan Çıkmanın Şart Koşulması 82

2.1.3.19. Usûl ve Furûun Birbetlerine Şahidlik Yapması 85

SONUÇ 89

KAYNAKÇA 91

KISALTMALAR

a.s. **:**Aleyhi's-selâm

b. **:**Bin

bkz. **:**Bakınız

Bsk. **:**Baskı

c. **:**Cilt

DİA **:**Diyanet İslâm Ansiklopedisi

DİBY **:**Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

Hz. **:**Hazreti

r.a. **:**Radiyallahu anhu

r.h. :Rahimehullah

s. **:**Sayfa

s.a.v. **:**Sallahu aleyhi ve sellem

TDV **:**Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Thk. **:**Tahkik

t.y. **:**Tarihsiz

v. **:**Vefât tarihi

vb. **:**Ve benzeri

y.y. **:**Yayın yeri yok

GİRİŞ

1.1. ARAŞTIRMA KONUSUNUN ÖNEMİ VE KAPSAMI

İmâm Şâfiî, hüküm istinbâtında kullanılacak metodolojiyi belli bazı kurallar çerçevesinde ilk oluşturan kişi olduğundan dolayı fıkıh usûlü ilminin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Böyle önemli bir şahsiyetin fikirlerinden haberdar olmak, oluşturduğu yöntemi nasıl uyguladığını öğrenmek, kendisini yenilemesini ve farklı görüşler ortaya koymasını anlamak önem arzetmektedir. Bununla beraber ortaya koyduğu görüşlerin diğer mutlak müçtehitlerin görüşleriyle uyuştuğu ve ayrıştığı meseleleri gözardı etmemek gerektiği kanaatindeyiz.

Tezimizde İmâm Şâfiî'nin hayatına dair birtakım özet bilgilerle yetinilmiştir. Zira onun hayatı hakkında pek çok müstakil çalışma bulunmaktadır. Biz sadece konumuzun temellendirilmesi açısından gerekli gördüğümüz bilgilerle yetindik. Çalışmamızda daha çok ilmi serüveni esnasında kendisinden sadır olan farklı görüşlerden kavl-i kadîmin râcih olduğu meselelerini ele alıp bunların delillendirilmesi ve diğer mezheplerle kıyaslanması üzerinde durduk.

1.2. ARAŞTIRMA KONUSUNUN AMACI VE TAKİP EDİLEN YÖNTEM

İmâm Şâfiî Irak'ta oluşturduğu mezhebini tekrar gözden geçirdikten sonra Mısır'da yeni mezhebini ortaya koymuştur. Birçok mesele hakkında kendisinden iki farklı görüşün sadır olması ondan sonra gelip ona tabi olan âlimler arasında da tartışılmıştır. Buna binaen tezimiz, Şâfiî fakîhler tarafından kavl-i kadîmin râcih olarak kabul edilen meselelerini ve bu meselelerin diğer mezheplerle mukayesesini hedeflemektedir.

Bu çalışmamızı hazırlarken öncelikle İmâm Şâfiî'nin hayatını ve ilmi kişiliğini kısaca ele aldık. Bunun için birtakım tarih, tabakat, menâkıb ve ensâb kitaplarından faydanlandık. "İlmi Kişiliği" başlığı altında anlatmaya çalıştığımız Şâfiî'nin usûlî görüşleri için başta Şâfiî'nin *er-Risâle* ve *el-Umm* adlı eserleri olmak

üzere Beyhakî'nin (v. 458/1066) *Menâkibu'ş-Şâfiî,* İbn Ebi Hâtim'in (v. 327/938) *Âdâbu'ş-Şâfiî ve Menâkıbuh***,** Ebû Zehre'nin (v. 1974) *İmâm Şâfiî* ve Şamil Dağcı'nın *İmâm Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri* adlı eserlerden faydanlandık.

Daha sonra kavl-i kadîmin kavl-i cedîde tercih edildiği meseleleri tespit ettik. Bunun için Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-Matlab,* Nevevî'nin (v. 676/1277) *el-Mecmû',* Hatib eş-Şirbinî'nin (v. 977/1570) *Muğni'l-Muhtâc* ve Mes'udî'nin *el-Mu'temed min Kadîmi Kavli'ş-Şâfiî 'alel Cedîd* adlı eserlerinden yararlandık.

Bir meseledeki kavl-i kadîm ile kavl-i cedîdi aktardıktan sonra sırasıyla Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheblerine ait aynı mesele hakkındaki hükümleri aktardık. Tüm kaynakları seçerken önceliği mezheblerde muteber olarak kabul edilen klasik eserlere yer verdik. Ardından sonraki dönemlerde yazılmış eserlere de gerekli durumlarda müracaat ettik. Son olarak kavl-i kadimin hangi mezheple ve kavl-i cedidin hangi mezheple uyuştuğunu tespit edip bunlar arasında tercihimizi belirttik.

Şâfiî mezhebine müntesip fukahâ İmâm Şâfiî'den sonra onun kadîm ve cedîd görüşleri üzerine çalışmış ve kavl-i kadîm ile kavl-i cedîdin birbirinden farklı olduğu meseleleri ortaya koymuşlardır. Bu meselelerin tümünü Şâfiî fıkhına dair klasik eserlerde bir arada görmek mümkün olmamakla beraber dağınık bir şekilde farklı eserlerde görmek mümkün olabilmektedir. Ancak Lemîn en-Nacî *el-Kadîm ve'l-Cedîd fî Fıkhı'ş-Şâfiî* adlı eserinde "el-'İbâdât" başlığı altında 157, "el-Buyû' ve mâ yüşâkiluhâ" başlığı altında 29, "en-Nikâh ve mâ yülhaku bihi" başlığı altında 31 ve "el-Cirâh vel-Kısâs ve bâki ebvâbi'l-Fıkh" başlığı altında18 mesele olmak üzere kavl-i kadîm ile kavl-i cedîdin farklı olduğu 235 meseleyi ele almaktadır. Ayrıca Abdurrahman Candan'ın da *İmam Şâfiî'nin Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîdi* çalışması dikkat çekmektedir. Bununla birlikte bu eserler İmâm Şâfiî'nin her iki görüşünü kıyaslamakla yetinmektedirler. Bu çalışmamızda, var olan eserlerden farklı olarak diğer mezheplerin görüşlerini de aktarıp mukayeseli bir inceleme yapmayı hedefliyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM

İMÂM ŞÂFİÎ'NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

1.1. HAYATI

Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas b. Osman b. Şâfiî b. Saib b. Ubeyd b. Abdi Yezid b. Haşim b. Mutalib b. Abdülmenaf[2] olan İmâm Şâfiî, 150/767 yılında Gazze'de dünyaya geldi.[3] Baba tarafından Kureyş'e mensub olan Şâfiî'nin annesi Ezd kabilesine mensuptur.[4] Henüz çok küçük yaşta babası vefât eden İmâm Şâfiî annesi tarafından ilme yönlendirilmişti. Üstün zekâsı ve ilme olan merakıyla çok kısa bir sürede Kur'ân-ı Kerim'i daha sonra da Resûlullah'ın (s.a.v.) hadislerini ezberledi.[5] Küçük yaşta annesi tarafından Mekke'ye götürülen İmâm Şâfiî oradan da Arap dilini ve edebiyatını daha iyi öğrenmesi için dilleri fasih olan Huzeyl kabilesine teslim edildi.[6] Mekke'de kaldığı bu süre zarfında zamanın fakîh ve muhaddislerinden dersler alıp ilim öğrendi. Çok genç yaşlarda (on beş yaşında

2 Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, **el-Ensâb**, Thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî, Meclisu Dâireti'l-Me'ârifi'l-'Usmâniyye, Haydarâbâd 1962, c. 8, s. 20; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Thk. 'Âlî Şîrî, Dâru İhyâi't-Turâs 1998, c. 10 s. 274; Huseyn b. Muhammed b. Hasan ed-Diyârbekrî, **Târihu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfûsi'n-Nefîs**, Dâru Sâdr, Beyrût, c. 2, s. 335; Muhammed Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, (Çev.) Osman Keskinoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Bsk. Ankara, 2020, s. 36.

3 Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyn el-Beyhakî, **Menâkıbu'ş-Şâfiî**, Thk. Seyyid Ahmed Sakar, Mektebetu Daru't-Turas, Kahire 1970. c. 1, s.73; Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 8, s. 21; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 10 s. 274; Diyârbekrî, **Târihu'l-Hamîs**, c. 2, s. 335.

4 Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 8, s. 21; Diyârbekrî, **Târihu'l-Hamîs**, c. 2, s. 335; Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**. s. 36.

5 İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 10 s. 275; Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 40.

6 İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 10 s. 275; Şamil Dağcı, **İmâm Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Bsk. 2020 Ankara, s. 20; Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 40.

olduğu rivâyet edilmektedir) hocası Müslim b. Hâlid Ez-Zencî (v. 179/795), kendisine, fetva verme zamanının geldiğini, söyleyerek fetva vermesini istedi.[7]

İmâm Şâfiî Mekke'deki tahsili sırasında Medine İmâmı olan Mâlik b. Enes'in (v. 179/795) ismini ve ilimdeki namını duydu. Medine'ye gitmeye merak saldı. Gitmeden önce İmâm Mâlik'in *Muvatta* adlı kitabını ödünç alarak ezberledi. Bu arada hocası Müslim b. Halid ve Mekke valisinin İmâm Mâlik ve Medine valisine yazdıkları mektupları yanına alarak Medineye gitti.[8] Medine'ye gittiğinde yirmi yaşında olduğu rivâyet edilir.[9]

İmam Mâlik önce İmâm Şâfiî'yi başka birine teslim etmek istemişti. Şâfiî ise ondan kendisini dinlemesini talep edip ona ezberlediği *Muvatta*'ı okudu. Mâlik ferasetiyle ondaki zekayı görünce kendisi onu okutmayı kabul etmiş ve ona: " Senin kâdî olman gerekir," demişti.[10] Daha önce ezberlediği *Muvatta*'ı tekrar İmâm Mâlik'in yanında ders alan İmâm Şâfiî *Muvatta*'ın râvilerinden biri oldu. Daha sonra İmâm Mâlik'in yanında fıkıh ve fetva derslerini almaya devam etti. Hicri 179 yılında Mâlik'in vefâtına kadar onun yanında kaldı.[11]

Hocasının vefâtından sonra tekrar Mekke'ye dönen İmâm Şâfiî geçimini sağlayacak bir iş aradı. Bu arada bir vesileyle Mekke'de bulunan Yemen valisi onu Yemen'e davet etti. Yemen'de resmi bir görev üstlenen Şâfiî yaklaşık beş yıl kaldı.[12] San'a'da Hz. Osman'ın (v. 656), torununun torunu olan Hamdeh (Cemile) ile evlendi.[13]

---

7 Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 8, s. 22, İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 10 s. 275; Diyârbekrî, **Târihu'l-Hamîs**, c. 2, s. 335; Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 41; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebi Hatim er-Razî, **Âdâbu'ş-Şâfiî ve Menâkıbuh**, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2003, s. 30, Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 8, s. 22,30; Diyârbekrî, **Târihu'l-Hamîs**, c. 2, s. 335.

8 Beyhakî, **Menâkıbu'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 102; Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 41; Dağcı, **İmâm Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri,** s. 30; Diyârbekrî, **Târihu'l-Hamîs**, c. 2, s. 335.

8 Beyhakî, **Menâkıbu'ş-Şâfiî**, s. 22; Bilal Aybakan, **Şâfiî**, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, s. 223.

9 Diyârbekrî, **Târihu'l-Hamîs**, c. 2, s. 335.

10 Beyhakî, **Menâkıbu'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 101; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 10 s. 275.

11 Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 43.

12 Beyhakî, **Menâkıbu'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 107.

13 Aybakan, **Şâfiî**, XXXVIII, s. 223.

Daha sonra Yemen'e atanan bir valinin zulmüne karşı çıkıp onu uyarması valiyi rahatsız etti. Bu durumdan hoşlanmayan vali ona kin güdüp komplolar hazırladı. Abbasilerden Harun Reşit'in (v. 809), tahtta bulunduğu bu dönemde Hz Ali'nin (v. 40/661), soyundan olanlar ve onların taraftarları en büyük tehdit olarak görülüyordu. Bunu iyi bir fırsat olarak gören Yemen valisi İmâm Şâfiî'yi de 'Alevilikle suçlayacak bir şekilde şikâyet etti. Hatta İmâm Şâfiî'nin diliyle yaptığını bir ordunun kılıçlarla yapamayacağını belirterek çok tehlikeli biri olarak tanınması yönünde çaba sarfetti. Nihayet valinin bu çabaları sonuç verdi ve Harun Reşit'in emriyle İmâm Şâfiî Bağdât'a getirildi. İmâm Ebû Hanife'nin (v. 150/767), öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (v. 189/850), aracılığı ve yardımıyla öldürülmekten kurtuldu.[14] Bundan sonra da bir müddet göz hapsinde tutulup zorunlu ikâmete tabi tutuldu. Bu süre zarfında Şeybânî'nin derslerine devam etti. Irak fıkhını yani Rey Ehlinin fıkhını öğrendi ve Şeybânî'nin kitaplarını okuyarak ondan ilim aldı. Bu durumu bizzat İmâm Şâfiî şöyle açıklıyor: "Muhammed b. Hasan'dan bir deve yükü ilim aldım. Aldıklarımın tümü de bizzat ondan duyduklarımdır."[15] Şâfiî (r.h.) Irak'ta iken birçok âlimden de ders aldı. Bağdât'taki zorunlu ikâmeti bittikten sonra Mekke'ye geri döndü.[16]

1.3. İLMİ KİŞİLİĞİ

Gençliğinin ilk yıllarında Mekke'den çıkan İmâm Şâfiî daha donanımlı ve ilmini ilerletmiş bir şekilde Mekke'ye dönmüştü. Çünkü Yemende kaldığı süre içinde kendini geliştirmiş ve Bağdât'ta birçok âlimle görüş alışverişinde bulunmuştu. İmâm Şâfiî bu gelişinde Mescid-i Haram'da ders vermeye başladı. Artık birçok öğrencisi olmakla beraber birçok âlimle fikir alişverişinde de bulunuyordu. Özellikle hacc zamanında Mekke'ye gelen büyük âlimler onunla görüşür ve fikirlerini alırlardı. Bu âlimler onda nev'i şahsına münhasır bir âlim tipi görürlerdi. İmâm Ahmed b. Hanbel

14 İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 10 s. 275; Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 44-45.
15 Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 8, s. 22; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 10 s. 275; Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 47-48.
16 Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 48.

(v. 241/855), de bu esnada onunla görüşmüştü.[17] Râvilerin aktardığına göre İmâm Şâfiî bu dönüşünde Mekke'de dokuz yıl kaldı.[18]

Yukarıda aktardıklarımızdan da anlaşılacağı gibi Şâfiî (r.h.) Medine'de kaldığı yıllarda İmâm Mâlik'ten Medine Ehlinin fıkhını, Bağdât'ta kaldığı yıllarda da Rey ehlinin fıkhını öğrenmişti. İlmi, tecrübesi ve zekâsıyla bu iki ekolün fıkhını mezcedip yeni bir fıkıh ortaya koydu.

Medine'de Hadis Ehlinin fıkhını öğrendi; ama bu ekol üzerinde devam etmedi. Bağdât'ta Rey Ehlinin fıkhını öğrendi; ama bu ekole de intisap etmedi. Her iki ekolün görüşlerini bir bütün olarak delilsiz reddetmedi. İki ekolün birbirine muhalefetlerinin araştırılması ve tercih edilecek görüşün delillendirilmesi gerektiğine inandı ve o yönde çalıştı. Bundan dolayı bu gelişinde Mekke'de uzun süre kaldı. Burada yapacaklarını yapacaklarını tasarladı ve belli başlı kaideleri ortaya koymak için bir takım hazırlıklar yaptı. Önce vaktinin çoğunu Kur'ân-ı Kerim üzerinde çalışmaya ayırıp delâlet yollarını araştırdı. Sonra Kur'ân'ın hükümlerini ve nâsıh ile mensûhunu tanıdı. Sonra Sünnet'in İslâm şeriatındaki yerini ve delil olarak değeri üzerinde durdu. Daha sonra sahih Sünnetle sahih olmayanı birbirinden ayırmayı, Sünneti delil olarak getirmeyi, Kur'ân'a nazaran derecesini tesbit ve beyan etti. Sonra Kur'ân ve Sünnet'te hükmü bulunmayan meselelere nasıl hüküm verileceği, bunun için gerekli olan ictihâd kaidelerinin nasıl olacağı üzerinde durdu. İctihad yoluyla hüküm verecek olan kişinin hangi vasıflara sahip olması gerektirğini tespit etti. Yani hüküm çıkarmak için gerekli usûl ve kaideleri vaz'etti.[19]

İmâm Şâfiî 195/811 yılında ikinci kez Bağdât'a gittii.[20] Bu gidişinde artık İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî vefât etmişti. Onun yerine diğer bir Hanefî âlimi olan Muhammed b. Hasan b. Ziyad'ın (v. 204/820) evine misafir oldu.[21]

17 İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 10 s. 275; Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 48.
18 Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 49.
19 Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 49.
20Beyhakî, **Menâkıbu'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 220; Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 49.
21 Dağcı, **İmâm Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri**, s. 38-39.

Daha önce Mekke'de alt yapısını oluşturduğu ve üzerinde uzun uzadıya çalıştığı fıkıh usûlü ile ilgili kitabını bu dönemde yazdı. *Kitâbu'r-Risâle* adını verdiği bu eseri, günümüze ulaştığı bilinen en eski fıkıh usûlü kitabı olma özelliğini taşımaktadır. Beyhaki'nin aktardığına göre, *Kitabu'r-Risâle,* dönemin meşhur âlimlerinden Abdurrahman b. Mehdi'nin (v. 198/813-814) İmâm Şâfiî'ye gönderdiği bir mektupla istemesi sonucu yazılmıştır.[22] Bu eserini Mısır'a gittikten sonra tekrar gözden geçirip yeniden yazmıştır.[23]

Bağdât'ta kaldığı bu yıllarda el-Hücce adlı fürü'a dair eserini de yazan[24] İmâm Şâfiî iki yıl kaldıktan sonra tekrar Mekke'ye dönmüştür.[25]

Mekke'ye döndükten kısa bir süre sonra 198/814 yılında üçüncü kez Bağdât'a dönen İmâm Şâfiî sadece birkaç ay kaldı.[26] Harun Reşit'in oğlu Abdullah Me'mûn'un (v. 218/833), yönetimde olduğu bu dönemde, yaşanan siyasi çalkantılardan dolayı İmâm Şâfiî burada fazla kalmayıp 199/815 yılında Mısır'a gitti.[27]

Mısır'da dayıları olan Ezdîler'de bir müddet misafir olarak kaldı. İmâm Mâlik'in öğrencilerinden olan Abdullah b. Abdülhakem'den (v. 214/829), büyük destek gördü.[28] İmâm Leys'in (v. 175/791), İmâm Evzâ'î'nin (v. 157/774), İmâm Ebû Hanife'nin ve İmâm Mâlik'in fıkhıyla karşılaştı. O da Amr b. As Camii'nde ders halkasını kurdu. Artık fakîhler ona uğrayıp onu dinliyor ve ders alıyorlardı. Daha

22 Beyhakî, **Menâkıbu'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 232; Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 8, s. 22; Ebû Zekeriyyâ Muhyuddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât**, Thk. Şirketu'l-'Ulemâ, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, t.y. c. 1, s. 47.

23 Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler**, s. 20.

24 Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât**, c. 1, s. 48.

25 Beyhakî, **Menâkıbu'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 220.

26 Beyhakî, **Menâkıbu'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 220 Abdulmelik b. Abdillah b. Yusuf, el-Cüveynî, **Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb**, Thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, Dârü'l-Minhâc, 1. Bsk. Cidde 2007, s. 108.

27 Beyhakî, **Menâkıbu'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 237; Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât**, c. 1, s. 48.

28Aybakan, "**Şâfiî**". XXXVIII, s. 224.

önce başka mezheplerden olan birçok âlim İmâm Şâfiî'nin önde gelen öğrencilerinden oldular.[29]

Mısır'da çok verimli ve görüşlerini değerlendirip son şeklini verdiği beş yıl geçiren İmâm Şâfiî 204/820 yılında, Recep ayının son gününde, 54 yaşında vefât etti.[30] Karâfe denen yerde Beni Abdülhakem mezarlığına defnedilen İmâm Şâfiî'nin mezarının üzerine sonradan bir türbe yapılmıştır.[31]

1.2.1. Fıkhının Oluşma Evreleri

İmâm Şâfiî'nin hayatına dair yukarıda anlattıklarımızdan da anlaşılacağı gibi ilmi serüverinin iki dönemden oluştuğu görülmektedir. Birincisi Mekke, Medine, Yemen ve Bağdât; diğeri ise vefâtına kadar Mısır'da geçirdiği dönemdir.

Mekke yıllarına bakıldığında İmâm Şâfiî'nin ilk öğrencilik yıllarını görülür. Müslim b. Hâlid Ez-Zencî'nin yanında aldığı derslerle, yaşı küçük olmasına rağmen fetva verecek seviyeye geldi. Medine'de kaldığı yıllarda İmâm Mâlik'ten çokça ilim öğrendi ve fıkıh ile hadis alanında kendini geliştirdi. İmâm Mâlik vefât edinceye kadar da onun yanındaki öğrenciliği devam etti. Bu süre zarfında Mâlik'e karşı görüş belirtmedi ve genellikle Hadis Ehli'nin görüşlerini benimsedi. Daha sonra Yemen'e gidip bazı resmi görevlerde bulundu. Orada farklı insanlar ve adetlerle karşılaştı. İlmi birikimi, tecrübesi ve zekâsıyla, karşılaştığı meselelere çözüm getirdi. Döneminin önde gelen âlimlerinden olması ve takvasından dolayı, gördüğü haksızlıklara karşı durdu, mazlumların yanında zalimlere karşı hakkı söylemekten geri durmadı. Böyle davranması zulüm yapan yöneticileri rahatsız ettiği için kurdukları bir komployla onu yargılamak için Bağdât'a götürdüler. Ancak Bağdât'a gidişi İmâm Şâfiî için yeni bir aşamanın başlangıcı oldu. Orada Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi âlimlerle görüşüp Irak fıkhını öğrendi. Medine fıkhıyla Irak fıkhının ihtilaflarının dayanakları

29 Cüveynî, **Nihâyetü'l-Matlab**, s. 109.
30 Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 8, s. 21; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 10, s. 275; Diyârbekrî, **Târihu'l-Hamîs**, c. 2, s. 335.
31 Diyârbekrî, **Târihu'l-Hamîs**, c. 2, s. 335; Aybakan, "**Şâfiî**". XXXVIII, s. 224.

üzerinde kafa yorup usûl kaideleri oluşturdu. Bu kaidelere göre de kavl-i kadîm veya Mezheb-i Kadîm denen mezhebini oluşturdu.[32]

İkinci dönem olarak adlandırdığımız Mısır yılları ise vefâtına kadar olan beş yıllık bir dönemi kapsamaktadır. Daha önce Bağdât'ta oluşturduğu ve İmâm Mâlik'in etkisinin çoğunlukta olduğu görüşlerinin aksine kendine has yeni görüşler ortaya çıkardı. Önceki görüşlerini yeniden gözden geçirerek bir kısmını değiştirip kavl-i cedîd veya Mezheb-i Cedîd denen mezhebini oluşturdu.[33]

Böylece uzun süren öğrencilik yıllarında tahsil ettiği ilmini Bağdât yıllarında yoğurduktan sonra kavli Kadîm olarak ifade edilen bu görüşlerini Mısır'da tashih ve ikmal etme imkânı buldu. Böylece literatüre kavli cedîd olarak geçecek olan yeni düşünce sistemini ve usûlünü ortaya koydu.

1.2.2. Hocaları, Öğrencileri ve Eserleri

1.2.2.1. Hocaları

Muhammed Ebû Zehre'nin Fahrü'r-Razi'den (v. 606/1210) aktardığına göre İmâm Şâfiî'nin ondokuz hocası vardır. Bundan da anlaşıldığına göre Şâfiî, her gittiği memlekette âlimlerin ilminden faydalanmıştır. Kaldığı yerlere göre hocaları şöyle sıralanabilir:

Mekke'deki hocaları: Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814), Müslim b. Hâlid ez-Zencî, Saîd b. Sâlim el-Kaddah (v. ?), Dâvûd b. Abdurrahman el-Attâr (v. 174/790) ve Abdullah b. Abdulâziz b. Ebî Zevâd (v. ?).

Medine'deki hocaları: Mâlik b. Enes, İbrahim b. Sa'd'ül-Ensârî (v. 183/799), Abdüaziz b. Muhammed ed-Dârverdî (v. 187/803), Muhammed b. Sâîd b. Ebî Füdeyl (v. ?), Abdullah b. Nâfî Sâiğ (v. 206/822).

[32] Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 49.
[33] Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 49.

Yemen'deki hocaları: Mutarrif b. Mâzin (v. 191/807), Hişâm b. Yusuf el-Kâdî (v. 197/812), Evzâî'nin (v. 157/774) öğrencilerinden Ömer b. Ebî Seleme (v. ?) ve Leys b. Sa'd'ın (v. 175/791) öğrencisi Yahya b. Hasani (v. ?).

Irak'taki hocaları ise: Vekf b. Cerrâh (v. 197/812), Ebû Usâme Hammâd b. Üsâme (v. ?), İsmail b. Uleyye (v. 193/809), Abdülvahhab b. Abdülmecid es-Sakafî (v. 194/810),. Bunların dışında, kitaplarını dinleme ve hadis rivâyet etme yoluyla Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den de ders almıştır.[34]

1.2.2.2. Öğrencileri

İmâm Şâfiî'nin öğrecilerini tam olarak saymak neredeyse imkânsız görünmektedir; Ama meşhur olan ve onun görüşlerini nakladenler on tane olarak sayılabilir. *Nihâyetü'l-Matlab*'ın Mukaddimesinde İmâm Şâfiî'nin meşhur öğrencilerini Mezheb-i Kadîmi ve Mezheb-i Cedîdi rivâyet edenler diye ikiye ayırmaktadır.

Mezheb-i Kadîmi nakleden öğrencileri şöyle sıralanabilir: Hassan b. Muhammed b. Sabbâh ez-Za'ferânî (v. 260), Ahmed b. Hanbel (v. 241), Ebû Sevr İbrahim b. Halid (v. 240) ve Ebû Ali Hüseyn b. Ali b. Yezid el-Kerâbisî (v. 245).[35]

Mezheb-i Cedîdi nakleden öğrencileri ise şunlardır: Ebû Ya'kub Yusuf b. Yahyâ el-Buveytî (v. 232), Hermele b. Yahya b. Abdullah b. Hermele et-Tecîbî (v. 243), Ebû Muhammed Rebi' b. Süleyman b. Dâvûd el-Ezdî el-Cizî (v. 256), Ebû İsmail İbrahim b. Yahya el-Müzenî (v. 264), Yûnus b. Abdula'lâ b. Musa es-Sadefî (v. 264), Ebû Muhammed Rebi' b. Süleyman b. Abdülcebbar el-Muradî (v. 270).[36]

34 Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 65.
35 Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât**, c. 1, s. 48.
36 Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât**, c. 1, s. 48; Cüveynî, **Nihâyetü'l-Matlab**, s. 115-117.

1.2.2.3. Eserleri

Muhammed Semiî Seyyid Abdurrahman er-Rüstakî, İmâm Şâfiî'nin eserlerini fıkıh, usûl, ihtilaflar ve Şâfiî'ye nisbet edilen diğer kitaplar şeklinde dört başlık altında ele almaktadır.

Mezheb-i Kadîm ve Mezheb-i Cedîd Fıkhıyla ilgili kitapları şunlardır: *Kitabü'l-Hücce* (İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmini ele alır), *el-Mebsût, el-Ümm* (İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdini ele alır), *es-Sünen*.

Âlimlerin İhtilafları ve Cevaplarıyla İlgili Kitapları şunlardır*: İhtilâfu Ali (r.a.) ve Abdullah b. Mes'ud (r.a.), İhtilâfu Ebî Hanife ve İbn Ebî Leylâ, İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî, er-Red 'ala Muhammed b. Hasan, Siyeru Evzâ'î.*

Usûlu'l-Fıkkh İle İlgili kitapları şunlardır: *er-Risâle, İbtâlü'l-İstihsân, Cimâ'u'l-'İlm, Beyânü'l-Fard, Sifatü'l-Emri ven-Nehy, İhtilâfü'l-Hadis.*

Şâfiî'ye Nisbet Edilen Diğer Kitaplar ise şöyledir: *Müsnedü'l-İmami'ş-Şâfiî* (Tercih edilen görüşe göre bu kitap Ebû'l-Abbas el-Asam'ın (v. 346/957), İmâm Şâfiî'nin rivâyetlerinden derlediği bir kitaptır), *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Bu kitabın aslı kaybolmuş olup sonradan İmâm Beyhakî tarafından tekrar İmâm Şâfiî'nin eserlerinden derlenmiştir.)[37]

37 Muhammed Semiî Abdurrahman er-Rüstâkî**, el-Kadîm ve-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, Daru İbni Hazm, Beyrut 2013 s. 55-67.

1.2.3. Usûlü

Malum olduğu üzere delillerden hüküm çıkarma metodu olan usûl ilmi İmâm Şâfiî'den önceki müctehidler tarafından bilinse de onlaradan bu konuda bize ulaşmış herhangi bir eser bulunmamaktadır. Usûl alanında günümüze ulaşmış en eski kaynak İmâm Şâfiî'nin "*er-Risâle*" adlı eseridir. Dolayısıyla konu hakkındaki birtakım cılız muhalefetlerle birlikte İmâm Şâfiî'yi usûl ilminin kurucusu olarak görmek isabetli bir yaklaşımdır.[38]

İmâm Şâfiî'nin usûlünü büyük oranda anlamak için *er-Risâle* adlı eserine müracaat etmek gerekmektedir. Bu eser biri Bağdât diğeri de Mısır'da olmak üzere iki defa yazılmıştır. Fürû' ile ilgili İmâm Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşleri olduğu gibi usûl ilmiyle ilgili de eski usûlü ve yeni usûlü vardır denilebilir. Çünkü İmâm Şâfiî Mısır'a gittikten sonra Bağdât'ta yazdığı usûl kitabını tekrar gözden geçirip yeniden tedvin etmiştir.[39]

İmâm Şâfiî'nin, *er-Risâle*'de hüküm çıkarırken dayandığı delilleri derecelendiği görülmektedir. Delilleri; Kur'ân-ı Kerim, sünnet, icmâ ve kıyâs şeklinde ele almıştır. Bir hüküm arandığında önce Kitab'a başvurulur, bulunmazsa sünnete, sonra icmâa ve onda da bulunmazsa kıyâsa müracaat edilir. Şunuda ifade etmek gerekir ki İmâm Şâfiî istihsânı caiz görmez. Ona göre istihsân zevke göre fetva vermek ve keyfiliktir. Nasslara, icmâ'a ve kıyâsa dayanmak öncelikli olduğundan dolayı bunları bilen biri istihsâna göre fetva veremez.[40] Şayet kıyâsın bir tarafa bırakılması caiz olsa âlim olmayan aklı başında herkesin, hakkında rivâyet bulunmayan konularda kendi keyfine göre istihsân ile fetva vermesi caiz olurdu, diyor İmâm Şâfiî.[41] İmâm Şâfiî'nin takip ettiği bu sıraya binaen başvurduğu kaynakları kısaca ele almaya çalışacağız.

Kur'ân ve Sünnet

[38] Gerekçelerine dair geniş bilgi için bkz. Murtaza Bedir, **er-Risale**, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXV, 117-118.
[39] Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler**, s. 20.
40 Şâfiî, **er-Risâle,** s.274.
41 Şâfiî, **er-Risâle,** s. 273.

İmâm Şâfiî *er-Risâle*'de, Müslümanların karşılaşacağı herhangi bir hadisenin mutlaka Kur'ân'da delilinin olduğunu belirtmiştir.[42] Bundan dolayı deliller hiyarerşisinde Kur'ân'ı ilk sıraya yerleştirmiştir.

Bununla birlikte Kur'ân ve mütevâtir sünnetin delil değeri aynıdır. Çünkü ikisi de vahiydir. Resûlullah (s.a.v.) kendi hevâsından bir şey konuşmayacağı için[43] sünnetteki hükümler de vahiy kaynaklıdır. Ancak Sünnet Kur'ân ile çelişirse Kur'ân'ın hükmü alınıp Sünnet'inki terkedilir. Şayet Kur'ân'ın nassı muhkem ise ve açıklamaya ihtiyacı yoksa delil sadece ondan alınır.[44]

Sünnet'in Kur'ân gibi birincil delil olarak itibara alınmasının nedeni, Allah tarafından emredilmesidir. Yani Hz. Peygamber'e uymanın farz kılınması ve Peygambere itaatin Allah'a itaat sayılmasından dolayıdır. Zira yüce Allah Nisâ Sûresinin 80. ayetinde şöyle buyurmuştur: "Peygamber'e itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse bilsin ki, Biz seni onlara bekçi göndermedik."[45]

Burada delil açısından Kur'ân'la eşdeğer tutulan Sünnet sabit olan Sünnettir. Zira İmâm Şâfiî delilleri sıralarken: "Birinci mertebede olanlar Kitap ve sabit olan Sünnettir" diyor.[46] Sabit Sünnetten kastedilen de senedi Resûlullah'a ulaşan ve sahih olan Sünnettir.[47]

Senedi kesintisiz ve kesin bir şekide Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşan hadisler Mütevâtir haberlerdir. Âhad haberlere gelince; İmâm Şâfiî onu delil olarak kabul etmek için birkaç şart öne sürmektedir. Bunları: Âhad haberi rivâyet eden kişinin dininde güvenilir olması, rivâyeti konusunda doğrulukla tanınması, rivâyetini anlayacak derecede akîl olması, hadisi mana olarak rivâyet ediyorsa manayı değiştiren hususları iyi bilmesi, aksi takdirde hadisin lafzını harfi harfine rivâyet

42 Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, **er-Risâle**, Çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, 5. Bsk. Ankara 2012: s. 9.
43 Necm, 53/3-4.
44 Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 224.
45 Konuyla ilgil ayrıca Nisâ: 4/59, 65, 69, Enfâl: 8/10, Ahzâb: 33/36, Nûr: 24/48-52, 63, Fetih: 48/10 vb. ayetlere bakılabilir.
46 Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 223.
47 İbn Ebi Hâtim, **Âdâbu'ş-Şâfiî ve Menâkıbuh**, s. 177.

etmesi, ezberden naklediyorsa ezberinin iyi olması, bir kitaptan naklediyorsa kitaba sahip olması, başka râvilerin rivâyet ettikleri aynı konudaki hadise muhalif bir rivâyet olmaması gibi şartlar olarak sayabiliriz.[48]

Bununla beraber Âhad Haber derecesinde olmasa da İmâm Şâfiî belli bazı şartlarla Mursel hadisleri de kabul eder. Özellikle tabiinden Sa'id b. Müseyyeb'in (v. 94/713) Mursel'ine ayrı bir değer verir.[49]

Delil olma açısından Sünnet her ne kadar Kur'ân'a eşdeğer olsa da vahiy derecesinde ve Allah'ın muradını açıklama açısından Kur'ân'a tabidir. Çünkü Sünnete uymanın farziyetini belirten yine Kur'ân-ı Kerim'dir. Dolayısıyla Sünnetin Kur'ân'a muhalif olması hiçbir zaman sözkonusu olamaz. Bu durumda Sünntin Kur'ân'a göre pozisyonunun ne olduğuna bakmak gerekmektedir. İmâm Şâfiî'ye göre Kur'ân'a nisbetle Sünnet üç kısımda değerlendirilebilir. Bunlar:

1- Sünnet, Allah'ın Kitabında bulunan bir hükmün aynısını getirir, bir nevi Kur'ân'ı te'kid eder.

2- Sünnet Kur'ân'da bulunan mücmeli beyan edip ayrıntılandırır.

3- Sünnet Kur'ân'da olmayan bir hüküm getirir. Bu da Allah'ın, Hz. Peygamber'e uymayı farz kılmasıyla olur.[50]

Yazdığı yüksek lisans tezinde Şâfiî'nin ictihâd metodunu ele alan Abdurrahman Candan, İmâm Şâfiî'nin dar çerçevede bir istinbat yöntemi benimsediğini ileri sürerek şöyle demektedir: "İmâm Şâfiî'nin genel fıkıh teorisi incelendiği takdirde dar çerçevede bir istinbat yöntemi benimsediği görülebilir. İstinbat yönteminin temelini; Arap dil kuralları ve Sünnetin esas alındığı mücmel, hafi ve müşkül kalan Kur'an hükümlerinin açıklanması oluşturmaktadır. bu yöntemin ortaya çıkışı, usûlü'l-fıkıh metni oluşturması, Sünnet ve Arap dli esasında bir fıkıh

48 Şâfiî, **er-Risâle**: s. 205.
49 İbn Ebi Hâtim, **Âdâbu'ş-Şâfiî ve Menâkıbuh**, s. 188.
50 Şâfiî, **er-Risâle**: s. 125-126; Beyhakî, **Menâkıbu'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 378; Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 269-270.

anlayışı oluşturmasının temelinde de sınırları ve yorum alanını bu çerçeveye hasretme çabasının olduğu söylenebilir."[51]

Kur'ân ve Sünnet'in delil olmasıyla ilgili İmâm Şâfiî'nin görüşlerinden sonra Kur'ân ve Sünnet'in neshiyle ilgili görüşlerine de bakmak gerekir. İmâm Şâfiî'nin nesh anlayışı cumhurun nesh anlayışından farklıdır.

Şâfiî'den sonra gelen usûl âlimleri de Kur'ân'nın Sünneti neshedebileceği görüşünü benimserken[52] İmâm Şâfiî'ye göre Kur'ân sadece Kur'ân'la Sünnet de sadece Sünnetle nesholur. Yani ne Kur'ân Sünnet'i nesheder ne de Sünnet Kur'ân'ı nesheder.[53]

Kur'ân'ın Sünnet'i nesetmesine gelince; İmâm Şâfiî'ye göre mutlaka bunu belirten bir sünnet olmalıdır. Bu durumda da Hz. Peygamber'in ilk Sünnet'i sonraki Sünnet'iyle neshedilmiş olmaktedır.[54]

İcmâ

İmâm Şâfiî icmâ'ı, bir asırda yaşayan âlimlerin bir konuda ittifak etmeleri, şeklinde tanımlayıp[55] deliller hiyarerşisinde ona üçüncü sırayı verir. Buna göre Kur'ân ve Sünnet'te hükmü bulunmayan bir meselede icmâ'a başvurulur.

İcmâ'ın hüccet olduğuna dair Nisâ sûresinin 115. ayetini[56] delil olarak getiren İmâm Şâfiî ayrıca Sünnet'ten şu delili getirmektedir: Süleyman b. Yesâr (v. 107/725) babasından şöyle rivâyet etmektedir, Ömer b. Hattâb (v. 23/644) birgün Câbiyye denen yerde halka hitab ederken şöyle dedi: "Peygamber (s.a.v.) benim şu anda yaptığım gibi ayağa kalktı ve: 'Sahabîlerime, sonra onların ardından gelenlere, sonra

---

[51] Abdurrahman Candan, **İmâm Şâfiî'nin Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd'i**, Çıra Akademi, İstanbul 2018, s. 37.

52 Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 296-297.

53 Şâfiî, **er-Risâle**: s. 65-66, 126; Beyhakî, **Menâkıbu'ş-Şâfiî**, c. 1, s. 378; Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 289, Dağcı, **İmâm Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri**, s. 76.

54 Şâfiî, **er-Risâle**: s. 68, 131.

55 Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 296.

[56] "Kendisine doğru yol apaçık belli olduktan sonra kim Peygambere karşı çıkar ve mü'minlerin yolundan başka bir yolu tutarsa o kimseyi gittiği yolda bırakırız ve kendisini cehenneme atarız. O (cehennem) ne kötü bir yerdir." (Nisâ: 4/15)

da onların ardından gelen kimselere saygı gösterin. Sanra yalan ortaya çıkar; hatta kişi kendisinden yemin istenmediği halde yemin eder, kendisinden şâhidlik istenmediği halde şâhidlik eder. Dikkat edin! Cennete yerleşmek her kimi sevindiriyorsa cemaatten ayrılmasın. Muhakkak ki şeytan tek kalan kişiyle beraberdir; ama iki kişiden uzaktır…'[57] buyurdu."

Müslümanların cemaatinin benimsediği görüşü benimseyen kimsenin Müslümanlardan ayrılmamış olacağını ve Müslümanların cemaatinin benimsediği görüşe karşı çıkanın da onlardan ayrılaacağını söyleyen İmâm Şâfiî bu birlikteliğin fiziksel değil fikirsel birliktelik olduğunu vurgulamaktadır.[58]

İmâm Şâfiî, Mâlikîlerin kabul ettiği Medine ehlinin icmâ'ını kabul etmediği gibi[59] sükûtî icmâ'ı da kabul etmez.[60]

Kıyâs

Aralarındaki 'illet birliğinden dolayı, hükmü hakkında nass bulunmayan bir meseleyi hükmü hakkında nass bulunan bir meseleye ilhak etmek[61] şeklinde tanımlanan kıyâs hakkında kaide ve kuralları sistematik olarak ortaya koyan ilk kişi İmâm Şâfiî'dir.[62]

Kıyâs ve ictihâdı aynı anlama gelen iki terim olarak kabul eden İmâm Şâfiî, Müslümanların karşılaştığı her meselenin bir hükmünün olduğunu, bu hükmün ya bizzat nasslar tarafından belirtildiğini ya da nasslarda ona işaret bulunduğunu belirtmektedir. Bu işaretin bulunması için ictihâd yapılması gerektiğini ve bu ictihâdın da kıyâs olduğunu söylemektedir.[63]

---

[57] Şâfiî, **Müsned**, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye Beyrût 1979, s. 244
58 Şâfiî, **er-Risâle**: s. 256.
59 Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s.300-301; Dağcı, **İmâm Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri**, s. 88.
60 Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 305, Dağcı; **İmâm Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri**, s. 89.
61 Abdulkerîm Zeydân, **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh**, Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2006, s. 153.
62 Ebû Zehre, **İmâm Şâfiî**, s. 308.
63 Şâfiî, **er-Risâle**: s. 257.

Herkesin kıyâs yapma kapasitesinde ve kabiliyetinde olmadığı bir gerçektir. Bundan dolayı İmâm Şâfiî de kıyâs yapacak kişinin bazı şartları taşıması gerektiğini belirtmektedir. *er-Risâle*'de bu şartları şöyle sıralamaktadır:

Kur'ân'da yer alan hükümleri, Kur'ân'ın farzını, mendubunu, nâsihini, mensûhunu, âmmını, hâssını ve irşad yöntemini bilmek; Sünneti, icmâ'ı, ihtilâfı, selefin görüşlerini ve Arap dilini bilmek; akl-ı selim ve sağlam bir muhâkeme gücüne sahip olmak.[64]

İmâm Şâfiî'nin kıyâsa müracaâtı ancak zaruret halindedir. Abdest almak için su bulunmadığında toprakla teyemmüm alındığı gibi Kur'ân Sünnet ve icmâ'da bir hüküm bulunamadığında kıyâsa başvurulur.[65]

İstidlâl

İmâm Şâfiî'nin hüküm istinbâtında dayandığı delillerden biri de sahâbe kavlidir. Yukarıda icmâ kunusunu işlediğimizde şöyle bir sonuca vardık; şayet sahâbiler bir konuda ittifak etmişlerse bu ittifakları Kur'ân ve Sünnet'ten hemen sonra başvurulacak bir delil olur. Bu durumda burada sözkonusu edeceğimiz sahâbe kavli hakkında ittifak bulunmayan kaviller olacaktır.

Sahâbe kavillerinden bazıları haklarında ihtilafın olduğu bilinen, bazıları da hakkında ihtilafın rivâyet edilmediği kavillerdir. İmâm Şâfiî, hakkında ihtilaf olduğu bilinen sahâbe kavli hakkında: "Hakkında ihtilaf olduğu bilinen sahâbe kavillerinden Kitâb ve Sünnet'e veya icmâ'a en uygun olanını veyahut kıyâs açısından daha doğru olanını kabul ederiz," demektedir.[66]

Hakkında ihtilafın olup olmadığı bilinmeyen sahâbe kavli hakkında ise şöyle demektedir İmâm Şâfiî: "Aradığım hüküm Kitâp, Sünnet, icmâ ve kıyâsta yoksa bir sahâbinin görüşüne uyarım. Hakkında ihtilaf olmayan sahâbi görüşü de pek azdır."[67]

64 Şâfiî, **er-Risâle**: s. 275.
65 Şâfiî, **er-Risâle**: s. 323.
66 Şâfiî, **er-Risâle**, s. 321.
67 Şâfiî, **er-Risâle**, s. 321.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İCTİHÂDIN DEĞİŞMESİ VE KAVL-İ KADÎMİN RÂCİH MESELELERİ

2.1. MÜCTEHİDLERİN GÖRÜŞLERİNİN DEĞİŞMESİ

Müctehidlerin, bir meselede ictihâdla verdikleri bir hükmü yeni bir delil/ictihâd ile değiştirmeleri mümkündür. İçtihadı değişen müçtehidin eski ictihâdıyla verdiği hükümden dönüp yeni ictihâdına göre verdiği hükümle amel etmesi vaciptir.[68] Bu durum sadece çalışmamızda sözkonusu ettiğimiz İmâm Şâfiî ile alakalı olmayıp diğer imâmlar için de geçerlidir. Bunu birkaç örnekle açıklamak mümkündür. İmâm Ebû Hanife hacca gitmeden önce sadakanın nafile olan hacdan daha efdal olduğu yönünde fetva vermiştir. Hacca gidip oradaki meşakate bizzat şahid olduktan sonra eski fetvasından rucu‘ edip nafile haccın daha efdal olduğunu söylemiştir.[69]

İmâm Mâlik’e ait bu konuda çokça örnek bulunmaktadır. Bunlardan biri de şu fetvasıdır: “Şöyle yaparsam çocuğumu boğazlayacağım” deyip sonradan yeminini bozan kişi hakkında, yemin kefâreti vermesi gerekir, şeklinde fetva vermiştir. Sonra bu fetvasından vazgeçerek böyle birine ne kefâretin ne de başka bir şeyin gerektiğini, ancak o sözü söyleyen kişi söylediği sözle çocuğunu Allah’a kurban edeceğini kastetmişse bir kurban kesmesi gerektiğini söylemiştir.[70] İmâm Ahmed b. Hanbel’in de önceki fetvalarından rücu‘ ettiği çokça vaki olmuştur. Örneğin; sarhoş birinin talakının gerçekleşeceğine dair fetva vermişti. Daha sonra konu üzerinde ayrıntılı

68 Vizâretü’l-Evkâfi ve Şuûni’l-İslâmiyye, **el-Mevsû‘atu’l-Fıkhîyyetü’l-Kuveytiyye,** 2. Bsk. Dâru’s-Selâm, Kuveyt 1983-2006, c.22, s.133.

69 İbn Abidîn Muhammed Emin b.Ömer b. Abdülaziz ed-Dımeşkî, **Reddü’l-Muhtâr Durrü’l-Muhtâr**, 2. Bsk. Dâru’l-Fikîr, Beyrut 1992, c. 5, s. 376.

70 İbn Abidîn, **Reddü’l-Muhtâr Durrü’l-Muhtâr**, c. 2, s. 93-94.

olarak tefekkür edip bu görüşünden vazgeçmiş ve "Şarhoşun talakı gerçekleşmez" demiştir.[71]

Her birinin önceki fetvalarından rucü ettikleri pekçok mesele bulunmaktadır. Vazgeçtikleri fetvalar aslında kendilerine ait olsa da bunlardan rücu ettikleri için bu fetvalar değil sonraki yeni fetvalar onlara nispet edilir.

2.2. İMÂM ŞÂFİÎ'YE AİT İKİ GÖRÜŞÜN OLUŞMASI

Yukarıda aktardıklarımızdan da anlaşıldığı gibi İmâm Şâfiî, ilmi yolculuğunda birçok yer gezdi ve birçok âlimden ders aldı. Mâlikî fıkhını, Re'y ashâbının fıkhını ve Yemen ehlinin fıkhını öğendi. Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey fıkıhlarına vakıf olması ona daha geniş bir bakış açısı kazandırdı. İlerleyen dönemlerde bu iki fıkıh ekolünün görüşlerini mezcetti. Karşılaştığı meseleleri birikimi ve ilmi tecrübesi çerçevesinde çözdü.

Irak'a dönüp kendine has görüşlerini ortaya koyarken büyük oranda İmâm Mâlik'in etkisindeydi. "Önce usûl kaidelerini tedvin etti. Bu kaideleri *er-Risâle* adlı kitabında topladı. Sonra bu kaidelere göre füru' fıkhını oluşturdu."[72] Füru'a dair oluşturduğu bu görüşlerini *el-Hûcce* adlı kitapta topladı. Böylece kavl-i kadîm oluşmuş oldu. İmâm Şâfiî'nin bu yeni; ama sonradan ortaya koyacağı görüşlere göre eski olan mezhebinin oluşumunda İmâm Mâlik'in etkisi çok olmuştur. Çünkü İmâm Mâlik'in vefât ettiği 179/795 yılına kadar onun yanında geçirdiği yıllarda aldığı dersler[73] fıkhî düşüncesinin oluşmasında büyük katkı sağlamıştır. Hatta Safedî (v.

71 Muhammed b. Salih b. Muhammed el-'Useymîn, **eş-Şerhu'l-Mumti' 'alâ Zâdi'l-Müstakni'** Dâru İbn-i'l-Cevzî, Suudî Arabistan 1991-1997, c. 13, s. 52. Şunu da ifade etmek gerekir ki İmâm Ahmed bu görüşünden dönmüş olsa da Hanbelî'lerden birçok müctehid sarhoşun talakının gerçekleşeceğine dair fetva vermeye devam etmişlerdir. Bkz. Vizâretü'l-Evkâfi ve Şuûni'l-İslâmiyye, **el-Mevsû'atu'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye,** c. 22, s. 134.

72 Ahmed Nahrâvî Abdüsselam el-Endülüsî, **el-İmâmu'ş-Şâfiî, fî Mezhebeyhi el-Kadîm vel-Cedîd,** el-Münire, Kahire 1998, s. 213-214.

73 Ebu Zehra, **İmâm Şâfiî**, s.18-20.

764/1363), İmâm Şâfiî'nin kadîm mezhebinin tümünün Mâlik'in mezhebi olduğunu[74] iddia eder.

H. 199 yılında Mısır'a giden İmâm Şâfiî yeni bazı âlimler, gelenekler ve meselelerle karşılaştı. Daha önce alt yapısını oluşturduğu düşünülen yeni görüşlerini ortaya koymak için kadîm görüşlerini tekrar gözden geçirdi. Usûl kaidelerini de yenileyerek *er-Risâle*'yi yeniden yazdı.[75] Bu usûl çerçevesinde yeni ictihâdlarda bulundu. Irak'ta ortaya koyduğu kadîm görüşlerinin birçoğunu değiştirdi. Yeni ortaya koyduğu mezhebine kavl-i cedîd denildi. Bu görüşlerini *el-Umm* vb. kitaplarda topladı.

Kendisine ait bu iki görüşün oluşmasında ders aldığı hocalar, tanıştığı âlimler, ilim için gittiği merkezler, karşılaştığı örf ve adetler ve önüne çıkan meselelerin elbette katkısı olmuştur.[76] Ancak ondan iki görüşün sadır olmasının asıl nedeni; gördüğü deliller ışığında meseleleri çözme yoluna giderken ictihâdının değişmesidir.

2.3. İKİ GÖRÜŞÜN NİSBETİ

Diğer müctehid imâmların yaptığı gibi İmâm Şâfiî de bazen bir meselede iki farklı ictihâdda bulunmuştur. Bu ictihâdlar yer ve zaman açısından farklı olabilmektedir. Bununla ilgili olarak İmâm Nevevî *el-Mecmu'* adlı eserinde şöyle demektedir: "İki kavl bazen kadîm, bazen cedîd; bazen de biri kadîm biri cedîd olabilir. İmâm Şâfiî bu iki görüşünü bazen aynı vakitte, bazen de farklı vakitlerde söylemiştir. Bazen bu iki görüşünden birini tercih etmiş, bazen de tercih etmemiştir."[77]

Bu çalışmada söz konusu ettiğimiz kavl-i kadîm ve kavl-i cedîdin İmâm Şâfiî'den sadır olduğuna dair herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Ancak hangisiyle amel edileceği, hangi kavlin onun mezhebi olarak kabul edileceği ve biri alındığında diğerinin ne olacağı ile ilgili birtakım sorular aklımıza gelmektedir.

74 Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, **el-Vâfi bil-Vefiyyât,** Thk. Ahmet Arnavut-Türkî Mustafa, Dârû İhyai't-Turas, Beyrut 2000, c. 2, s. 125.
75 Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler**, s. 20.
76 Ayrıca bkz. Bedri Aslan, **İslam Hukukunun Esnekliği**, Fecr Yayınları, Ankara 2019, s. 162.
77 Nevevî, **el-Mecmû' Şerhû'l-Mühezzeb**, Dâru'l-Fikîr, Beyrût, t.y. c. 1, s. 66.

Söz konusu görüşlerin sahibi Şâfiî mezhebinin kurucusu olunca, görüşlerine başvurulacak kişilerin de bu mezhebin âlimleri olması gerektiğine inanıyoruz. Bundan dolayı konuyla ilgili mezhep içindeki bazı âlimlerin görüşlerini aktarmaya çalışacağız. Bu konuda İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî şöyle demektedir: "Benim kanaatime göre; nasıl olursa olsun, kavl-i kadîm İmâm Şâfiî'nin görüşü değildir. Çünkü Şâfiî kavl-i cedîdde farklı bir ictihâdda bulunmuştur. Kadîmden rücu etmiştir. Kendisinden rücu' edilen görüş rücu' edenin görüşü değildir."[78]

İmâm Nevevî de bu konuda şöyle demektedir: "Bir meselede Şâfiî'ye ait kadîm ve cedîd şeklinde iki ictihâd var ise cedîd ictihâda göre verilen hüküm sahih olup onunla amel edilir. Çünkü kadîm görüşten dönülmüştür. İmâm Şâfiî bu görüşlerinden döndüğü halde ashâbımız bazı meselelerde kavl-i kadîme göre fetva vermişlerdir. Oysa muhakkik âlimlerimizin dediğine göre artık o görüşler İmâm Şâfiî'ye ait değildir ve doğru olan da budur."[79] Şafii mezhebinde cumhurun görüşü bu olmakla beraber farklı düşünen âlimler de olmuştur. Ancak bu düşüncenin doğru olmadığını İmâm Nevevî şöyle aktarmaktadır: "Ashâbımızdan bazı âlimler de şöyle demektedir: 'Bir müctehid daha önce verdiği hükme muhalif bir görüş belirtirse birincisinden rücu' etmiş olmaz; bilakis onun iki görüşü olur.' Ama cumhura göre bu yanlıştır. Çünkü bu iki görüş Şari'in birbiriyle taarruz eden iki nâssı gibidir. İkinciyle amel edilip birincisi terkedilir."[80]

Cüveynî ve Nevevî'nin düşüncesi böyle olmakla beraber ortada kimsenin itiraz edemediği bir hakikat vardır. O da bazı meselelerde kadîm görüşe göre fetva verildiğidir. İmâm Şâfiî'in mezhebine mensub bazı mücethidler İmâm Şâfiî'ye rağmen bazı konularda farklı şekilde fetva vermişlerdir. Bu fetvaların kime nisbet edileceğine dair İmâm Nevevî bizlere şöyle yol göstermektedir: "Kavl-i kadîmin durumunu öğrendikten sonra ashâbımızdan bazılarının bu meselelerde kadîm görüşe göre fetva verdiklerini gördüğümüzde, 'gördükleri bir delil onları öyle demeye sevketmiştir,' deriz. Onlar da müctehiddir ve böyle fetva vermişlerdir. Bundan dolayı

78 Cüveynî, **Nihâyetü'l-Matlab**, c. 1, s. 29.
79 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 66-67.
80 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 67.

o görüşleri Şâfiî'ye nisbet etmek gerekmiyor. Mütakaddim âlimlerden kimse bu meselelerde kadîme göre verilen hükmün Şâfiî'ye ait olduğunu veya Şâfiî'nin bu görüşü istisna ettiğini söylemiyor."[81]

Burada istisna etmemiz gereken bir durum vardı ki oda; İmâm Şâfiî'nin ictihâdından farklı bir hüküm bildiren bir hadisin bulunmasıdır. Bu durumda ne yapılacağıyla ilgili İmâm Şâfiî şöyle demektedir: "Sahih bir hadis gördüğünüzde benim mezhebim odur."[82] Aynı şekilde farklı ifadelerle; ama aynı manayı bildirecek şekilde İmâm Şâfiî'nin şöyle dediği aktarılmıştır: "Benim kitabımda Resulûllâh'ın (s.a.v.) sünnetine muhalif bir şey gördüğünüzde Resulûllâh'ın (s.a.v.) sünnetini esas alın, benim söylediğimi terk edin."[83]

Mezhebdeki müctehidler arasında bu konuda bir ihtilaf yoktur. kavl-i kadîm ile kavl-i cedîd arasında ihtilaf olduğunda kavl-i cedîdin geçerli olacağını; ancak kavl-i kadîmi destekleyen bir hadisin bulunması halinde olması gerekeni de İmâm Nevevî şöyle ifade etmektedir: "Buraya kadar söylediklerimiz sahih bir hadis tarafından desteklenmeyen kavl-i kadîm hakkında idi. Ancak sahih bir hadis tarafından desteklenen kavl-i kadîmin Şâfiî'in (r.h.) görüşü olduğuna kimsenin itirazı yoktur."[84]

Şâfiî mezhebine mensub müctehidlerin çoğu kendisinden dönüş yapılan kavl-i kadîmin İmâm Şâfiî'ye ait olmadığı görüşünde olduğuna değinmiştik. Bu tür görüşler kavl-i cedîdde aksine bir görüşün söylendiği görüşler idi. Ancak kavl-i kadîm olmakla beraber kavl-i cedîdde aksine bir görüşün belirtilmediği görüşler İmâm Şâfiî'nin görüşü olduğu konusunda kimsenin itiraz ettiği bilinmemektedir. Bu durumu izah ederken İmâm Nevevî şöyle demektedir: "Bil ki, 'İmâm Şâfiî'nin görüşü değildir, kendisinden dönülmüştür veya fetva ona göre değildir,' denilen

81 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 67.
82 Cüveynî, **Nihâyetü'l-Matlab**, Mukaddime: 165; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 63; Şemsuddin Muhammed b. el-Hatib eş-Şirbinî, **Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Ma'âni, Elfâzi, 'l-Minhâc**, Matba'atü'l-İstikâmeti, Kâhire 1955, c. 1, s. 14.
83 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 63; İzzuddin b. Abdülaziz b. Abdüsselam, **el-Ğâye fî İhtisâri'n-Nihâye**, Darü'n-Nevâdir, Beyrut 2016, c. 1, s. 109.
84 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 6; Hatib eş-Şirbinî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. 1, s.14; İbn Abdüsselam, **el-Ğâye fî İhtisâri'n-Nihâye**, c. 1, s. 130.

kadîm görüş; kavl-i cedîdde hilafı söylenen görüştür. Ama kavl-i cedîdde hilafı söylenmeyen ve Cedîdde kendisine değinilmeyen meselelerdeki kadîm görüş Şâfiî'ye aittir. Onunla amel edilir ve fetva ona göre verilir. İmâm Şâfiî onu söylemiştir ve ondan dönüş yapmamıştır. Ancak 'Kavl-i kadîmden dönüş yapılmıştır, onunla amel edilmez' denmesinin sebebi, kavl-i kadîmin çoğundan rücu' edildiği içindir."[85]

2.4. KAVL-İ KADÎMİN TERCİH EDİLDİĞİ MESELELER

Daha önce ifade edildiği üzere Şâfiî mezhebinde umumiyetle kavl-i cedîde göre fetva verilmekte ve ona göre amel edilmektedir. Bununla beraber istisnâî bazı durumlarda ve sınırlı bazı meselelerde kavl-i kadîme göre fetva verilmektedir. Ancak mezhepteki âlimler, bu konuda farklı görüşler ortaya koyduklarından bir ittifak sağlanmamıştır. Nitekim İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî bu konuda şu ifadelere yer vermektedir: "Hakkında kadîm ve cedîd diye iki görüş bulunan her meselede cedîd görüş kadîm görüşten daha sahihtir. Ancak üç meselede kavl-i kadîme göre fetva verilmiştir. Bunlardan biri tesvîb meselesidir."[86] Cüveynî ayrıca "Suyun necis olup olmaması" babında çok olan suya camid bir necasetin düşmesi durumunda, kavl-i kadîme göre o necasetten uzaklaşmanın şart olmadığını ve sahih olan görüşün bu olduğunu belirtmektedir.[87] Üçüncü meseleyi de "Namazın sıfatları" babında, kavl-i kadîme göre son iki rekâtta sûre okumanın müstahab olmadığını ve buna göre amel edildiğini tasrîh etmektedir.[88]

İmâm Nevevî ise müteahhir Şâfiî ashâbını delil göstererek birçok meselenin varlığından söz etmektedir: "Ashâbımızdan mütaahhir bazı âlimler kavl-i kadîme göre fetva verilen meselelerin on dört olduğunu zikrederler."[89] Nevevî, Cüveynî'nin aktardığı üç meseleye de yer verdikten sonra diğer on bir meseleyi şöyle sıralamaktadır: "Kavl-i kadîme göre; mahrecini taşan necasetin taş ile temizlenmesi

85 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 68,; Hatib eş-Şirbinî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. 1, s.14; İbn Abdüsselam, **el-Ğâye fî İhtisâri'n-Nihâye**, c. 1, s.145.
86 Cüveynî, **Nihâyetü'l-Matlab**, c. 2, s.59.
87 Cüveynî, **Nihâyetü'l-Matlab**, c. 1, s.258.
88 Cüveynî, **Nihâyetü'l-Matlab**, c. 2, s.154.
89 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 66.

caizdir, mahremlere dokunmak abdesti bozmaz, akan suya düşen necaset suyun özelliklerini değiştirmedikçe onu necis yapmaz, yatsı namazını erken kılmak daha faziletlidir, akşam namazının vakti kırmızı şafağın kaybolmasına kadardır, tek başına namaz kılan birinin namazı esnasında cemaate tabi olması caizdir, tabaklanmış ölü hayvan derisinin yenmesi haramdır, kölesi olan bir mahremiyle cinsi münasebette bulunana had cezası gerekir, ölünün tırnaklarının kesilmesi mekruhtur, hastalık vb. şeylerden dolayı ihrâmdan çıkmak caizdir, (hazinede) zekâtta nisaba itibar edilmez." Aynı konunun devamında İmâm Nevevî bahsi geçen meselelerin tamamında ittifak olmadığını ve âlimlerden bir kısmının bu meselelerin bazılarında kavl-i cedîde göre fetva verdiğini söylemektedir.[90]

Ayrıca İmâm Nevevî başka bir yerde bu konuyla ilgili şu bilgileri aktarmaktadır: "Bir meselede Şâfiî'ye ait kadîm ve cedîd şeklinde iki görüş varsa cedîd görüş sahih olup onunla amel edilir. Çünkü kadîm görüşten dönülmüştür. Ancak ashâbımızdan bir guruba göre yirmi veya daha fazla mesele bundan istisna kabul edilmiştir. Bu meselelerde ise kadîm görüşe göre fetva verilmektedir."[91]

Bahsi geçen meselede Hatib eş-Şirbinî'nin farklı bir sayıyı kabul ettiğini şu sözlerinden anlıyoruz: "Bir meselede kadîm ve cedîd şeklinde iki görüş var ise kavl-i cedîde göre amel edilir. Ancak on yedi meselede kavl-i kadîme göre fetva verilir."[92]

Yukarıda farklı şekilde sıralanan bu meselelerin sayısı hakkında tam bir ittifak sağlanamadığı görülmektedir. Nitekim bu hususta on dokuz, yirmi bir, otuz küsur diyenler olmuştur. Nihayetinde muassır âlimlerden Mes'udî de bu ihtilaflara katılarak söz konusu meselelerin otuz bir[93] tane olduğunu belirtmektedir. Binaenaleyh kadîm görüşün tercih edildiği meselelerin sayısı hakkında kesin bir rakam verilemeyeceği kanaatindeyiz. Çünkü tespit ettiğimiz kadarıyla ve yukarıda zikrettiğimiz hususlara binaen bu konuda âlimlerin tam bir görüş birliği sağlamadıklarını müşahade ettik. Bununla birlikte ihtilaf edilen meselelerden

90 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 66-67.
91 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 66.
92 Hatib eş-Şirbinî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. 1, s.13.
93 Muhammed b. Ruveyd el-Mes'udî, **el-Mu'temed min Kadîmi Kavli'ş-Şâfiî 'ale'l-Cedîd**, Dâru 'Alemu'l-Kutub, Riyâd 1996, s.111.

bazılarının hem kavl-i kadîm hem de kavl-i cedîdde yer aldıklarını tespit ettik. Netice olarak kavl-i kadîmin, kavl-i cedîde tercih edildiği on dokuz meselenin ele alınmasını uygun gördük. Ancak bu meselelerin bir kısmı mezhepte müftâ bihi olmadığı halde mezhep âlimlerinden bazıları tarafından râcih olarak kabul edilmişlerdir. Ele alacağımız meseleleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Çok olan durgun suda kuru necasetten kaçınılması.
2. Kulleteynden az ve akan bir suya necasetin düşmesi.
3. Sebileynden çıkan ve mahrecini taşan necasetin sadece taşlarla temizlenmesi.
4. İnsan düburuna dokunmanın abdesti bozup bozmaması.
5. Zaibe/çözülebilen bir necasetin isabet ettiği toprakla teyemmüm alınması.
6. Tabaklanmış hayvan derisinin yenmesi.
7. Sabah namazının ezânında tesvîb yapılması.
8. Akşam namazının vakti.
9. İhtiyâr/serbestiyet halinde yatsı namazının son vakti.
10. Yatsı namazını vaktin evvelinde kılmanın durumu.
11. Kazâ namazları için ezânın okunması.
12. Namaz kılanın önünde çizgi çekmesi.
13. Cehrî namazlarda me'mûmun açıkça âmîn demesi.
14. Dört rekâtlı namazların son iki rekâtında sûrenin okunması.
15. Cuma günü yapılan güslün, ölüyü yıkamaktan dolayı yapılan gusülüden evlâ olması.
16. Ölen kişinin tırnaklarının ve kıllarının kesilmesi.
17. Üzerinde kazâ orucu olduğu halde ölen kişinin yerine oruç tutulması.

18. Hastalık vb. bir durumdan dolayı ihrâmdan çıkmanın şart koşulması.

19. Usûl ve furûun birbirlerilerine şahitlık yapması.

Bahsi geçen meseleleri İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîm ve kavl-i cedîdine göre ele aldıktan sonra daha ziyade ehli sünnet mezheplerinden Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî şeklindeki üç mezheple kıyaslamaya çalışacağız.

2.4.1. Çok Olan Durgun Suda Kuru Necasetten Kaçınmanın Hükmü

İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmi ile kavl-i cedîdi arasında bariz bir şekilde farkın olduğu meselelerden biri, çok olan durgun suda kuru bir necasetten kaçınmanın gerekip gerekmediği meselesidir. Bununla ilgili olarak İmâm Nevevî *Mecmu'*da şöyle demektedir: Horasanlı âlimlerin cumhuruna göre bu konuda kadîm ve cedîd olmak üzere iki görüş bulunmaktadır. Kavl-i cedîde göre durgun olan çok suda kuru necasetten kaçınmak vaciptir. Kavl-i kadîme göre ise kaçınmak vacip değildir. Horasanlılara göre bu mesele kavl-i kadîme göre fetva verilen meselelerdendir.[94] Nevevî aynı eserde, birçok âlimin Horasanlıların bu görüşünü kabul etmediğini de belirtmektedir.[95]

Kavl-i cedîdde, 'kuru necasetten kaçınmak vaciptir' derken necasetin etrafındaki kulleteynden daha az olan sudan kaçınmak gerektiğini kastetmektedir. Çünkü necasetin civarındaki kulleteyden az olan miktar ayrı bir yerde bulunsaydı necis sayılırdı. Suyun çok olması sadece bu miktarın dışındaki kısmı etkilemektedir[96]

Şâfiî mezhebinde durum böyle iken diğer mezheplerin görüşü kavl-i kadîmle aynı olduğu görülmektedir. Ancak çok suyun miktarı hakkında mezhepler arsında farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Hanefi Mezhebi

94 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 139.
95 Cemaluddin Abdurrahim el-Esnevî, **el-Muhimmât fî Şerhi'r-Radati ve'r-Râfiî**, Thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî Ahmed b. Ali, Dâru İbn. Hazm, Beyrut 2009, c. 2, s. 65.
96 Esnevî, **el-Muhimmât fî Şerhi'r-Radati ve'r-Râfiî**, c. 2, s. 65.

Hanefi Mezhebine göre çok olan suyun miktarı; genişliği ve uzunluğu on zirâlık bir alan kadardır. Bu miktardaki su genelde, 'bir tarafı hareket ettirildiğinde diğer tarafı hareketlenmeyen sudur' şeklinde açıklanmaktadır.[97] Bundan eksik olan miktar ise az su olarak kabul edilmektedir.

Buna göre az olan durgun bir suya necaset düşerse o su necis olur; ama su çok olduğunda, rengi kokusu veya tadında bir değişiklik olmazsa necis olmaz. Bu konuda âlimler ittifak etmişlerdir. Çünkü çok olan durgun su akan su hükmündedir.[98] Ancak bu üç özelliğinden biri değişirse o zaman su necis olur ve ondan uzak durmak gerekmektedir.

Hanefîler çok olan suyun necis olmayacağına dair görüşlerini Resûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisine dayandırmaktadırlar: Ebû Hureyre'nin (v. 58/678) aktardığına göre Resûlullah'a (s.a.v.) deniz suyu hakkında sorulduğunda şöyle buyurdu: "Onun suyu temiz ölüsü helaldir."[99]

Mâlikî Mezhebi

Mâlikîlere göre çok olan su abdest kabından ya da gusül kabından fazla olan sudur. Bu miktardan eksik olan su az su olarak kabul edilmektedir.[100] Bu miktar da bir sa' (dört avuç) miktarını geçmemektedir.[101]

Suyun azlığına veya çokluğuna bakılmaksızın içine düşen bir necasetten dolayı rengi, kokusu veya tadından biri değişirse o su necis olur. Kuru bir necasetin düşmesi gibi, içine düşen necasetten dolayı bu üç özelliğinden biri değişmezse o su temiz ve temizleyici özelliğini korumaya devam etmektedir. Bu konuda suyun

97 Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsılî, **el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr**, Thk. eş-Şeyh Muhammed Adnan Dervişî, Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, Beyrut, t.y. c. 1, s. 24.

98 Ebû'l-Mualî Burhanuddin Mahmud b. Ahmed b. Abdulaziz el-Buhârî, **el-Muhitu'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî**, Thk. Abdulkerim Samî el-Cundî, Dâru'l-Kutubi'-İlmîyye, Beyrût 2004, c. 1, s. 92.

99 Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasanî en-Nesâî, **Sünen**, 2. Bsk. Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu'l-Matbûatu'l-İslâmiyye, Haleb 1986, Sayd, 35.

100 Muhammed b. Abdulah el-Haraşî el-Mâlikî, **Şerhu Muhtasari Halil**, Dâru'l-Fikîr, Beyrût, t.y. c. 1, s. 76.

101 Hâcce Kevkeb 'Ubeyd, **Fıkhu'l-İbâdât ala'l-Mezhebi'l-Mâlikî**, Matba'tu'l-İnşâ, Dımeşk 1986, s. 65.

durgun veya akan su olması arasında fark yoktur. Ancak başka bir su bulunursa içine necaset düşmüş olan suyu kullanmak mekruhtur.[102]

Dolayısıyla Mâlikîlere göre çok olan durgun suda kuru necasetten kaçınmak vacip değildir. Bu görüş kavl-i kadîme paralel bir görüştür.

Hanbelî Mezhebi

Hanbelîler de Şâfiîler gibi suyun azlık ve çokluğunu kulleteyne göre değerlendirmektedirler. Yani Hanbelîler de kulleteyn ve daha fazla olan suyu çok, kulleteyn miktarına ulaşmayan suyu az olarak kabul etmektedirler.[103]

Durgun olan çok suya necaset düşmesi halinde hükmünün ne olacağı hakkında Hanbelî mezhebi'nin görüşünü İmâm Ahmed'in oğlu Abdullah aktarmaktadır. Abdullah şöyle demektedir: "Babama, içine necaset düşmüş olan durgun suda abdest almanın hükmü soruldu. Ben de o esnada dinliyordum. Babam cevap olarak Resûlullah'ın (s.a.v): 'Su kulleteyn miktarı olduğunda necis olmaz,'[104] hadisini okudu."[105] Burada su kulleteyn olsa bile rengi tadı veya kokusu değişmemesi gerekmektedır. Aksi takdirde necis olur. Üç özelliğinden biri değişen su –az olsun çok olsun- her halukarda necis olur.[106] Zira Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Rengi, kokusu ve tadı değişmediği sürece hiçbir şey suyu necis yapamaz."[107] Dolayısıyla hadisten çıkan hadisten çıkan hüküm şudur: Üç özelliğinden biri değişen su necis olur.

---

102 Kevkeb 'Ubeyd, **Fıkhu'l-İbâdât ala'l-Mezhebi'l-Mâlikî**, s. 35.

103 Vizâretü'l-Evkâfi ve Şuûni'l-İslâmiyye, **el-Mevsû'atu'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye,** c. 1, s. 81.

104 Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, **Müsned**, Thk. Şûayb el-Arnavût, Adil Murşid, Müessetu'r-Risâle, 2001, c. 8, s.422, Hadis no. 4803; Ebû Dâvûd Suleyman b. el-Eş'ab b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünen**, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Saydâ-Beyrût, t.y. "Tahâret" 33; Muhammed b. 'İsâ b. Sevre et-Tirmizî, **Sünen**, 2. Bsk. Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1975, "Ebvâbu't-Tahâre" 50; Nesâî, **Sünen**, "Tahâret" 37.

105 Hâlid er-Rebbât Seyyid İzzet 'Îd, **el-Câmi' li 'Ulûmi'l-İmâm Ahmed**, Dâru'l-Fellâh li'l-Bahsu'l-'İlmî ve Tahkiku't-Turâs, Mısır 2009, c. 5, s. 190.

106 Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, **el-Muğnî**, Mektebetu'l-Kâhire 1968, c. 1, 19-20.

107 İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, **Sünen**, Thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Mısır, t.y. "Tahâret" 76.

Yukarıda aktardığımız bilgilere binaen her üç mezhebin görüşünün İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmdeki görüşüyle örtüştüğü anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle çok olan durgun suya bir necaset düşerse o suyu necis yapmaz. Dolayısıyla böyle bir sudaki kuru necasetten kaçınmak da vacip değildir. Kanaatimizce İmâm Şâfiî'nin kadîm görüşü tercihe şayandır.

2.4.2. Kulleteynden Az ve Akan Bir Suya Necasetin Düşmesi

Şâfiî mezhebi'ne göre -durgun suda olduğu gibi- akan su ister az olsun ister çok olsun, içine düşen necasetten dolayı rengi, kokusu veya tadı değişirse necis olur. Aynı şekilde su çok olduğunda ve bu üç özelliğinden biri değişmediğinde temizdir. Bu iki durumda kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd arasında fark yoktur.

Akmakta olan su az[108] olduğunda içine necaset düşerse necis olup olmaması hakkında İmâm Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşleri arasında fark vardır. Kavl-i cedîde göre, durgun suda olduğu gibi akan su da az olduğunda necis olur.[109] Buna delil olarak Resûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisi gösterilmektedir: "Su kulleteyn miktarına ulaştığında necaset taşımaz."[110] Ama kavl-i kadîme göre akan su az olsa bile özellikleri değişmedikçe necis olmaz. Çünkü akan suyun bir kuvveti vardır.[111] Bu görüşe delil olarak Resûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisi getirilmektedir: "Su temizleyicidir, hiçbir şey onu necis yapamaz."[112] Bu meselede kavl-i kadîm kavl-i cedîde tercih edilmektedir.[113]

Hanefi Mezhebi

108 Burada az sudan kastedilen, her akışı yani her dalgası kulleteyn miktarına ulaşmayan sudur.

109 Şâfiî, **el-Umm**, Darû'l-Ma'rife, Beyrut 1990, c. 1, s.17; Ebû'l-Huseyn Yahya b. Ebî'l-Hayr el-İmrânî, **el-Beyân fî Mezhebi'i-İmâmi'ş-Şâfiî**, Thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Hicre, Cidde 2000, c. 1, s. 39.

110 Ebû Dâvûd, "Tahâret" 33; Tirmizî, "Ebvâbu't-Tahâre" 50; Nesâî, "Tahâret" 37.

111 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 143; Hatib eş-Şirbinî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. 1, s. 25; Muhammed b. Ahmed b. Huseyn b. Ömer Ebû Bekir eş-Şaşî, **Hilyetu'l-'Ulemâ fî Ma'rifeti Mezâhibi'l-Fukahâ,** Thk. Yasin Ahmed İbrâhim, Dâru'l-Ekam Beyrût 1980, c. 1, s. 79; İmrânî, **el-Beyân,** c. 1, s. 39.

112 Ebû Dâvûd, "Tahâret" 34; Tirmizî, "Ebvâbu't-Tahâre" 66.

113 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 68.

Hanefi Mezhebi'nde akmakta olan suyun rengi, tadı veya kokusu değişmediği müddetçe içine düşen necasetten dolayı necis olmaz.[114] Hatta İmâm Muhammed şöyle demektedir: "Şayet Fırat nehrinde içki varilleri kırılsa ve adamın biri onun alt tarafında abdest alsa içkinin rengini, tadını veya kokusunu görmediği müddetçe o sudan abdest alması caizdir.[115]

Bir önceki meselede değindiğimiz gibi Hanefîlere göre suyun az veya çok olarak kabul edilme kıstası diğer mezheplerden farklıdır. Diğer bir ifadeyle suyun azlık veya çokluğu kulleteyn olup olmamasıyla değil, bir tarafı hareket ettirildiğinde diğer tarafın hareket edip etmemesiyle belirleniyordu. Akan su da bir tarafı çırpıldığında diğer tarafı hareket etmediğine göre necis olmaz[116]

Bu açıklamalara binaen söyleyebiliriz ki az olup akan suya necacetin düşmesi konusunda Hanefîler'in görüşü ile İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmi aynı doğrultudadır.

Mâlikî Mezhebi

Bir önceki meselede ele aldığımız gibi çok suyun ölçütü gusül veya abdest kabından fazla olmasıydı. Bu miktardan eksik olan su ise az su olarak kabul ediliyordu. Mâlikîlere göre akan su çok su hükmündedir.[117] Dolayısıyla akan su az da olsa necasetin temas etmesiyle rengi kokusu veya tadı değişmediği müddetçe, necis olmaz.

Dolayısıyla Mâlikî mezhebi ile İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmi bu meselede birbiriyle örtüşmektedir. Nitekim İmâm Nevevî bu mesele hakkında kavl-i kadîmin hükmünü açıkladıktan sonra şöyle demektedir: "Bu görüş aynı zamanda İmâm

114 Muhammed b. ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme es-Sarahsî, **el-Mebsût,** Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1993, c. 1, s. 52; İbn Nuceym Zeynu'd-Din b. İbrahim b. Muhammed, **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, 2. Bsk. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y. c. 1, s. 91.

115 İbn Nuceym, **el-Bahru'r-Râik,** c. 1, s. 88.

116 'Alâu'd-Din Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi' fî Tertibi'ş-Şerâi'**, 2. Bsk. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, 1986, c. 1, s. 71.

117 Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el- Hattâb er-Ruaynî, **El-Mevâhib** 2. Bsk. Dâru'l-Fikîr, Beyrût 1992, c. 1,s. 72.

Mâlik, Evzâî (v. 157/774), Sufyân es-Sevrî (v. 161/778), ve Dâvûd'un (v. 270/884), görüşüdür.[118]

Hanbelî Mezhebi

Suyun azlığı-çokluğu konusunda kulleteynin esas alınması genelde durgun sular için geçerli olsa da akan sular için de sözkonusu edilmektedir. Şâfiîler, suyun çok sayılması için her dalganın kulleteyn kadar olması gerektiğini söylerken Hanbelîler akmakta olan suyun tümü kulleteyne ulaşırsa çok su sayılacağını belirtmektedirler.[119] Buna göre akan suya bir necaset düşererse necis olmaz; çünkü suda aslolan temiz olmasıdır. Şayet suyun özelliklerini değiştirecek bir durum oluşmazsa aslı olan temizlik üzere kalmaya devam eder.[120] Hanbelîler bu görüşlerini Resûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisine dayandırmaktadırlar: "Rengi, kokusu ve tadı değişmediği sürece hiçbir şey suyu necis yapamaz."[121]

Görüldüğü üzere Hanbelîler de Hanefî ve Mâlikîler gibi İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmi ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Kavl-i cedîdin yalnız kaldığı bu meselede çoğunluğun benimsediği görüşün delilleri daha fazla ve daha kuvvetlidir.

2.4.3. Sebileynden Çıkan ve Mahrecini Taşan Necasetin Sadece Taşlarla Temizlenmesi

İmâm Nevevî mahrecini taşan necaseti dörde ayırmaktadır. Bunlardan biri de mahrecini taşıp iki kalça arasında kalan kısmın dışına taşmayan kısmıdır. Kavl-i cedîde göre böyle bir necasetin temizlenmesinde sadece taşlar yeterlidir.[122] Çünkü daha önce azıkları buğday ve arpa olan muhacirler Medine'ye hicret ettiklerinde

118 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 113.

119 Abdülaziz b. Adnan el-'Îdân, Enes b. Adil el-Yetâmî, **ed-Delâil vel-İşârât 'âlâ Ahsari'l-Muhtasarât**, Dâru'r-Rekâiz li'n-Neşri ve't-Tevzî', Kuveyt, Dâru Atlasu'l-Hadrâ li'n-Neşri ve'-Tevzî', Riyâd 2018, c. 1, s. 26.

120 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 25; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, **Vebelu'l-Ğamâme fî Şerhi 'Umdeti'l-Fıkhi li İbni Kudâme**, Dâru'l-Vatan li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyâd 2008-2011, c. 1, s. 23; el-Hâcce Su'âd Zurzûr, **Fıkhu'l-'İbâdât 'âlâ Mezhebi'l-Hanbelî**, s. 41; 'İdân, Yetâmî, **ed-Delâil vel-İşârât** c. 1, s. 26.

121 İbn Mâce, "Tahâret" 76.

122 Şâfiî, **el-Umm**, c. 1, s.37; İmrânî, **el-Beyân,** c. 1, s. 229; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 125-126.

yedikleri hurmalar onlara ağır gelmiş ve ishal olmuşlardı. Ancak Resûlullah (s.a.v.) onlara, taşla istinca yapabileceklerini söylemişti.[123]

Kavl-i kadîme göre necaset mahrecini taştığında ancak su ile temizlenebilir.[124] Çünkü böyle durumlar nadir olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla taşların kullanılmasına ihtiyaç yoktur.[125] Şâfiî mezhebibnde birçok müçtehide göre bu meselede kavl-i kadîme göre fetvâ verilmektedir.[126]

Hanefi Mezhebi

Şâfiîlere göre farz olan istincâ Hanefîlere göre sünnettir.[127] Bununla beraber İmâm Muhammed'e göre -az olsun çok olsun- mahrecini taşan necasetten istincâ etmek vacipken İmâm Ebû Hanife ve İmâm Yusuf'a (v. 182/798) göre mahrecini taşan necaset bir dirhem miktarını aşarsa istincâ etmek vaciptir.[128]

Mahrecini taşan necasetin taşla temizlenip temizlenmeyeceği konusunda ise her üç İmâm ittifak halindedirler. Onlara göre de bu durumda ancak su yeterli gelmektedir.[129] Normal şartlarda taş ile de istinca yapılabilirken mahrecini taştığında sadece su temizlik için kullanılabilir.

Bu meselede Hanefîler İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmi ile mutabık bir görüş belirtmişlerdir.

Mâlikî Mezhebi

Mâlikîlere göre de normal şartlarda taşlarla istinca yapmak caiz ve yeterlidir. Ancak necaset mahrecini taşarsa sadece su kullanmak yeterli gelmektedir. Ancak bu

---

123 İmrânî, **el-Beyân,** c. 1, s. 229.
124 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 126.
125 İmrânî, **el-Beyân,** c. 1, s. 229.
126 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 66; Mes'udî, **el-Mu'temed,** s. 107.
127 'Âlî b. Ebî Bekr b. Abdulcelil el-Merğinânî, **Bidâyetu'l-Mubtedi**, Mektebetu ve Matba'atu Muhammed 'Âlî Sabbah, Kâhire, t.y. s.11; Mevsılî, **el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr**, c. 1, s. 54.
128 Mevsılî, **el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr**, c. 1, s. 54.
129 Merğinânî, **Bidâyetu'l-Mubtedi**, s.11; Mevsılî, **el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr**, c. 1, s. 54, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Mısri, el-Bâbertî, **el-'İnâye Şerhu'l-Hidâye,** Daru'l-Fikir, Beyrût, t.y. c. 1, s. 215; 'Usmân b. 'Âlî b. Muhammed ez-Zeyla'î el-Bâri'î, **Tebyînu'l-Hakâik,** el-Matba'atu'l-Kubrâ el-Emiriyye, 1895, c. 1, s. 78; Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi'**, c. 1, s. 19.

konuda –diğer mezheplerde olduğu gibi- taşan necasetin bevl veya ğait olması arasında bir fark yoktur.[130]

Hanefîlerde olduğu gibi Mâlikîler de bu meselede İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmiyle aynı doğrultuda hüküm vermişlerdir.

Hanbelî Mezhebi

Hanbelî mezhebinde her iki yoldan çıkan tüm şeylerden dolayı istinca yapmak vaciptir.[131] Bevl veya ğait gibi mutad olan şeyler ile kurtçuk, taş veya kan gibi nadir olan şeyler arasında bu konuda fark olmadığı gibi çıkan şeyin ıslak veya kuru olması arasında da fark bulunmamaktadır.[132] Resûlullah'ın (s.a.v): "Sizden biri def-i hacete gittiğinde temizlenmek için üç taş alsın, bu üç taş ona yeterlidir,"[133] hadisi gereği taşlarla istinca yapmak yeterlidir. Ancak necaset mahrecini taşarsa Hanbelîlere göre mutlaka su kullanılmalıdır. Çünkü taşlarla istinca etmek bir ruhsattır. Bu ruhsat, bu ihtiyacın çok tekrarlanmasından dolayı verilmiştir. Necasetin mahrecini taşması ise nadir olan bazı durumlarda meydana geldiğinden dolayı ancak su kullanmak caiz olmaktadır.[134]

Hanefî ve Mâlikîler gibi Hanbelîler de İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmiyle aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bu fetvaların verildiği dönemde suyun azlığına rağmen, "sadece suyla sözkonusu temizliğin yapılması gerekir," denmişse günümüz şartlarında çoğunluğun savunduğu görüş daha fazla benimsnmesi gerektiği kanaatindeyiz.

---

130 Kâdî Abdulvahhâb Ebû Muhammed Abdulvehhab b. 'Âlî b. Nasr es-Sa'lebî, **et-Telkîn fî-Fıkhi'l-Mâlikî**, Thk. Ebû Ûveys Muhammed Ebû Hamza el-Hasanî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, 2004, c. 1, s.27, Haraşî, **Şerhu Muhtasari Halil**, Dâru'l-Fikîr, Beyrût, t.y. c. 1, s. 142; İbn Abdülber Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulaziz en-Nemerî, **el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medine**, Thk. Muhammde Muhammed Uhayd Veledu Madîk el-Moritanî, 2. Bsk. Mektebetu'r-Riyâdi'l-Hadise, Riyâd 1980, c. 1, s. 160.

131 Ebû Muhammed Muffiku'd-Din Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed**, Dâru'l-Kutubu'l-'İlmîyye, 1994, c. 1, s. 99; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 111; Şemsuddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, **Şerhu'z-Zerkeşî**, Dâru'l-'Ubeykân, 1993, c. 1, s. 214.

132 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 111.

133Ebû Dâvûd, **"** Tahâret" 21; Nesâî, "Tahâret" 40; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 41 s.41; Hadis no.25012.

134 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 118; a.mlf., **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed,** c. 1, s. 99; Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddin el-Buhûtî, **Şerhu Muntehe'l-İrâdât**, 'Âlemu'l-Kutub, 1993, c. 1, s.38.

2.4.4. İnsan Düburuna Dokunmanın Abdesti Bozup Bozmaması

İmâm Şâfiî'ye göre abdesti bozan şeyler; her iki yoldan bir şeyin çıkması, uyku, hastalık veya başka bir nedenle aklın baştan gitmesi, kişinin perde olmadan mahremi olmayan birine dokunması, insanın ön tarafına dokunması ve insanın düburuna dokunması şeklindedir.

Kavl-i cedîdde abdesti bozan şeyler sayıldığında mutlaka dübura dokunma da zikredilmektedir.[135] İmâm Mâverdî (ö. 450/1058) bunu şöyle delillendiriyor: Bizim delilimiz Hz. Aişe'nin (r.a.) şu rivâyetidir, Resulûllâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Ferce dokunmaktan dolayı abdest almak gerekir." Ferc kelimesi hem ön hem de arka taraf için kullanılmaktadır.[136] Ama kavl-i kadîme göre dübura dokunmak abdesti bozmaz. Delil olarak da düburla telezzüzün olmayışı gösterilmektedir.[137]

Hanefî Mezhebi

Abdesti bozan şeyler hakkında mezhepler arasında farklılık olduğu malumdur. Bunun sebebi de bir müçtehidin dayandığı delil diğer müçtehide göre delil olma şartlarını barındırmamasıdır.

Hanifîler'e göre dübura dokunmak abdesti bozmaz.[138] Hanefî mezhebinde, Şâfiîler'in delil olarak getirdikleri hadisten daha sahih görülen bir hadis esas alınıp ön tarafına dokunan kimsenin abdestinin bozulmayacağı sonucuna varılmaktadır.[139] Ön tarafa dokunmak abdesti bozmuyorsa dübura dokunmanın bozmaması daha evladır. Çünkü Şâfiîler, ön taraf anlamına gelen ferc kelimesinin düburu da kapsadığını söyleyerek dübura dokunmanın abdesti bozduğunu söylemektedirler.

---

135 Şâfiî, **el-Umm**, Darû'l-Ma'rife, Beyrut 1990, c. 2, s. 44; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, **el-Mühezzeb fî Fıkhi'ş-Şâfiî**, Thk. Muhammed Züheylî, Dârü'l-Kalem, ed-Dârü's-Sâmiyye, Beyrut/Dımeşk 1992, c. 1, s. 99; Hatib eş-Şirbinî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. 1, s. 36.

136 Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebir fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâm Şâfiî**, Thk. Şeyh Ali Muhammed Me'udî-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, c. 1, s. 197.

137 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 34; Hatib eş-Şirbinî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. 1, s.36.

138 İbn Nuceym, **el-Bahru'r-Râik,** c. 1, s. 45; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddin el-Âynî, **Minhetu's-Sulûk fî Şerhi Tuhfetu'l-Mulûk**, Thk. Ahmed Abdurrezzak el-Kubeysî, Vizâretu'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 2007, s. 66; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendi, **Mecme'u'l-Enhur fî Şerhi Multekâ'l-Ebhur**, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, t.y. c. 1, s. 21.

139 İbn Nuceym, **el-Bahru'r-Râik,** c. 1, s. 45.

Dübura dokunmanın abdesti bozmadığı konusunda Hanefîler de İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmiyle aynı görüşü benimsemişlerdir.

Mâlikî Mezhebi

Mâlikîler de dübura dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı konusunda Şâfiî'nin kavl-i kadîmi ve Hanefîler gibi hüküm veriyorlar. Mâlikîler'e göre de dübura dokunmak abdesti bozmamaktadır.[140]

Mâlikîler'in yaklaşımı tıpkı kavl-i kadîmin yaklaşımı gibidir. Yani düburda telezzüz sözkonusu olmadığından vücudun diğer azaları gibidir.[141] Dolayısıyla bir insan kendi eline veya ayağına dokunduğunda nasıl abdesti bozulmuyorsa dübura dokunması da abdesti bozmamaktadır.

Hanbelî Mezhebi

Hanbelî mezhebinin kaynaklarından edindiğimiz malumata göre bu mesele hakkında, İmâm Şâfiî'nin öğrencisi olan Ahmed b. Hanbel'den Şâfiî'nin her iki görüşü de rivâyet edilmiş. Dolayılıyla mezhepte her iki görüşün de savunucuları bulunmaktadır.

Dübura dokunmak abdesti bazmaz, diyenler; rivâyette sadece fercden,[142] diğer bir rivâyette de erkeğin cinsel organından[143] bahsedildiğini ve söz konusu kelimelerin düburu kapsamadığını, dolayısıyla dübura dokunan kişinin abdestinin bozulmayacağını söylemektedirler.[144] Bu görüşü savunanlar, mezhepte geçerli olan, kendisiyle amel edilen ve yaygın olan görüşün bu olduğunu ileri sürmektedirler.

Dübura dokunmanın abdesti bozacağını savunanlar ise "Fercine dokunan abdest alsın" hadisindeki lafzın umum olduğunu ve dolayısıyla düburun da iki fercden biri olduğunu söyleyip İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdi gibi delil

140 Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Amir el-Medenî, **el-Mudevvene**, Dâru'l-Kutubi'l-'İmîyye, 1994, c. 1, s. 118; Kâdî Ebû Muhammded Abdulvahhâb b. 'Alî el-Bağdâdî, **el-İşrâf 'alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf**, Thk. Habib b.Tahir, Dâru İbni Hazm, 1999, c. 1, s.150.

141 Kâdî Abdulvahhâb, **el-İşrâf,** c. 1, s.150; **el-Mu'ûne 'alâ Mezhebi 'Âlimi'l-Medine**, Thk. Hamîş Abdulhak, elMektebetü't-Ticarîyye, Mekke, t.y. s.157.

142 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 36 s. 19, Hadis no. 21689; Tirmizi, "Tahâret" 61; Nesâî, "Gusul" 30.

143 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 45 s. 265, Hadis no. 27293; Ebû Dâvûd, "Taharet" 70.

144 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 134; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabîy li'n-Neşri ve't-Tevzî' t.y. c. 1, s. 186.

getirmektedirler.[145] Bunu savunanlar bu görüşün daha sahih olduğunu ileri sürmektedirler.[146]

Konuyla ilgili yukarıda değindiğimiz tüm görüşlerden anlaşıldığına göre; kavl-i kadîmin dediği gibi dübura dokunmanın abdesti bozmayacağı görüşü daha çok benimsenmektedir. Çünkü İmâm Şâfiî ve İmâm Ahmed'den rivâyet edilen iki görüşten biri ile Hanefî ve Mâlikîlerin görüşü de bu yöndedir.

2.4.5. Zaibe/Çözülebilen Bir Necasetin İsabet Ettiği Toprakla Teyemmüm Alınması

Allah'u Teâla Mâide Sûresinde: "Temiz bir toprakla teyemmüm edin,"[147] buyurmuştur. Bundan dolayı teyemmüm alınacak toprağın necis olmaması hususu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu durumda çözülebilen necasetin temas ettiği toğrağın temizlenip temizlenemeyeceği ve bu toprakla teyemmüm alınıp alınmayacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Bazı fakîhler, söz konusu özellikteki bir necasetin toprağa isabet ettikten sonra eserinin güneş veya rüzgârla ortadan kalkması durumunda o toprağın temizleneceğini belirtmişlerdir.[148] Ancak o toprakla teyemmümün alınıp alınamayacağı konusunda İmâm Şâfiî'den iki görüş rivâyet edilmiştir.[149] Kavl-i cedîde göre, "İdrar, şarap, irin veya bunlara benzer herhangi bir necaset toprağa isabet ederse sonra da o necasetin izi, rengi ve kokusu gitse o toprak temiz olmaz. Bu toprağın güneş görüp görmemesi arasında fark bulunmamaktadır. Ancak necis olan yere su dökülürse veya necis olan yeri kaplayacak şekilde yağmur yağarsa temiz olur.[150] Dolayısıyla böyle bir toprakla teyemmüm almak caiz değildir. Nitekim İmâm Nevevî de *Mecmû'* adlı eserinde: Çözülebilir bir necasetin isabet ettiği toprakla -güneş veya rüzgârla necasetin etkisi gittikten" sonra- teyemmüm alınması konusunda ashâbımız iki görüş zikretmiştir. Onlardan biri cedîd görüştür ki

145 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 134; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 1, s. 186.
146' Alâuddin Ebû'l-Huseyn 'Alî b. Süleyman el-Merdâvî, **el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcihi mine'l-Hilâf**, 2. Bsk. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, t.y. c. 1, s. 209.
147 Mâide: 4/6.
148 İmrânî, **el-Beyân,** c. 1, s. 446; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 217;
149 Mes'udî, **el-Mu'temed,** s. 117.
150 Şâfiî, **el-Umm**, c. 1, s. 69.

o toprak temiz değildir ve onunla teyemmüm alınamaz. Ancak kavl-i kadîme göre bu toprak güneşin etkisiyle temizlendiğinden dolayı onunla teyemmüm alınabilmektedir. Diğer bir ifadeyle o toprak temizdir ve onunla teyemmüm alınabilir. Cumhura göre de kabul edilen görüş budur" demektedir.[151]

Hanefî Mezhebi

Hanefî mezhebine göre necasetin isabet ettiği toprak yumuşak ise üzerine su döküldükten sonra suyun çekilmesi ve toprağın kuruması beklenir. Bu tıpkı kumaşın suyu çekmesinden sonra sıkılmasına benzemektedir. Böyle bir kumaş temizlendiği gibi böyle olan toprak da temizlenmiş olur.[152]

İmâm Ebû Hanife ve Sahibeyn'e göre, güneşin veya rüzgârın etkisiyle necasetin eseri ortadan kalktığında o toprak temiz olur.[153] Ancak o toprakla teyemmüm alınıp alınamayacağı konusunda mezhep âlimleri farklı iki görüş ortaya koymuşlardır. *Zâhiru'r-Rivâye*'ye[154] göre o toprakla teyemmüm almak caiz değildir.[155] Öte yandan İbnu'l-Kâss (v. 335/946), Naha'î (v. 96/714) ve birçok fakîh böyle bir toprakla teyemmümün alınabileceğini belirtmektedirler. Çünkü böyle bir toprak üzerinde namazın kılınabileceğine kimse itiraz etmemiştir. Üzerinde namaz kılınabiliyorsa o toprak temizdir. Temiz olduğuna göre onunla teyemmüm alınabilir.[156]

Görüldüğü gibi Hanefî mezhebinde de bu konuda iki görüş mevcuttur. Biri kavl-i cedîde, diğeri kavl-i kadîme uygundur. Ancak kavl-i kadîme parallel görüşü

151 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 217.
152 Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi',** c. 1, s. 89.
153 İmrânî, **el-Beyân,** c. 1, s. 446; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 596.
154 **Zâhiru'r-Rivâye**: İmam Muhammed'den tevâtür derecesinde nakledilen kitaplarının muhtevaına verilen addır. Bu eserler: **el-'Asl (el-Mebsût), el-Câmiu's-Sağîr, el-Câmiu'l-Kebîr, es-Siyeru's-Sağîr, es-Siyeru'l-Kebîr, ez-Ziyâdât** ve **Ziyâdâtü'z-Ziyâdât** adlı eserlerden oluşmaktadır. (Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s. 615.)
155 Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi',** c. 1, s. 53; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddin el-Âynî, **el-Binâye Şerhu'l-Hidâye,** Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, Beyrut 2000, c. 1, s. 719.
156 Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi',** c. 1; s. 53; Bedruddin el-Âynî, **el-Binâye Şerhu'l-Hidâye**, c. 1, s. 719.

savunup, o toprakla teyemmüm alınması caizdir, diyenler, sahih olan görüşün bu görüş olduğunu söylemektedirler.[157]

Mâlikî Mezhebi

İmâm Mâlik'e göre necis bir toprağın üzerinde namaz kılan veya necis toprakla teyemmüm alan kimse namazını iade etmelidir. Bu durum, temiz olmayan bir elbiseyle namaz kılan kimsenin namazını iade etmesine benzemektedir.[158]

Mâlikî mezhebinde meşhur olan görüşe göre bir yere, idrar gibi çözülebilen bir necaset isabet etse ve bu necaset güneşle kurusa o yer temiz olmaz.[159] Çünkü necasetin bulunduğu yer ancak suyla temizlenir. Bu görüş aynı zamanda İmâm Mâlik'e aittir.[160]

Bu görüşten anlaşıldığına göre necasetin isabet ettiği toprakla –güneş veya rüzgârla kurusa bile- teyemmüm alınması caiz olmamaktadır. Dolayısıyla Mâlikî mezhebi bu meselede İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdiyle aynı doğrultudadır.

Hanbelî Mezhebi

Hanbeliler toprağa isabet eden necaset konusunda tek bir görüşü benimsemişlerdir. Onlara göre böyle bir toprak sadece suyla temizlenebilir. Buna delil olarak da bir bedevinin gelip Resûlullah'ın (s.a.v.) mescidinde bevletmesinden sonra Resûlullah'ın o necasete su dökülmesini emretmesidir.[161]

Hanbelî fakîhleri sadece hadisi delil gösterip bu konuda yalnız suyun temizleyici olduğunu söylemekle yetinmeyip neyin temizleyici olmadığını da açıkça

157 Sadruddin 'Alî b. 'Alî İbn Ebî'l-'İzz, **et-Tenbih 'alâ Muşkilâti'l-Hidâye**, Thk. Abdulhakim b. Muhammed Şakir- Enver Salih Ebû Zeyd, Mektebetu'r-Ruşdi Nâşirûn, Su'ûdî 'Arabistan 2003, c. 1, s. 438.

158 Mâlik b. Enes, **el-Mudevvene**, c. 1, s. 140.

159 Hattâb er-Ruaynî, **El-Mevâhib** c. 1, s. 162.

160 İmranî, **el-Beyân,** c. 1, s. 446; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 596.

161 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 13, s. 209, Hadis no. 7799; Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Buhârî, **el-Câm'u's-Sahih**, Thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır el-Nasır, Dâru Tavku'n-Necât, 1991, "Vudû" 58; Müslim b. Haccac Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâburî, **Sahîhu Muslim**, Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, t.y. "Tahâret" 98, 100; Nesâî, "Tahâret" 44; "Miyâh" 3.

zikretmektedirler. Yani güneş, rüzgâr ve kurumanın toprak için temizleyici olmadığını belirtmektedirler.[162]

Ayet-i Kerime'de[163] temiz toprakla teyemmüm alınması emredildiğinden dolayı necis toprak teyemmümde kullanılamamaktadır. Hanbeliler'e göre toprak güneş ve rüzgârla temizlenmediğinden dolayı necesatin isabet ettiği toprakla teyemmüm almak caiz görülmemektedir.

Hanefî mezhebinde ortaya konan farklı iki hükümden biri kavl-i cedîd diğeri kavl-i kadîmle benzerlik arz ederken Mâlikî ve Hanbelî mezhebinde verilen hüküm kavl-i cedîdle birebir uyuşmaktadır. Kanaatimizce bu meselede kavl-i kadîm râcihdir; çünkü Hanefîler'in görüşüne göre söz konusu toprağın üzerinde namaz kılınabilmektedir. Üzerinde namaz kılınan yerin temiz olma şartı olduğuna göre o toprak temizdir. Temiz ise onunla teyemmüm alınabilir. Ayrıca Hanbelîler'in delil olarak getirdiği, bedevinin bevletme hadisesi mescidin içinde meydana gelmiştir ve mescidin içi rüzgâr ve güneş görmemektedir. Bu meselede söz konusu edilen toprak ise rüzgâr ve güneşin etkisiyle temizlenen topraktır.

2.4.6. Tabaklanmış Hayvan Derisinin Yenmesi

Yaşadığımız coğrafyada ve günümüz şartlarında hayvan derisinin yenmesi söz konusu olmayabilir; ancak bazı zamanların kendine münhasır şartları göz önüne alındığında insanların hayvan derisini yemek zorunda kalmaları makul olabilmektedir. Bundan dolayı böyle bir konu gündeme gelmiş ve hükmü hakkında konuşulup fetva verilmiştir.

Öncelikle tabaklanmış derinin ne tür bir hayvana ait olduğuna bakılır. Şayet eti yenilmeyen bir hayvanın derisiyse yenmesi caiz görülmemektedir. Çünkü eti yenilmeyen hayvanlar kesim ile helal olamazlar. Tabaklama kesimden daha güçlü

162 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 2, s. 72; a.mlf., **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed,** c. 1, s. 163; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 1, s. 293.
163 Mâide: 4/6.

değildir.[164] Tabaklanmış deri, eti yenilen bir hayvanın derisi ise yenilmesinin haram olup olmaması konusunda Şâfiî mezhebinde iki görüş vardır. Şîrâzî bu görüşleri *Mühezzeb* adlı eserinde ele alıp haramlığını söyleyen kavl-i kadîmi şöyle açıklamaktadır: "Böyle bir derinin yenmesi caiz midir? Önce bakılır, eğer tabaklanmış deri, eti yenen bir hayvana ait ise bu konuda iki görüş vardır. kavl-i kadîme göre yenmesi haramdır. Çünkü Resulûllâh (s.a.v) bu konudaki sözü onun haramlığını gerektirmektedir.[165] Bir gün Resûlullah'ın (s.a.v.) eşlerinden Hz. Meymûne annemizin azatlı cariyelerinden birine bir koyun zekât olarak verilmişti. Bir gün koyun ölmüş ve Resûlullah da atılan bu koyunu görmüştü. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.): "Derisinden faydalansaydınız ya!" dedi. Orada bulunanlar: O ölmüş bir hayvandır, deyince Efendimiz (s.a.v.): "Onun sadece yenmesi haramdır," buyurdu.[166]

Kavl-i cedîde göre ise yenmesi helaldir. Çünkü eti yenen hayvanın temiz derisidir. Kesilmiş hayvanın derisine benzemektedir."[167] Kavl-i cedîdi savunanlarara göre, yukarıdaki hadisten kastedilenin sadece etinin haram oluşudur. İmâm Nevevî de *Mecmu'*da şöyle demektedir: "Tabaklanmış derinin yenmesiyle ilgili bu iki görüş meşhur olmuştur. Cumhura göre bu iki görüşten en sahihi kavl-i kadîmdir ki o da haram olmasıdır. Çünkü bu konuda hadis vardır. Bu mesele kavl-i kadîme göre fetva verilen meselelerdendir."[168]

Hanefî Mezhebi

Hanifi mezhebinde de bu konu ele alınırken tabaklanmış derinin hangi tür hayvana ait olduğu irdelenmektedir. Eti yenmeyen hayvanlardan ise derisinin yenmesinin haramlığı konusunda kimse itiraz etmemiştir. Ancak eti yenen bir hayvan ise derisinin yenmesi hakkında iki görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan sahih olarak kabul edilen görüşe göre ölen hayvanın derisinden faydalanmak caizdir. Şu var ki bu

[164] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 229.
[165] Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, c. 1, s. 59.
[166] Mâlik b. Enes, **Muvatta** (Şeybâni'nin rivâyeti), Thk. Abdulvahhab Abdullatif, 2. Bsk. el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrût t.y. "Dibâğu'l-Meyte" 987; Şâfiî, **Müsned**, s. 10; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 5, s. 170, Hadis no. 3051; Müslim; "Hayz" 10,102; Ebû Dâvûd, "Libâs" 37.
[167] Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, c. 1, s. 59.
[168] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 229-230.

derinin yenmesi haramdır.[169] Bunun delili: "Ölü hayvan size haram kılınmıştır,"[170] meâlindeki ayettir. Hayvanın derisi de hayvandan bir parça olduğundan dolayı o da haram olmaktadır.[171] Ayrıca Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Meymûne'nin azatlısının koyunu ile ilgili "Onun sadece yenmesi haramdır,"[172] buyurması da Hanefî âlimleri tarafından delil olarak kabul edilmektedir.[173] Hanefî âlimlerin bu yönde verdikleri hüküm Şâfiî'nin kavl-i kadîmi ile uyuşmaktadır.

Mâlikî Mezhebi

Tabaklanmış hayvan derisinin satılması ve üzerinde namaz kılınması hakkında Mâlikî âlimleri arasında ihtilaf olsa da yenmesinin haramlığı konusunda ihtilaf bulunmamaktadır.[174] Mâlikîler'in de delili Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Meymûne annemizin azatlısının koyunuyla ilgili hadisidir. Ayrıca hayvanın ölümüyle etinin yenmesi haram olur. Derisi de eti gibi haram olur. Bu durumdaki bir hayvanın eti yıkanmakla temizlenmediği gibi derisi de tabaklanmakla, yemek için, temizlenmemektedir. Çünkü bu konuda yıkamak tabaklamaktan daha güçlüdür.[175]

Görüldüğü gibi Mâlikîler de, İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîminde olduğu gibi ölü hayvanın tabaklanmış derisinin yenmesinin haram olduğunu ifade ederek aynı delile başvurmuşlardır.

---

[169] İbn Nuceym, **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, c. 1, s. 109; Bedruddin el-Âynî, **el-Binâye Şerhu'l-Hidâye**, c. 1, s. 410; İbn 'Âbidin, **Reddu'l-Muhtâr**, c. 1, s. 103.

[170] Mâide: 5/3.

[171] İbn Nuceym, **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, c. 1, s. 109; İbn 'Âbidin, **Reddu'l-Muhtâr**, c. 1, s. 103.

[172] Mâlik, "Dibâğu'l-Meyte" 987; Şâfiî, **Müsned**, s. 10; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 5, s. 170, Hadis no. 3051; Müslim, "Hayz" 10,102; Ebû Dâvûd, "Libâs" 37.

[173] İbn Nuceym, **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, c. 1, s. 109; Bedruddin el-Âynî, **el-Binâye Şerhu'l-Hidâye**, c. 1, s. 410; İbn 'Âbidin, **Reddu'l-Muhtâr**, c. 1, s. 103.

[174] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman el-Kayravânî, **en'Nevâdir ve'z-Ziyâdât**, Thk. Abdullfettah Muhammed, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1999, c. 4, s. 375; Ebû Abdullah Muhammed b. 'Alî et-Temimî el-Mâzerî, **Şerhu't-Telkîn**, Thk. eş-Şeyh Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008, c. 1, s. 265; İbn Kassâr Ebû'l-Hasan 'Alî b. 'Umer b. Ahmed, **'Uyûnu'l-Edille fî Mesâili'l-Hilâfi Beyne 'l-Ulemâi'l-Emsâr**, Thk. Abdulhamid b. Sa'id Nâsır es-Su'udî, Mektebetu'l-Melik Fehd, Riyâd 2006, c. 2, s. 891.

[175] İbn Kassâr, **'Uyûnu'l-Edille**, c. 2, s. 891.

Hanbelî Mezhebi

Tabaklanmış hayvan derisinin yenmesi konusunda Hanbelî mezhebinde iki görüş benimsenmiştir. Çoğunluğun benimsediği ve sahih olarak kabul edilen görüşe göre bu derinin yenmesi haramdır. Geri kalan fakîhlerin benimsediği görüşe göre ise yenmesi helaldir.

Çoğunluğun benimsediği sahih görüşün delilleri Mâide Sûresinin üçüncü ayetiyle[176] Hz. Meymûne annemizin azatlısının ölen koyunu hakkında Resûlullah'ın (s.a.v.) söylediği hadistir.[177] Ayrıca tabaklanmakla derinin temizlenmiş olması onun yiyilebileceği sonucunu doğurmamaktadır.[178] Azınlığın savunduğu görüşe gelince; onlar da Resûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisini delil olarak getirmektedirler: "Hayvan derisinin kesimi tabaklanmasıdır."[179] Diğer bir ifadeyle, etin helalliği kesimle olduğu gibi derinin helalliği de tabaklamayla olmaktadır. Sahih olan görüşü benimseyenler; bu hadisten bu sonucun çıkmayacağını, tabaklamanın diğer kullanımlar açısından kesim mesabesinde olması derinin yenmesini helal kılacağı anlamına gelmediğini ve "helaldir" diyenlerin kıyasının geçerli olmadığını söylemektedirler.[180]

Sonuç olarak Hanefî ve Mâlikîler ile Hanbelîler'in sahih kabul ettiği görüşe göre, İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîminde olduğu gibi tabaklanmış ölü hayvan derisinin yenmesi haram olarak kabul edilmektedir. Her iki tarafın getirdiği delillere bakıldığında söz konusu derinin haram olması daha makul görülmektedir.

2.4.7. Sabah Namazının Ezânında Tesvîb Yapılması

Fıkıh kitaplarımızda, sabah namazının ezânında "حي علي الفلاح" ifadesinden sonra iki defa tekrarlan "الصلاة خير من النوم" ibaresine tesvîb denilmektedir. Bu uygulamanın kavl-i kadîm ve kavl-i cedîdde farklı olduğu görülmektedir. İmâm Şâfiî, kavl-i cedîdde şunları tasrih etmiştir: "Ne sabah namazında ne de başka namazlarda ezân okunurken tesvîb yapılmasını hoş karşılamıyorum. Çünkü Ebû

[176] "Ölü hayvan size haram kılınmıştır,"
[177] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 51
[178] İbn Kudâme, **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni'**, c. 1, s. 69.
[179] Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 25 s. 249, Hadis no. 15908.
[180] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 51; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 1, s. 69.

Mahzûre (v. 59/678),[181] Resulûllâh'ın (s.a.v.) tesvîb yapılmasıyla ilgili bir emrini nakletmemiştir. Dolayısıyla ezânda ziyadelik yapılmasını ve ondan sonra tesvîb yapılmasını mekruh görüyorum."[182] Öte yandan kavl-i kadîmde ise tesvîbin sünnet olduğunu bildirmiştir. Bununla ilgili olarak Müzenî şöyle diyor: "…Oysa İmâm Şâfiî kavl-i kadîmde, sabah ezânında tesvîb ilave edilir, demiştir. Bunu Resulûllâh'ın (s.a.v.) müezzini Bilal (v. 20/641) (r.a.) ile Ali (r.a.) rivâyet etmiştir. Kavl-i cedîdde ise İmâm Şâfiî onu mekruh gördüğünü belirtmiştir. Çünkü Ebû Mahzûre'nin rivâyetinde yoktur."[183] Aynı ifadeler Şâfiî fıkhına ait birçok eserde geçmektdir.[184]

Hanefî Mezhebi

Hanefîler'de tesvîb iki çeşittir. Biri sabah ezânında "حي علي الفلاح" sözünden sonra iki kez söylenen "الصلاة خير من النوم" ibaresi,[185] diğeri de her namazda ezân ile kâmet arasında, hatırlatma niyetiyle söylenen "حي علي الصلاة" sözüdür.[186]

Sabah namazındaki tesvîb sünnet olup[187] Resûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisine dayanmaktadır: Bir gün Bilal (r.a.) Resûlullah'a (s.a.v.) sabah namazının vaktinin girdiğini bildirmek için gittiğinde onun yattığını gördü. Bunun üzerine iki kez " الصلاة خير من النوم" şeklinde seslendi. Resûlullah (s.a.v.) de: "Bu ne güzel söz ya Bilal, onu ezânına dâhil et," buyurdu.[188]

181 Mekke'nin fethinde Müslüman olmuş ve Resulûllâh'ın (s.a.v) Mekke'ye müezzin olarak tayin ettiği sahabidir. (Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, **et-Tabakatü'l-Kübrâ**, Thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1990, c. 6, s. 7).

182 Şâfiî, **el-Umm**, c. 1, s. 104.

183 İsmail b. Yahya b. İsmail el-Müzenî, **Muhtasarü'l-Müzenî fî Furu'i'ş-Şâfiîyye**, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 22.

184 Bkz. Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr,** c. 2, s. 55; Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, c. 1, s.199; Cüveynî, **Nihâyetü'l-Matlab**, c. 2, s.59; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 3, s. 91.

185 Merğinânî, **Bidâyetu'l-Mubtedi**, s 12; Burhâneddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî, **Multeka'l-Ebhur**, Thk. Halil 'İmrân el-Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1998, s. 114-115; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer el-Kudûrî, **et-Tecrîd**, Thk. Merkezu'd-Dirâseti'l-Fıkhîyye ve'l-İktisâdîyye, 2. Bsk. Dâru-Selâm, Kahire 2006, c. 1, s. 426.

186 Serahsî, **el-Mebsût**, c. 1, s. 130; Kudûrî, **et-Tecrîd**, c. 1, s. 426.

187 Kudûrî, **et-Tecrîd**, c. 1, s. 423.

188 Mâlik b. Enes, **Muvatta**, Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Muessetu Zayed b. Sultan Âli Nehyan li'l-A'mâli'l-Hayrati ve'l-İnsaniyye, Ebû Dabî 2004, "Salât" 8; İbn Mâce, "Kitâu'l-Ezân" 3.

Diğer tesvîb ise tabiînler döneminde Kûfe âlimleri tarafından çıkarılan tesvîb olup ezân ile kâmet arasında söylenir.[189] Bu tesvîb, sonradan ortaya çıkmakla beraber Hanefî fukahâsı tarafından güzel görülmüştür. Sünnet olan tesvîb konusunda Hanefîler de İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîminde benimsenen görüşü benimsemişlerdir.

Mâlikî Mezhebi

Mâlikîler'e göre sabah ezânında "حي علي الفلاح" ibaresinden sonra tesvîb yapmak ezânın sünnetlerindendir.[190] Delil olarak Ebû Mahzûre'den gelen şu rivâyet gösterilir: "Ben Resûlullah'a (s.a.v.) ezân okurdum. Sabah namazının ilk ezânında:

"حيّ على الفلاح، الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم، اللَّه أكبر، اللَّه أكبر، لا إله إلاّ اللَّه"

derdim.[191]

Bu ve buna benzer rivâyetlerin yanı sıra Medine ehlinin ameline de uygun olduğundan dolayı sabah namazının ezânında tesvîb sünnet olarak kabul edilmiştir.[192] Görüldüğü gibi Mâlikîler de tesvîb konusunda İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmine uygun fetva verip tesvîbin sünnet olduğunu belirtmişlerdir.

Hanbelî Mezhebi

Hanbelilerde de sabah ezânında tesvîb yapmak sünnet olup[193] diğer vakitlerde ve ezân ile kâmet arasında tesvîb yapmak mekruhtur.[194] Hanbelî fakîhleri de Ebû Mahzûre'den gelen rivâyeti[195] ve Bilal'in (r.a.) şu sözünü delil olarak getirirler:

189 Serahsî, **el-Mebsût**, c. 1, s. 130; Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi'**, c. 1, s. 148.
190 Kâdî Abdulvahhâb, **el-İşrâf,** c. 1, s. 216; **el-Mu'ûne 'alâ Mezhebi Âlimi'l-Medine**, s. 206.
191 Ebû Dâvûd, "Salât" 31; İbn Mâce, "Ezân" 3; Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hammam b. Nâfi' esSa'ânî el-Himyerî, **Musannef**, 2. Bsk. Thk. Habibu'r-Rahmân el-A'zamî, el-Meclisu'l-'İlmî, Hindistan 1982, "Bâbu es-Salâtu Hayrun mine'n-Nevm" 2.
192 Kâdî Abdulvehhâb, **el-İşrâf,** c. 1, s. 216; **el-Mu'ûne 'alâ Mezhebi Âlimi'l-Medine**, s. 206.
193 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 269; a.mlf., **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed,** c. 1, s. 202; Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ b. Sâlim el-Haccâvî, **el-İknâ' fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, Thk. Abdullatif Muhammed Mûsâ es-Subkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y. c. 1, s. 77.
194 Haccâvî, **el-İknâ' fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed,** c. 1, s. 77; İbn Kudâme, **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed**, c. 1, s. 202.
195 Ebû Dâvûd, "Salât" 31; İbn Mâce, "Ezân" 3; Abdurrezzâk, "Bâbu es-Salâtu Hayrun mine'n-Nevm" 2.

"Resûlullah (s.a.v.) bana sabah ezânında tesvîb yapmamı emretti, yatsı ezânında tesvîb yapmamı yasakladı."[196]

Hanefî ve Mâlikîler'de olduğu gibi Hanbelîler de İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmi gibi tesvîbin sabah ezânında yapılmasının sünnet olduğunu kabul etmektedirler. Buna göre cumhur, tesvîbin sünnet olduğunu kabul ederken İmâm Şâfiî kavl-i cedîdinde bunun böyle olmadığını söylemektedir. Cumhurun getirdiği deliller daha çok olmakla beraber İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdin delilini kendisinden rivâyet ettiği Ebû Mahzûre'den gelen başka bir rivâyet de cumhurun görüşünü desteklemektedir.

2.4.8.Akşam Namazının Vakti

Şâfiî mezhebinde, kadîm ve cedîd kaviller arasındaki ihtilaf edilen meselelerden biri de akşam namazının vaktinin ne zaman sona ereceği meselesidir. Şu var ki bu meselede kavl-i kadîmin tercih edildiği ve günümüze dek uygulandığı görülmektedir. Nitekim İmâm Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn* adlı eserinde akşam namazının vaktiyle ilgili şöyle demektedir: "Mağrib namazının vakti güneşin batmasıyla başlamkta ve kavl-i kadîme göre kırmızı şafağın kaybolmasına dek devam etmektedir. Kavl-i cedîde göre ise akşam namazının vakti bir abdest almak, avreti setredecek bir elbise giymek, ezân okumak, kâmet getirmek ve beş rekât namaz kılmak kadar bir sürenin geçmesi kadardır. Şayet vaktin içinde namaza başlarsa ve namazı kırmızı şafağın kaybolmasına dek devam ederse sahih görüşe göre caizdir."[197] Bunun delili Cebrail'in (a.s.) iki gün ardarda Resulullah'a (s.a.v.) namaz vakitlerini öğretmek için geldiğinde akşam namazının vaktini değiştirmeyip aynı vakitlerde kılmasıdır.[198] Bununla ilgili aktarılan hadiste her namaz için iki ayrı vakit tayin edilmişken akşam namazı aynı vakitte kılınmış ve sonra Cibrîl (a.s.)

196 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 39 s. 339, Hadis no. 23913; İbn Mâce, "Ezân" 2; Abdurrezzâk, "Bâbu es-Salâtu Hayrun mine'n-Nevm" 5.
197 Nevevî, **Minhâcü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn**, Thk. Muhammed Tahir Şa'ban, Dârü'l-Minhâc, Cidde, t.y. s. 92.
198 Şâfiî, **el-Umm**, c. 1, s. 90.

Resulullah'a: "Ya Muhammed, bu senden önceki peygamberlerin vaktidir. (Namaz kılma vakitleri) bu iki vakit arasındadır," demiştir.[199] İmâm Nevevî bu mesele hakkında da: "Ben derim ki 'kavl-i kadîm daha zahirdir,'"[200] diyerek kavl-i kadîmin râcih olduğunu ifade ekmektedir. Burada kavl-i kadîmin tercih edilmesinin dayanaığı: "Akşam namazının vakti şafak kaybolmayana kadar devam etmektedir,"[201] hadisi şerifidir.[202]

Hanefî Mezhebi

Şâfiî'nin kavl-i kadîminde olduğu gibi Hanefîlerde de akşam namazının vakti şafağın kaybolmasıyla sona ermektedir.[203] Hanefî fukahâsı da daha önce aktardığımız: "Akşam namazının vakti şafak kayboluncaya dek devam etmektedir." hadisini ve Resulullah'tan (s.a.v.) aktarılan şu hadisini delil olarak göstermektedirler: "Akşam namazının ilk vakti güneşin batması, son vakti ise şafağın kaybolmasıyladır."[204]

Hanefî âlimleri, akşam namazının son vaktinin şafağın kaybolmasına dek devam ettiği konusunda ittifak ettikleri halde şafaktan kastedilenin ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şöyle ki İmâm Ebû Hanife'ye göre şafak, kırmızılıktan sonra ufukta kalan beyazlık iken Ebû Yusûf ve Muhammed'e göre şafak ufuktaki kırmızılıktır.[205] Bu durumda, Ebû Hanife'ye göre ufuktaki kızıllıktan sonra kalan beyazlık da kaybolmayana dek akşam namazı kılınabilir. Ancak Ebû Yusûf ve Muhammed'e göre ufuktaki kızıllık kayboluncaya kadar akşam namazı kılınabilir.

---

199 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 5, s. 202, Hadis no. 3081; Ebû Dâvûd, "Mevâkîtu's-Salât" 1; Abdurrezzâk, "Bâbu'l-Mevâkît" 1.

200 Nevevî, **Minhâcü't-Tâlibîn**, s. 92.

201 Hatib eş-Şirbinî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. 1, s. 122.

202 Müslim, "Mesâcid" 173; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 45 s. 265, Hadis no. 27293; Ebû Dâvûd, "Salât" 2.

203 Serahsî, **el-Mebsût**, c. 1, s. 144; 'Alâuddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, **Tuhfetu'l-Fukahâ**, 2. Bsk. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1994, c. 1, s. 101; Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi'**, c. 1, s. 123; Merğinânî, **Bidâyetu'l-Mubtedi**, s.11; el-Halebî, **Multeka'l-Ebhur**, s. 105.

204 Alî b. Ebî Bekir b. Abdulcelil el-Merğinânî, **el-Hidâye fî Bidâyeti'l-Mubtedi**, Thk. Tallâl Yûsuf, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, t.y. c. 1, s. 40.

205 Semerkandî, **Tuhfetu'l-Fukahâ**, c. 1, s. 101; Merğibânî, **Bidâyetu'l-Mubtedi**, s.11; el-Halebî, **Multeka'l-Ebhur**, s. 105.

Her üç İmam da akşam namazının vaktini İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdi gibi dar bir vakte sıkıştırmayıp kavl-i kadîmle uyuşan bir görüş belirtmişlerdir.

Mâlikî Mezhebi

Mâlikî mezhebinin fukahâsı arasında akşam namazının son vaktiyle ilgili bir ittifak bulunmamaktadır. Çünkü İmâm Mâlik ve bu konuda onun grüşünü benimseyenler, İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdi gibi akşam namazının tek bir vaktinin olduğunu söylemektedirler.[206] Mâlikîler'den bu görüşte olanlar Cebrâil'in (a.s.) Resulullah'a (s.a.v.) namaz vakitlerini öğretmek için ardarda iki gün gelip onunla namaz kıldığını aktaran hadisi delil olarak almaktadırlar.

Bâcî (v. 474/1081), İbn Abdülberr (v. 463/1071), İbn Rüşd (v. 520/1126), Lahmî (v. 577/1181), ve Mâzeri (v. 536/1141), gibi âlimler ise akşam namazının vaktinin şafağın kaybolmasına kadar uzadığını söylemektedirler.[207] Aslında bu görüşü savunanlar Resulullah'ın (s.a.v): "Akşam namazının vakti şafak kaybolmayana dek devam etmektedir,"[208] hadisine dayanmaktadır. Ayrıca İmâm Mâlik'in: "Şafağın kırmızılığı kaybolduğunda yatsı namazı vacip olur, akşam namazının vakti biter,"[209] sözünü itibara aldıkları görülmektedir.

Mâlikî fukahâsından İmâm Mazirî her iki görüşün dayandığı deliller hakkında şöyle demektedir: "Müslim'de rivâyet edilen ve akşam namazının vaktinin şafağın kaybolmasına kadar devam ettiğini belirten hadis-i şerif, namazların vaktini belirten Cibril hadisinden daha sonra vârid olmuştur. Bundan dolayı ona rucu' etmek vaciptir.[210] Mazirî'nin bu sözünden anlaşılan, Müslim'in aktardığı hadisle Cibril hadisi nesh olmuştur. Bu durumda akşam namazının vaktinin –kavl-i kadîmde

206 Mâlik b. Enes, **el-Mudevvene**, c. 1, s. 158.

207 Ebû'l-Hasan 'Alî b. Ahmed b. Mukrim es-Sa'idî el-'Adevî, **Haşiyetu'l-Adevî 'alâ Şerhi Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbanî**, Thk. Yusûf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâ'î, Dâru'l-Fikîr, Beyrût 1994, c. 1, s. 249.

208 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 45 s. 265; Hadis no. 27293; Müslim, "Mesâcid" 173; Ebû Dâvûd, "Salât" 2.

209 Mâlik b. Enes, **Muvatta**, c. 2, s. 18 Hadis no. 32.

210 Muhammed b. Muhammed Salim el-Meclisî eş-Şankîtî, **Levâmi'u'd-Durer fî Hetki Estâri'l-Muhtasar**, Thk. Dâru'r-Rıdvan, Dâru'r-Rıdvan, Moritanya 2015, c. 1, s. 701.

olduğu gibi- şafağın kaybolmasına kadar devam etmesi görüşü daha ağır basmaktadır.

Hanbelî Mezhebi

Hanbelîler akşam namazının vaktinin şafağın kaybolmasıyla bittiğini benimsemektedirler.[211] Bu görüş aynı zamanda Sevrî, İshâk, Ebû Sevr ve ashabı re'yin görüşüdür.[212] Diğer mezhep âlimlerinden bunu savunanların getirdiği delillere ek olarak Hanbelî âlimleri şu hadisleri delil olarak getirmektedirler: "Şüphesiz her namazın ilk ve son vakti vardır… Akşam namazının ilk vakti güneşin batması, son vakti ise şafağın kaybolmasıyladır".[213] Ebû Mûsâ (v. 42/662-63) (r.a.) şöyle demektedir: "Resûlullah (s.a.v.) ikinci günde akşam namazını şafağın batımına dek geciktirdi."[214]

Bu hadisler ve bunları destekleyen birçok hadis sahih olup ihtimalli manalara sahip görüşlerle söz konusu hadislere muhalefet edilmesi caiz değildir. Hanbelî âlimleri, akşam namazının tek vakitte kılınacağını savunanların delillerini namazın ilk vakitte kılınmasının mustahâb oluşuna ve ertelemenin mekruhluğuna hamlediyorlar.[215] Bu konuda hadislerin tearuz etmesi halinde akşam namazının tek bir vaktinin olduğunu gösteren hadislerin mensûh olduğuna hükmedilir. Çünkü bu namazın tek bir vaktinin olduğunu bildiren hadisler Mekke'de, şafağın kaybolmasına kadar akşam namazının vaktinin devam ettiğini ifade eden hadisler Medine'de varid olmuştur.[216]

Yukarıdaki bilgiler ışığında görüldüğü üzere Hanefîler ve Hanbelîler İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmiyle aynı görüşü paylaşırken Mâlikîler'in bir kısmı kavl-i kadîme göre hüküm vermişlerdir. İmâm Mâlik'in de aralarında bulduğu diğer kısım

211 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 276; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 1, s. 438; Abdurrahman b. İbrâhîm b. Ahmed Bahauddin el-Makdisî, **el-'Udde Şerhu'l-Umde**, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2003, s. 66.

212 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 276; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 1, s. 438.

213 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 12 s. 94, Hadis no. 7172; Tirmizî, "Mevâkît" 1.

214 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 32 s. 509, Hadis no. 19734; Müslim, "Mesâcid" 31, Ebû Dâvûd "Salât" 2; Nesâî, "Mevâkît" 15.

215 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 276.

216 İbn Kudâme, **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni'**, c. 1, s. 438.

ise Şâfiî'nin kavl-i cedîdine uygun bir hüküm vermişlerdir. Kanaatimizce ekseri âlimlerin savunduğu görüş tercihe şayandır. Çünkü delilleri daha kuvvetlidir. Ayrıca Mâlikîler'den İmâm Mazirî'nin, Cibril hadisinin neshedildiğine dair ortaya koyduğu düşünce çoğunluğun görüşünü de pekiştirmektedir.

2.4.9. İhtiyâr Halinde Yatsı Namazının Son Vakti

İlk vakti kırmızı şafağın kaybolmasıyla başlayan yatsı namazının serbestiyet halinde ertelenebileceği son vakti hakkında kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd ihtilaf etmişlerdir. Bu meseleyi ele alan âlimlerden biri olan Mâverdî şöyle demektedir: "İmâm Şâfiî'nin bu mesele hakkındaki farklı görüşleri farklı rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. Kavl-i kadîm ve *İmla*'da yatsı namazının tercih edilen son vaktinin gecenin yarısına kadar olduğunu söylerken kavl-i cedîdde gecenin üçte birine kadar olduğunu söylemektedir.

Gecenin yarısına dek olduğunu söyleyen görüş aynı zamanda sahâbilerden İbn Mes'ud (v. 32/652-53), Tabiînden Mücâhid (v. 103/721), ve Katade (v. 117/735), fukahâdan da Ebû Hanife ve Ebû Sevr tarafından benimsenmiştir. Bu görüşün delili de Abdullah b. Amr b. As'ın (v. 65/684-85), rivâyet ettiği şu hadistir, Resulûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Akşam namazının vakti şafağın nuru düşmeyene kadar, yatsı namazının vakti gecenin yarısına kadardır."[217]

Gecenin üçte birine kadar olduğunu söyleyen İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdi ise aynı zamanda sahâbeden Hz. Ömer ve Ebû Hureyre'nin, fukahâdan da Evzaî ve Sevrî tarafından kabul edilmiştir. Bu görüşün delili İbn Abbas'ın (r.a.) rivâyetidir. Bu rivâyete göre Resulûllâh (s.a.v): "Cebrail bana imâmlık etti, ikinci gün yatsı namazını benimle gecenin üçte biri geçtiğinde kıldı," [218] buyurmaktadır [219]

217 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 11 s. 570, Hadis no. 6993; Müslim, "Mesâcid" 171" Ebû Dâvûd, "Salât" 3; İbn Mâce, "İkâmetü's Salât" 9.
218 Şâfiî, **Müsned**, s. 26; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 5, s. 202, Hadis no. 3081; Buhârî, "Mevâkît" 1, Ebû Dâvûd, "Salat" 2; Tirmizî, "Salât" 1.
219 Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr**, c. 2, s. 25.

Kavl-i kadîmin, zikredilen hadisin dışında da delilleri vardır. Konuyu uzatmamak için buraya almıyoruz. Ayrıca İmâm Nevevî *Mecmu*'da, Şâfiî ashâbının çoğunun kavl-i kadîmi tercih ettiğini belirtmektedir.[220]

Hanefî Mezhebi

Hanefîler'e göre yatsı namazı için efdal olan vakit, gecenin ilk üçte birinden sonraya bırakılmamasıdır. Diğer bir ifadeyle, gecenin üçte birine kadar ertelemek müstahabdır.[221] Buna delil olarak Resûlullah'ın şu hadisi getirilmektedir; "Şayet ümmetime zorluk vermeyecek olsaydım, yatsı namazını gecenin üçte birine ertelerdim."[222]

Yatsı namazını gece yarısına kadar ertelemek ise mektuhtur. Ayrıca yaz mevsininde geciktirmeyip acele kılmak daha efdaldir.[223] Bu şekilde hem cemaatin azalması hem de yatsıdan sonra mekruh olan gece sohbeti engellenmiş olur.[224]

Mâverdî, Ebû Hanife'nin de serbestiyet halinde yatsı namazının son vaktinin gece yarısına kadar uzatılması, görüşünde olduğunu belirtmişti; ancak Hanefî mezhebinin kaynaklarında görebildiğimiz kadarıyla mezhep âlimleri bu vaktin gecenin üçte birine kadar olduğunu belirtmişlerdir.[225]

Hanefîler'in kaynaklarında görüldüğü gibi mezhep âlimleri İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdine uygun bir görüş belirtmiş ve yatsının gece yarısına ertelenmesini mekruh olarak kabul etmişlerdir.

---

220 Hatib eş-Şirbinî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. 1, s. 124.

221 Semerkandî, **Tuhfetu'l-Fukahâ**, c. 1, s. 103; Merğinânî, **el-Hidâye**, c. 1, s. 41; Mevsılî, **el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr**, c. 1, s. 50; Ahmed b. 'Alî Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî**, Thk. 'İsmetullah 'İnâyetullah Muhammed, Said Begtaş, Muhammed Abdullah Hân, Zeyneb Muhammed Hasan Fulâne, Dâru'ş-Beşâiril-İslâmiyye, Dâru's-Sirac, y.y. 2010, c. 1, s. 520.

222 İbn Mâce, "Salât" 8; Tirmizî, "Mevâkît" 10; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz et-Temimî, **Sahihu İbn Hibbân**, 2. Bsk. Thk. Şu'ayb el-Arnavût, Müessetu'r-Risâle, Beyrût 1993, "Te'hîru Salâti'l-'İşâ" 1; Ebû Bekir Ahmed b. 'Amr b. Abdulhalık b. Hallad b. Abdullah el-'Atekî el-Bezzâz, **Müsned**, Thk. Mahvûzu'r-Rahmân Zeynullah, Mektebetu'l-'Ulumi ve'l-Hikem, Medine 2009, c. 14 s. 376 Hadis no. 8092.

223 Semerkandî, **Tuhfetu'l-Fukahâ**, c. 1, s. 103; Merğinânî, **el-Hidâye**, c. 1, s. 41.

224 Merğinânî, **el-Hidâye**, c. 1, s. 41.

225 Semerkandî, **Tuhfetu'l-Fukahâ**, c. 1, s. 103.

Mâlikî Mezhebi

Mâlikîler'de yatsı namazının tahyîr halinde ertelenebileceği son vakit gecenin ilk üçte birine kadar olan vakittir. Bunun delili yine Cebrail'in (a.s.) Resûlullah'a (s.a.v.) namaz vakitlerini öğretmek için iki gün ardarda geldiğini aktaran hadistir.[226] Mezhep içinde meşhur olan görüş budur[227] ve bu İmâm Mâlik, İbnü'l-Kâsım (v. 191/806), ve Eşheb (v. 204/820), gibi mezhebin önde gelen âlimleri tarafından kabul edilmiştir.[228] Ancak mezhep âlimlerinden İbn Habîb (v. 238/853), ve İbnu'l-Mevvâz (v. 269/883), bu vaktin gece yarısına kadar devam ettiğini belirtmektedir.[229] Bu da mezhepte zayıf bir görüş olarak kabul edilmektedir.

Görüldüğü kadarıyla Mâlikîler İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdi gibi tahyîr halinde yatsı namazının ertelenebileceği son vakti gecenin ilk üçte biri olarak takdir etmektedirler.

Hanbelî Mezhebi

Ahmed b. Hanbel'den aktarılan bir rivâyette yatsı namazının ihtiyâri son vakti gecenin ilk üçte birine kadardır. Bu aynı zamanda Hz. Ömer, Ebû Hureyre, Ömer b. Abdulaziz (v. 101/720), ve Mâlik'in de görüşüdür.[230] Delil olarak Cibrîl hadisi getirilmektedir. Çünkü Cebrâil (a.s.) ikinci gün, gecenin üçte biri geçtiğinde Resûlullah'la (s.a.v.) yatsı namazını kıldıktan sonra: "Namaz vakitleri bu iki vakit arasındadır,"[231] demiştir.[232] Ayrıca Hanbelîler delil olarak şu hadisi de getirmekteler:

---

226 Ebû Abas Şihâbu'd-Din Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Karâfî, **ez-Zahîre**, Thk. Sa'îd Ağrâb, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1994, c. 2, s. 18.

227 Haraşî, **Şerhu Muhtasari Halil**, c. 1, s. 213; İbn Abdulber, **el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medine**, c. 1, s. 191; Hattâb er-Ruaynî, **El-Mevâhib** c. 1, s. 398.

228 Hattâb er-Ruaynî, **El-Mevâhib** c. 1, s. 398.

229 Ebû Muhammed Celâleddin Abdullah b. Necm b. Şâs es-Sa'dî, **'İkdu'l-Cevâhiri's-Semine fî Mezhebi 'Alimi'l-Medine**, Thk. Hamid b. Muhammed, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrût 2003, c. 1, s.81.

230 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 278; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 1, s. 440.

231 Şâfiî, **Müsned**, s. 26; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 5, s. 202, Hadis no. 3081; Ebû Dâvûd, "Mevâkîtu's-Salât" 1; Tirmizî, "Salât"115; Nesâî, "Mevâkît" 15; Abdurrezzâk, "Bâbu'l-Mevâkît" 1.

232İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 278; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 1, s. 440.

"Yatsı namazını şafağın kaybolmasıyla gecenin üçte birinin geçmesi arasında kılın."[233] Bunun dışında da birçok hadis mevcuttur.

İmâm Ahmed'den rivâyet edilen diğer bir görüşte ise tahyîr halinde yatsı namazının vakti gecenin yarısına dek devam etmektedir. Bu görüş aynı zamanda Sevrî, İbnu'l-Mubârek (v. 181/797), Ebû Sevr, Rey Ashâbı ve İmâm Şâfiî'nin bir kavlindeki görüşüdür.[234] Bunu savunanlar Enes b. Mâlik'in rivâyet ettiği şu hadisi delil olarak getirmetedirler: "Resûlullah (s.a.v.) yatsı namazını gecenin yarısına kadar erteledi."[235]

Gecenin üçte birine kadar ertelenebilir diyen rivâyetler daha fazladır. Bundan dolayı bu görüşe tutunmak daha evlâdır.[236]

Yukarıda her mezhebin görüşüne dair yapılan açıklamalardan ve sunulan delillerden anlaşıldığına göre; her mezhepte iki görüş belirtilmiştir. Bununla beraber tüm mezheplerde öne çıkan gürüş İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdinde savunduğu, gecenin üçte birine kadar ertelenebileceği görüşüdür.

2.4.10.Yatsı Namazını Vaktin Evvelinde Kılmanın Durumu

Tüm namazlarda genel kaide ilk vakitlerinde kılınmalarının efdal oluşudur. Çünkü bu konuda birçok hadis varid olmuştur. Ancak yatsı vakti ile ilgili İmâm Şâfiî'den iki farklı görüş aktarılmıştır. Bunlardan biri namazın ilk vakitte kılınmasının daha efdal olduğunu bildiren kavl-i kadîm, ikincisi de gecenin üçte birine kadar ertelenmesinin daha efdal oduğunu söyleyen kavl-i cedîddir. Her bir kavlin delilleri bulunmaktadır. Her iki kavlin delilleri ve tercih edilen görüşle ilgili İmâm Nevevî şöyle demektedir: "İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmine göre diğer namazlarda olduğu gibi yatsı namazını da vaktinde kılmak daha efdaldir. Çünkü Resulûllâh (s.a.v.) bu şekilde kılmaya devam etmiştir. Nu'man b. Beşir (v. 64/684),

233 Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Horasânî en-Nesâî, **el-Sünenu'l-Kubrâ**, Thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 2001, "Âhiru Vakti'l-'İşâ" 3.
234 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 278; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 1, s. 440.
235 Buhârî, "Bâbu Vakti'l-'İşâ" 1.
236 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 278; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 1, s. 440.

(r.a.) şöyle diyor: 'Yatsı namazının vaktini ben diğer insanlardan daha iyi bilirim. Resulûllâh (s.a.v.) bu namazı üç günlük hilal battığı zaman[237] kılardı'[238]

Kavl-i cedîde göre ise yatsı namazının geciktirilmesi daha efdaldir. Bu görüşün delili Ebû Hureyre'nin (r.a.) şu rivâyetidir. Resulûllâh (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Ümmetime zorluk getirecek olmasaydım yatsı namazını, gecenin üçte birinin veya yarısının geçmesine kadar geciktirmelerini emrederdim."[239] Ashâbımız arasında bu iki görüşten en sahih olanı yatsı namazının ilk vakitte kılınmasıdır."[240] Bu durumda kavl-i kadîm tercih edilmiş olmaktadır.

Hanefî Mezhebi

Hanefî mezhebinde bu konu ele alınırken bir önceki meseleden bağımsız hareket edilemeyeceği kanaatindeyiz. Çünkü her iki konunun dayanağı aynı delillerdir. Bir önceki mesele, yatsı namazının ihtiyâr halindeki vaktinin sınırlarını belirlerken bu konu, belirlenen bu vaktin hangi diliminde namaz kılınmasının efdal olacağını belirtmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Hanefîler'de yatsı namazının kılınacağı efdal vakit, yaz ve kış mevsimine göre değişmektedir. Yaz mevsiminde gecelerin kısa ve kış mevsiminde uzun olması nedeniyle insanların uyku vakti düşünülülerek fetva verilmiştir. Bundan dolayı kışın yatsı namazını gecenin üçte birine ertelemek efdal iken yazın erken kılmak efdaldır. Hatta kışın yatsı namazını gecenin ilk üçte birine ertelemek mustahabdır.[241] Buna delil olarak Resûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisi delil olarak getirilmektedir: "Şayet ümmetime zorluk vermeyecek olsaydım, yatsı namazını gecenin üçte birine ertelerdim,"[242]

237 Üç günlük hilalin batma zamanı yatsı namazının ilk vaktine denk geliyor.
238 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 30 s. 327, Hadis no. 18378; Ebû Dâvûd, "Salât" 7; Tirmizî, "Salât" 123; Nesâî, "Mevâkît" 17; İbn Mâce, "Salât" 8.
239 İbn Mâce, "Salât" 8; Tirmizî, "Mevâkît" 10; İbn Hibbân, "Te'hîru Salâti'l-'İşâ" 1; Bezzâz, **Müsned**, c. 14 s. 376 Hadis no. 8092.
240 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 3, s. 56-57.
241 Semerkandî, **Tuhfetu'l-Fukahâ**, c. 1, s. 103; Mevsılî, **el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr**, c. 1, s. 50; Bedruddin el-Âynî, **el-Binâye Şerhu'l-Hidâye**, c. 2, s. 49.
242 İbn Mâce, "Salât" 8; Tirmizî, "Mevâkît" 10; İbn Hibbân, "Te'hîru Salâti'l-'İşâ" 1; Bezzâz, **Müsned**, c. 14 s. 376 Hadis no. 8092.

Şayet yaz mevsiminde yatsı namazı ertelenirse insanların uyku saati çok azalır. Bu da insanların sosyal hayatını olumsuz etkiler. Resûlullah'ın (s.a.v.) Muâz b. Cebel'i (v. 17/638) (r.a.) Yemen'e gönderirken ona namaz vakitlerini öğrettiği şu hadis delili olarak getirilmektedir: "Kış olduğunda yatsı namazını geciktir; çünkü gece uzundur. Yaz olduğunda yatsı namazını kılmada acele et; çünkü gece kısadır ve insanlar uyuyorlar."[243] Buna göre; Hanefîler'in yatsı namazının vaktiyle ilgili yaz için tercih ettiği görüş kavl-i kadîmle, kış için tercih ettiği görüş kavl-i cedîdle uyuşmaktadır.

Mâlikî Mezhebi

Mâlikîler'de -diğer namazlarda olduğu gibi- yatsı namazının ilk vaktinde kılınması efdal olarak görülmektedir.[244] Delil olarak da, bekçilik yapanların yatsı namazını ertelemesiyle ilgili İmâm Mâlik'e sorulan bir soruda İmâm Mâlik'in şiddetle karşı çıkması ve Resûlullah (s.a.v), Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in yatsıyı ertelememeleri gösterilmektedir.[245]

Efdal olan yatsıyı ilk vaktinde kılmak olsa da bazı durumlarda istisnalar söz konusu olabilmektedir. Örneğin; hastalık, mesleğiyle meşgul olma ve cemaati bekleme gibi bazı durumlar söz konusu olduğunda ilk vakitten biraz ertelemek efdaliyete zarar vermez.[246]

Bu durumda, Mâlikîler de İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmine benzer bir görüşü benimsediğini söylemek yerinde olur. Çünkü istisna edilen durumlar mazerettir ve bu görüşü savunan herkes için geçerli birer nedendir. Efdaliyete ters değildir.

Hanbelî Mezhebi

243 Kudûrî, **et-Tecrîd**, c. 1, s. 445.

244 İbn Abdulber, **el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medine**, c. 1, s. 190; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman el-Neferî el-Kayravânî, **er-Risâle**, Dâru'l-Fikîr, Beyrût, t.y. s. 25; Ebû Abdullah Şemsuddin Muhammed b. İbrâhim et-Tetâi, **Cevâhiru'd-Durer fî Hılli Elfâzi'l-Muhtasar**, Thk. Ebû'l-Hasan, Nûrî Hasan Hamid el-Muslâtî, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2014, c. 1, s. 439.

245 Mâlik b. Enes, **el-Mudevvene**, c. 1, s. 157-158.

246Ahmed b. Ğânim b. Sâlim Şahabuddin en-Nefrâvî, **el-Fevâkihu'd-Divânî**, Dâru'l-Fikîr, Beyrût 1995, c. 1, s. 169.

Hanbelîler'de öğle ve yatsı namazı dışındaki namazların ilk vakitlerinde kılınması daha efdaldır. Ahmed b. Hanbel'e bununla ilgili sorulsuğunda: "İki namaz hariç her namazı vaktinde kılmak daha çok hoşuma gidiyor, bunlar yatsı namazı ve serinliğe kadar ertelenen öğle namazıdır."[247]

Ebû Berze (v. 65/685 [?]), (r.a.) bu konuda şöyle demektedir: "Resûlullah (s.a.v.) yatsı namazını ertelemekten hoşlanırdı."[248] Daha önce aktardığımız: "Şayet ümmetime zorluk vermeyecek olsaydım, yatsı namazını gecenin üçte birine ertelerdim,"[249] hadis-i şerifi de Hanbelîlerin, yatsı namazının ertelenmesinin efdal olduğuna dair getirdikleri delillerden biridir.[250] Bununla beraber yatsıyı ertelemek herkes için müstahab değildir. Sadece namazı münferid olarak kılan ve ertelenmesine razı olan cemaat için müstahabdır. Bunların dışındakiler için ise meşakkat olacağından dolayı mekruh olur.[251]

Görüldüğü gibi Hanbelîler Mâlikiler'in aksine, yatsının ertelenmesini daha efdal görüp İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdine uygun olan görüşü benimsemişlerdir. Hanefîler ise yaz-kış ayırımı yaptığından dolayı hem kavl-i kadîm hem de kavl-i cedîdle uyuşmaktadırlar.

2.4.11. Kazâ Namazları İçin Ezânın Okunması

Şâfiî mezhebinde, üzerinde farklı görüşlerin belirtildiği konulardan biri de kazâ namazları için ezânın okunup okunmayacağı meselesidir. Şîrâzî bu konuyu ayrı bir başlık altında değerlendirip şöyle diyor: "Kazâ namazları için ezân okumak sünnet midir? Bu konuda üç görüş bulunmaktadır. Kavl-i cedîdini ele alan *el-Umm*'da şöyle geçmektedir: 'Kazâ namazları için kâmet getirilir ama ezân okunmaz. Bunun delili de Ebû Said el-Hudrî'nin (v. 74/693-94), rivâyetidir. Ebû Said şöyle

247 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 281.
248 Buhârî, "Mevâkît" 13; Müslim, "Mesâcid" 235.
249 İbn Mâce, "Salât" 8; Tirmizî, "Mevâkît" 10; İbn Hibbân, "Te'hîru Salâti'l-'İşâ" 1; Bezzâz, **Müsned**, c. 14 s. 376 Hadis no. 8092.
250 Buhûtî, **Şerhu Muntehe'l-İrâdât**, c. 1, s. 143.
251 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 28; Burhânuddin İbrâhim b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Muflih, **el-Mubdi' fî Şerhi'l-Mukni'**, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1997, c. 1, s. 306.

demektedir: "Hendek savaşı gününde geceden bir vakit geçene kadar namaz kılmaktan engellendik. Bu durum yüce Allah'ın "Savaşta Allah (yardımcı ve zafer nasib edici olarak) mü'minlere yetti,"[252] şeklinde geçmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Bilal'i çağırıp emretti, o da (öğle namazı için) kâmet etti. Resulûllâh (s.a.v.) vaktinde kıldığı gibi namaz kıldırdı. Sonra Bilal ikindi namazı için kâmet etti, Resulûllâh (s.a.v.) ikindi namazını da aynı şekilde kıldırdı. Sonra akşam namazı için kâmet etti. Resulûllâh (s.a.v.) akşam namazını da aynı şekilde kıldırdı. Sonra Bilal yatsı namazı için kâmet etti. Resulûllâh (s.a.v.) onu da aynı şekilde kıldırdı."[253]

Ezân, vaktin girdiğini bildirmek içindir, kazâ namazlarında ise vakit geçmiştir. Kâmet ile namaza başlangıç kastedilmektedir. Bu ise mevcuttur.

Şâfiî Kavl-i kadîmde ise şöyle demektedir: "Kazâlardan ilki için hem ezân okunur hem de kâmet getirilir. Ondan sonrakiler için ise sadece kâmet getirilir. Bunun delili de Abdullah b. Mes'ud'un şu rivâyetidir: "Hendek savaşı günü müşrikler Hz. Peygamber'i dört vakit namaz kılmaktan alıkoydular ta ki Allah'ın dilediği kadar bir vakit geceden geçti. Resulûllâh (s.a.v.) Bilal'e emretti, o da ezân okudu, sonra kâmet etti ve Resulûllâh (s.a.v.) öğle namazı kıldırdı. Bilal tekrar kâmet etti ve Resulûllâh (s.a.v.) ikindi namazını kıldırdı. Bilal tekrar kâmet etti Resulûllâh (s.a.v.) akşam namazı kıldırdı. Sonra Bilal tekrar kâmet etti ve Resulûllâh (s.a.v.) yatsı namazını kıldırdı."[254]

İmlâ'da ise şöyle demektedir: "Eğer insanların toplanması isteniyorsa ezân okunur ve kâmet getirilir; ama insanların toplanması istenmiyorsa sadece kâmet getirilir. Bunun delili, ezânla insanların toplanmasının amaçlanmasıdır. Dolayısıyla toplanma dilenmiyorsa ezânın bir anlamı olmaz, dileniyorsa bir anlamı olur." [255]

İmâm Nevevî *er-Ravda* adlı kitabında şöyle demektedir: "Azhar olan, kazâ namazları için ezânın okunmasıdır. Bu da Resulûllâh'ın (s.a.v.) fiillerinde var olduğu

252 Ahzâb, 33/25.
253 Şâfiî, **Müsned**, s. 32; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 18 s. 45 Hadis no. 11464.
254 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 7, s. 115, Hadis no. 4014; Tirmizî, "Salât" 131; Nesâî "Mevâkît" 55; İbn Mâce, "Salât" 10.
255 Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, c. 1, s. 197.

sahih rivâyetle sabittir. Ashâbımızdan birçoğu da bunu sahih görmüştür. Allah en iyisini bilendir."[256]

Hanefî Mezhebi

Hanefîler kazâya kalan namazlar için ezân okunacağını savunmaktadırlar.[257] Delil olarak da Resûlullah'ın (s.a.v.) böyle yapmasını göstermektedirler. Bununla ilgili şu rivâyet aktarılmaktadır: "Resûlullah (s.a.v.) düğün gecesinin sabahında sabah namazını ezân ve kâmetle kazâ etti."[258]

Sadece bir namazın kazâsı kılındığında durum böyledir. Ancak kazâ edilecek namazlar birden fazla olursa ilk kazâ için ezân okunup kâmet getirilir; geri kalan kazâlarda ezânın okunup okunmaması tercihe bırakılmıştır. Kişi isterse okur, isterse sadece kâmet getirmekle yetinir.[259] el-Bâri'î adlı Hanefî âlimi bununla ilgili kuralı şöyle açıklamaktadır: "Bizdeki kural; farz namazın edâ veya kazâ olması arasında fark gözetilmemesidir. Farz olduktan sonra, onun için hem ezân okunur hem de kâmet getirilir."[260] Buna göe, Hanefîler de İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmiyle aynı doğrultuda olan görüşü benimsemişlerdir.

Mâlikî Mezhebi

Mâlikîlere göre kaçırılan namazlar kazâ edildiğinde ezân okunmaz; hatta kazâ namazları için ezân okumak mekruhtur.[261] Çünkü kazâ namazları elden geldiği kadar

256 Nevevî, **Ravdatu't-Tâlibîn**, 2. Bsk. el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût 1991 c. 1, s. 197; Mes'udî, **el-Mu'temed,** s. 126.

257 Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Hâfizuddin en-Nesefî, **Kenzu'd-Dekâik**, Thk. Sâid Bektaş, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dâru's-Sirâc, y.y. 2011, s. 156 -157; Merğinânî, **el-Hidâye**, c. 1, s. 44; Mevsılî, **el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr**, c. 1, s. 67; el-Halebî, **Multeka'l-Ebhur**, s. 114.

258 Nesefî, **Kenzu'd-Dekâik**, s. 156 -157; Merğinânî, **el-Hidâye**, c. 1, s. 44; Mevsılî, **el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr**, c. 1, s. 67; el-Halebî, **Multeka'l-Ebhur**, s. 114; Zeyla'î, **Tebyînu'l-Hakâik,** c. 1, s. 92.

259 Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer el-Kudûrî, **Muhtasar**, Thk. Kâmil Mmuhammed 'Uveyda, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997, s. 25; Nesefî, **Kenzu'd-Dekâik**, s. 156 -157; Merğinânî, **el-Hidâye**, c. 1, s. 44; el-Halebî, **Multeka'l-Ebhur**, s. 114; Zeyla'î, **Tebyînu'l-Hakâik,** c. 1, s. 92.

260 Zeyla'î, **Tebyînu'l-Hakâik,** c. 1, s. 92.

261 İbn Abdulber, **el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medine**, c. 1, s. 167; Hattâb er-Ruaynî, **El-Mevâhib** c. 2, s. 423; Ebû Amr Cemâluddin Osman b. Ömer İbnu'l-Hâcib el-Kurdî, **Câmi'ul-Ummehât**, 2. Bsk. Thk. Ebû Abdurrahmani'l-Ahdar el-Ahdarî, el-Yemâme li't-Tabâ'âti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 2000, s. 86; Ebû Bekir b. Hasan b. Abdullah el-Keşnavî, **Eshelu'l-Medârik**, 2. Bsk. Dâru'l-Fikîr, Beyrût, t.y. c. 1, s. 170.

erken kılınmalıdır. Bu namazlar için ezân okunduğunda daha fazla geciktirilmiş olmaktadır. Öte yandan Mâlikîler'e göre ezân sadece vakit namazları için vaz'edilmiştir. Vakit namazlarının belli bir vakti varken kazâya bırakılan namazların belirlenmiş bir vakti söz konusu olmayıp hatırlandığı zaman kılınmaktadır.[262]

Mâlikî mezhebinde geçerli olan görüş bu olmakla beraber kaçırılan namazlar kazâ edildiğinde onlar için ezân okunur diyen zayıf görüşler de bulunmaktadır. Hatta bazı âlimler, ezânın okunmasıyla cemaatin toplanması umuluyorsa kazâlar için de ezân okunur, demektedirler.[263]

Bu anlatılanlardan çıkarılacak sonuca göre, Mâlikîler İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdiyle aynı doğrultuda görüş belirtip kazâ namazları için ezân okunmayacağını benimsemektedirler.

Hanbelî Mezhebi

Kaçırılan namazın kazâ edilmesi esnasında ezân okunması Hanbelîler'e göre sünnettir.[264] Çünkü Resûlullah (s.a.v.) bir gün sabah namazını kaçırdığında: "Ey Bilâl, kalk ezân oku," dedikten sonra kalkıp abdest aldı, iki rekât sünnet kıldıktan sonra kâmet getirilip sabah namazı kazâ edildi.[265] Kazâ namazı için ezân okunur; çünkü ezân, içinde namazın vacib olduğu vakit için değil, namaz kılındığı vakit için şer'edilmiştir.[266]

Şayet kazâ namazları birden fazla ise ilki için ezân okunup kâmet getirilir, geri kalanlar için sadece kâmet getirilir.[267] Nitekim Resûlullah (s.a.v.) Hendek Savaşı

262 Keşnavî, **Eshelu'l-Medârik**, c. 1, s. 170.
263 Hattâb er-Ruaynî, **El-Mevâhib** c. 2, s. 423
264 İbn Kudâme, **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed**, c. 1, s. 105; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 1, s. 412; Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddin el-Buhûtî, **er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Mustakni'**, Thk. Abdulkuddus Muhammed Nezîr, Dâru'l-Mueyyid, Muessesetu'r-Risâle, t.y. s. 67; Abdulğani b. Yasîn b. Mahmûd b. Tâhâ b. Ahmed el-Lebedî, **Hâşiyetu'l-Lebedî 'alâ Neyli'l-Meârib**, Thk. Muhammed Süleymân el-Aşkar, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1999, c. 1, s. 48.
265 Buhârî, "Mevâkîtu's-Salât" 71; İbn Mâce, "Salât" 10; Tirmizî, "Salât" 131.
266 Lebedî, **Hâşiyetu'l-Lebedî 'alâ Neyli'l-Meârib**, c. 1, s. 48.
267 İbn Kudâme, **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed**, c. 1, s. 105; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 1, s. 412.

gününde dört namazdan alıkonduğunda ve sonra bu namazları kazâ ettiğinde bu şekilde yapmıştı.[268]

Tüm bu aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere Hanefîler ve Hanbelîler kavl-i kadîmle aynı görüşü benimseyip, kazâ namazı için ezân okunur, derken Mâlikîler kavl-i cedîdle aynı doğrultuda bir görüş belirterek, kazâ namazı için ezân okunmaz, demektedirler.

2.4.12. Namaz Kılan Kişinin Önünde Çizgi Çekmesi

Namaz kılan kişinin önüne çizgi çekme meselesi, fıkıh kitaplarımızda sütre konusu içinde ele alınmaktadır.[269] Fıkıh terimi olarak sütre, namaz kılacak kişinin önünden geçilmesine engel olmak için önüne koyduğu veya bu amaçla yöneldiği engel anlamına gelmektedir.[270] Kavl-i kadîme göre, namaz kılan kimse önüne bırakacağı bir cisim veya yöneleceği bir engel bulamazsa önüne bir çizgi çeker. Bu, İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmde karar kıldığı görüşütür.[271] O bu hususta Ebû Hureyre'den (r.a.) rivâyet edilen şu hadise dayanmaktadır. "Sizden biri namaz kıldığında önüne bir şey bıraksın. Eğer önüne bırakacak bir şey bulamazsa bir nesne diksin. Onu da bulamazsa bir hat/çizgi çeksin. Böyle yaptı mı artık önünden geçen onun namazına zarar vermez."[272]

Kavl-i kadîm cismin yokluğu esnasında çizginin çekilmesini müstahab görmektedir. Oysa kavl-i cedîdi rivâyet eden Buveytî, namaz kılan kişinin önüne çizgi çekmesi ancak Resûlullah'tan (s.a.v.) gelen sabit bir hadisle olur, diyerek böyle bir şeyin müstahab olmadığını söylemektedir.[273] Öte taraftan İmâm Nevevî çizgi çekmenin müstahab oluşunu tercih ederek bu tercihini şöyle değerlendirmektedir: "Her ne kadar bu konuda aktarılan hadis sabit görülmese de namaz kılanın önünde

---

268 Bkz. 172 no'lu dipnota.
269 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 3, s. 247; Mes'udî, **el-Mu'temed**, s. 126| İmrânî, **el-Beyân,** c. 2, s. 157.
270 Hasan Güleç, "Sütre", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2010XXXVIII, S. 181
271 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 3, s. 247; Mes'udî, **el-Mu'temed**, s. 126.
272 Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c. 12 s. 354, Hadis no. 7392; Ebû Dâvûd, "Tefrîu Ebvâbi's-Sütre" 5; İbn Mâce, "ikâme" 36.
273 İmrânî, **el-Beyân,** c. 2, s. 157.

çizgi çekilmesi onun harimini/sınırını belirler. Daha önce de değindiğimiz gibi amellerin faziletiyle ilgili zayıf hadisle amel edilebileceği konusunda âlimler ittifak etmişlerdir."[274]

Hanefî Mezhebi

Ebû Hanife'ye göre, kendisine yönelip namaz kılacağı bir sütre bulamayan kişi sütresiz namaz kılar. İmâm Muhammed ise sütre bulamayan kişi önüne çizgi çekmez, çünkü çizginin olup olmaması arasında herhangi bir fark yoktur, demektedir.[275] Nitekim sütre bulamayan kişinin önüne çizgi çekmesi gerekmektedir diyen görüşün dayandığı hadis Hanefî âlimlerince şâz veya zayıf hadis olarak görülmektedir. Çünkü bu, umumü'l-belvâ kabilinden bir konudur.[276]

Görüldüğü gibi Hanefîler'in kahir ekseriyeti sütrenin bulunmadığı durumda çizgi çekmeyi gerekli görmemektedirler. Mezhep içinde bunun aksini savunan çok az kişi olsa da görüşleri pek öne çıkmamaktadır.[277] Dolayısıyla bu mesele de Hanefîler İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdiyle aynı görüştedirler.

Mâlikî Mezhebi

Mâlikîlerde, namaz kılarken bir zirâ' yüksekliğinde olan herhangi bir cisme yönelmek sünnettir. Ancak cismin olmadığı durumlarda namaz kılanın önünde çizgi çekmesi bir anlam ifade etmemektedir.[278] Hatta İmâm Mâlik sütrenin olmadığı durumlarda çizgi çekmenin batıl bir şey olduğunu savunmaktadır.[279]

Çizgi, bir cisim olmadığından dolayı namaz kılanın önünden geçen tarafından farkedilmez. Bundan dolayı mezhep âlimlerinin kahir ekseriyeti tarafından, çizginin çekilmemesi gerekir, şeklinde görüş bildirilmiştir. Bununla beraber çok az kişi, sütre

274 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 3, s. 248.
275 Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, **el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medine**, 2. Bsk, Thk. Mehdî Hasan el-Keylanî, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1982, c. 1, s. 88.
276 Serahsî, **el-Mebsût**, c. 1, s. 192; Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi',** c. 1, s. 217; Bâri'î, **Tebyînu'l-Hakâik,** c. 1, s. 161; Bedruddin el-Âynî, el-**Binâye Şerhu'l-Hidâye,** c. 2, s. 432.
277 Bedruddin el-Âynî, el-**Binâye Şerhu'l-Hidâye,** c. 2, s. 432.
278 Mâlik b. Enes, **el-Mudevvene**, c. 1, s. 202; Kâdî Abdulvahhâb, **el-Mu'ûne 'alâ Mezhebi Âlimi'l-Medine**, s. 295; Mâzerî, **Şerhu't-Telkîn**, c. 1, s. 878; Kayravânî, **en'Nevâdir ve'z-Ziyâdât**, 1999, c. 1, s. 199.
279 Mâlik b. Enes, **el-Mudevvene**, c. 1, s. 202; Mâzerî, **Şerhu't-Telkîn**, c. 1, s. 878.

olmadığı durumlarda kimsenin namaz kılanın önünden geçmemesi için çizgi çekmenin caiz olduğunu söylemektedirler.[280] Dolayısıyla Mâlikîler de Şâfiî'nin kavl-i cedîdi gibi sütrenin olmadığı durumlarda çizgi çekmeyi gerekli görmemektedirler.

Hanbelî Mezhebi

Hanbelîlere göre de namaz kılan kişi şayet yöneleceği bir sütre bulamazsa önünde bir çizgi çeker ve bu çizgi onun sütresi olur.[281] Bu görüşü savunan diğer âlimler gibi Hanbelîler de konuya dair daha önce zikrettiğimiz hadise dayanmaktadırlar.[282] Ahmed b. Hanbel bu konuda var olan görüşler arasından bunu tercih etmiştir. Bu görüş aynı zamanda Sa'id b. Cübeyr (v. 94/713[?]), ve Evza'i'nin görüşüdür.[283]

Çağdaş âlimlerden bazıları da burada söz konusu olan hat çekmenin, çölde veya zemininde çizgi çekilmesi uygun camilerde geçerli olduğunu, oysa günümüzdeki camiler serili olduğundan dolayı buna uygun olmadığını ifade etmektedir.[284]

Hanbelîler bu meselede İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmine uygun bir görüşü savunurken Hanefîler ile Mâlikîler kavl-i cedîdle aynı görüşü savunup namaz kılan kişinin sütre bulamadığında önüne çizgi çekmesini hoş karşılamamaktadırlar. Fukahânın çoğunun görüşü çizgi çekmenin uygun olmadığı yönününde olsa da sütrenin olmadığı yerde çizgi çekmek az da olsa sütrenin yerini tutacağı kanaatindeyiz. Zira uygun bir zeminde çekilecek çizgi farkedilip dikkate alınma ihtimali daha fazladır.

280Mâzerî, **Şerhu't-Telkîn**, c. 1, s. 878.
281 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 177.
282 Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c. 12 s. 354, Hadis no. 7392; Ebû Dâvûd, "Tefrîu Ebvâbi's-Sütre" 5; İbn Mâce, "ikâme" 36.
283 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 177.
284 Muhammed b. Salih b. Muhammed el-'Useymîn, **Şerhu's-Savtî li Zâdil-Mustakni'**, Multekâ ehli'l-Hadis, ttt c. 2, s. 102.

2.1.3.13. Cehrî Namazlarda Me'mûmun Açıkça Âmîn Demesi

İkinci yarısı dua olan Fâtihadan sonra âmîn demenin hükmü mezhepler tarafından ele alınmıştır. Şâfiîler'e göre Fatiha okunduktan sonra âmîn demek sünnettir. Bunun delili Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivayet ettiği şu hadistir: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "İmâm âmîn dediğinde sizde âmîn deyin; çünkü melekler imâmın âmîn demesiyle âmîn der. Her kimin âmîn demesi meleklerin âmîn demesine denk gelirse geçmiş günahları affolunur."[285]

Cehrî namazlarda İmâm âmîn dedikten sonra me'mûmun bunu açıktan söyleyip söylemeyeceği konusunda kadîm ve cedîd görüşler arasında ihtilaf vardır. Kavl-i kadîme göre me'mûm imâmın arkasında açıkça âmîn derken kavl-i cedîde göre ise me'mûmun açıktan âmîn demesi hoş karşılanmamaktadır.[286] Bununla ilgili olarak İmâm Nevevî *Mecmu'*da şöyle demektedir: "Me'mûma gelince, musannıf (Şîrâzî) ve ashâbın cumhuruna göre İmâm Şâfiî'nin cedîd görüşünde açıktan âmîn demez; ancak kadîm görüşüne göre açıktan âmîn der. İmâm Şâfiî *el-Umm'*da şöyle der: 'İmam âmîn dediğinde me'mûmlar da âmîn deyip kendi seslerini işitecekleri kadar seslerini çıkarırlar, açıktan âmîn demelerini hoş karşılamıyorum. Ama seslerini yükseltirlerse de onlara bir sorumluluk yoktur.' İmâm Şâfiî'nin görüşü böyledir."[287]

Kavl-i kadîmin dayanağı 'Atâ'nın (v. 114/732), naklettiği, "İbn Zübeyr (v. 73/692), namaz kıldığında açıktan âmîn der, onun arkasında namaz kılanlar da öyle bir âmîn derdi ki mescidde ses kalabalığı oluşurdu,"

285 Mâlik "Salât" 44; Şâfiî, **Müsned,** s. 26; Buhârî, "Ezân" 112; Müslim, "Salât" 72; Ebû Dâvûd, "Salât" 172; Tirmizî, "Mevâkîtü's-Salât" 116; Nesâî, "İftitâh" 34,35.
286 Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, c. 1, s. 139; Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr,** c. 2, s. 112.
287 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 3, s. 371

rivâyetidir. Kavl-i cedîd ise âmîn demenin namazın içindeki sünnetlerden biri olduğunu ancak açıktan söylenmesine gerek olmadığını savunmaktadır.[288]

Hanefî Mezhebi

Hanefîler de Fatihâ'dan sonra âmîn denmesi gerektiğini hadislere dayandırmaktadırlar; ancak hem imâmın hem de me'mûmun gizlice âmîn demesi gerektiğini savunmaktadırlar. İmâmın gizlice âmîn demesini İbn Mes'ud'un naklettiği şu rivâyete dayandırmaktadırlar: "İmâm namaz kılarken beş yerde gizli okur. Bunlar: İsti'âze, subhâneke Allâhumme ve bihamdike, bismillâhirrahmânirrâhim, âmîn ve Rabbenâ ve leke'l-hamd'dır."[289] Aynı şekilde 'Alkame b. Vâil'in (v. ?), babasından aktardığı: "Resûlullah (s.a.v.) غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ ayetini okuduktan sonra âmîn sözünü gizli söyledi" rivâyet bunu göstermektedir.[290]

İmâmın arkasında namaz kılan da İmâm gibi âmîn kelimesini gizliden söyler.[291] Bunun dayanağı da Resûlullah'ın (s.a.v.): "İmâm âmîn dediğinde sizde âmîn deyin; çünkü melekler İmâmın âmîn demesiyle âmîn der. Her kimin âmîn demesi meleklerin âmîn demesine denk gelirse geçmiş günahları affolunur,"[292] hadisidir. Çünkü hadis ibâresiyle mem'umun âmîn demesi için sevkedilmiştir.[293] Aktardıklarımızdan da anlaşıldığı gibi Hanefîler, bu konuda kavl-i cedîdin savunduğu görüşü benimsemektedirler.

Mâlikî Mezhebi

288 Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, c. 1, s. 140
289 Mevsılî, **el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr**, c. 1, s. 77; İbn Nuceym, **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, c. 1, s. 331.
290 Tirmizî, "Salât" 99; İbn Nuceym, **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, c. 1, s. 331.
291 Mevsılî, **el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr**, c. 1, s. 77; İbn Nuceym, el-**Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, c. 1, s. 331.
292 Mâlik "Salât" 44; Şâfiî, **Müsned**, s. 26; Buhârî, "Ezân" 112; Müslim, "Salât" 72; Ebû Dâvûd, "Salât" 172; Tirmizî, "Mevâkîtü's-Salât" 116; Nesâî, "İftitâh" 34,35.
293 İbn Nuceym, **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, c. 1, s. 331.

Mâlikî mezhebinde; imâm, me'mûm veya tek başına namaz kılan kimsenin Fâtiha'dan sonra âmîn demesi müstahabdır.[294] İmâmının kırâatından dolayı me'mûm herhalukarda sesini yükseltmeden âmîn der.[295]

İmâm Mâlik'ten gelen iki rivâyetten birinde me'mûmun sessizce âmîn demesinin gerekçesi şöyle delillendirilmektedir: "Fâtihâdan sonra söylenen âmîn sözü de teşehhüd duası gibidir. Dualarda aslolan da gizli yapılmasıdır."[296]

Şayet me'mûm cehrî namazlarda imâmının "وَلا الضَّالِّينَ" demesini işitmezse âmîn demez. Bunun aksini savunup, işitmese de âmîn der, diyenler olsa da mezhepte azhar olan görüş budur.[297] Kavl-i cedîdde olduğu gibi Mâlikîler de me'mûmun açıktan âmîn demeyeceği yönünde görüş belirtmişlerdir.

Hanbelî Mezhebi

Cehrî namazlarda hem imâm hem de me'mûmun açıkça âmîn demesi Hanbelîlere göre sünnettir. Hatta imâm âmîn demeyi unutursa me'mûm açıkça söyler ki imâm onu hatırlayıp söylesin. Cehrî olmayan namazlarda ise imâm da me'mûm da sessizce âmîn der.[298]

Me'mûmun açıkça âmîn demesinin delili Şâfiî'nin kavl-i kadîminde olduğu gibi Hanbelîler'de de 'Âtâ'nın aktardığı, "İbn Zübeyr namaz kıldığında açıktan âmîn der, onun arkasında namaz kılanlar da öyle bir âmîn derdi ki mescidde ses kalabalığı oluşurdu," rivâyetidir.[299]

294 İbnu'l-Hâcib, **Câmi'ul-Ummehât**, s. 94; Kayravânî, **er-Risâle**, s. 27; Tetâi, **Cevâhiru'd-Durer,,** c. 2, s. 121; Kâdî Ebû Muhammed, **el-İşrâf,** c. 1, s. 236; Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-Gırnâtî el-Mevvâk, **et-Tâc ve'l-İklîl**, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994, c. 2, s. 243.

295 Kayravânî, **er-Risâle**, s. 27; Tetâi, **Cevâhiru'd-Durer,,** c. 2, s. 121; Kâdî Ebû Muhammded, **el-İşrâf,** c. 1, s. 23; Mevvâk, **et-Tâc ve'l-İklîl**, c. 2, s. 243.

296 İbn Kudâme, **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni'**, c. 1, s. 529; **el-Muğnî**, c. 1 s. 353.

297 Tetâi, **Cevâhiru'd-Durer,,** c. 2, s. 121; Kâdî Ebû Muhammded, **el-İşrâf,** c. 1, s. 236,

298 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1 s. 353; a.mlf., **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed,** c. 1, s. 147; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 1, s. 529-530; Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddin el-Buhûtî, **Keşşâfu'l-Kina' 'an Metni'l-İknâ'**, Dâru'l-Kutubi'l-'İmiyye, Beyrût, t.y. c. 1, s. 339.

299 İbn Kudâme, **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed**, c. 1, s. 147; Buhûtî, **Keşşâfu'l-Kina' 'an Metni'l-İknâ'**, c. 1, s. 339.

Âmîn kelimesinin duâ olduğunu, teşehhüd duâlarında olduğu gibi âmînin de sessizce okunması gerektiğini söyleyenlere karşı Hanbelîler şöyle cevap vermektedirler: "Teşehhüdün duâları teşehhüde tabi olarak sessizce okunur; ama âmîn, kırâattan sonra söyleniyor. Cehrî namazlarda kırâat açıktan okunuyor ve âmîn sözü de kırâata tabi olarak açıktan söylenir.[300]

Hanbelî mezhebinin kaynaklarında açıkça belirtildiği gibi Hanbelîler İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmiyle aynı görüşü paylaşıp cehrî namazlarda me'mûmun açıkça âmîn demesini savunmaktadırlar. Hanefî ve Mâlikîler ise İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdyle aynı görüşü benimseyip me'mûmun sessizce âmîn demesini tercih etmektedirler.

2.1.3.14. Dört Rekâtlı Namazların Son İki Rekâtında Sûre Okunması

Dört rekâtlı namazların son iki rekâtında sûrenin okunup okunmayacağı hakkında kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd arasında ihtilaf vardır. Kavl-i cedîde göre üçüncü ve dördüncü rekâtlarda bir sûrenin okunması müstahab iken kavl-i kadîme göre müstahab değildir. Bununla ilgili olarak Şîrâzî *Mühezzeb*'de şöyle diyor: "Eğer namaz iki rekâttan fazla olursa iki rekâttan fazla olan kısmında sûre okunur mu? Bu konuda iki görüş vardır. kavl-i kadîmde müstahab değildir. Bununla ilgili olarak Ebû Katade'den (v. 54/674), şöyle rivâyet edilir: 'Hz. Peygamber (s.a.v.) öğle namazının ilk iki rekâtında hem Fâtiha hem de sûre okurdu, bazen okuduğu ayeti işitiyorduk. Birinci rekâtta ikinciden daha fazla uzatırdı. Son iki rekâtta sadece Fâtihayı okurdu.'[301]

Ebû Said el-Hudri'den aktardığımız rivâyetten[302] dolayı, Şâfiî'nin kavl-i cedîdini yansıtan *el-Ümm*'de, son iki rekâtta da sûre okumak müstehabdır, diyor.

300 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1 s. 353.

301 Buhârî, "Sıfâtu's-Salât" 26; Müslim, "Salât" 155.

302 Rivâyet şöyledir: "Resulullah'ın (s.a.v.) öğle ve ikindi namazlarındaki kırâatını tahmin ederdik. Öğle namazının ilk iki rekâtında 30'ar ayet kadar yani Secde Suresi kadar, son iki rekâtta da bunun yarısı kadar okuduğunu tahmin ederdik. İkindi namazının ilk iki rekâtında öğlenin son iki rekâtında okudığu kadar ve ikindinin son iki rekâtında da ikindinin ilk iki rekâtındakinin yarısı kadar okuduğunu tahmin ederdik." (Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 17, s. 6, Hadis no. 10986, Müslim, "Salât" 156; İbn Mâce, "Salât" 16).

Çünkü ilk iki rekâtta olduğu gibi bu iki rekâtta da hem Fâtiha hem de sûre şer‘ edilmiştir.”[303] İmâm Nevevî *Mecmu‘*da bu meseleye şöyle açıklık getiriyor: “Ashâbımız bu iki görüşten hangisinin daha sahih olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Iraklıların çoğu üçüncü ve dördüncü rekâtta sûrenin okunmasının müstahab olduğunu söylüyor. Şeyh Ebû Hamid (v. 362/973), Mehâmilî (v. 330/942), *el-Ûdde*’nin sahibi,[304] Şeyh Nasır el-Makdisî ve Şaşî bunlar arasındadır.

Diğer bir taife de müstahab olmamasının daha sahih olduğunu söylüyor. Çoğunluk buna göre fetva veriyor ve kavl-i kadîme göre fetva verilen meselelerden olduğunu kabul etmektedirler.”[305]

Hanefî Mezhebi

Ebû Hanife şöyle demektedir: “İmâm ve tek başına namaz kılanlara gerekli olan her namazda ilk iki rekâtta Ummu’l-Kur’ân’ı ve onunla beraber bir sûre okumalarıdır. Öğle, ikindi ve yatsı namazlarının son iki rekâtı ile akşam namazının üçüncü rekâtında isterlerse Fâtihâ Sûresini okurlar, isterlerse susarlar ve isterlerse tesbih getirirler. Fatihayı okumaları bize daha sevimlidir.[306]

Farz namazlarda, ilk iki rekâtta kırâat farz iken diğer rekâtlarda ise sünnettir.[307] Son iki rekâtta okunmasa da ilk iki rekâttaki kırâat onların yerini tutar. Bununla ilgili olarak Resûlullah’ın (s.a.v.): “İlk iki rekâttaki kırâat son iki rekâatın da kırâatıdır,” buyurduğu rivâyet edilmektedir.[308] Bununla beraber son iki rekâatta okunduğunda sadece Fâtihâ okunup sûre okunmaz. Bu da Fâtihâ okunmasının daha

303 Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, c. 1, s.249,
[304] EbûYa‘la el-Ferrâ
305 Nevevî, **el-Mecmû‘**, c. 3, s. 386-387,
306 Şeybânî, **el-Hucce ‘alâ Ehli’l-Medine**, c. 1, s. 88.
307 Merğinânî, **Bidâyetu’l-Mubtedi**, s.11; Mevsılî, **el-İhtiyâr li ta’lili’l-Muhtâr**, c. 1, s. 87.
308 Mevsılî, el-İhtiyâr li ta’lili’l-Muhtâr, c. 1, s. 87.

efdal olduğu anlamındadır.[309] Çünkü Ebû Katâde'den (v. 54/674), gelen rivâyette şöyle diyor: "Resûlullah (s.a.v.) son iki rekâatta sadece Fâtihâ sûresini okurdu."[310]

Konumuzla alakalı olarak rahatlıkla söyleyebiliriz ki Hanefîlere göre –İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîminde olduğu gibi- son iki rekâatta sadece Fâtihâ okunur, sûre okunmaz.

Mâlikî Mezhebi

Mâlikîlerde tercih edilen görüşe göre dört rekâtlı namazların son iki rekâtında sadece Fatihâ Sûresi okunur.[311] Bu İmâm Mâlik'in de tercihidir.[312] Hatta son iki rekâtta sûre veya herhangi bir âyet okumak mekruhtur.[313] Mâlikîler de Ebû Katâde'den gelen rivâyete dayanmaktadırlar.[314]

Mâlikîler mevcut rivayetlerin yanısıra akli bir delil de getirip şöyle demektedirler: Cehrî namazlarda ilk iki rekâtın açıktan okuması gibi bir fazlalığı var, buna binaen kırâatta da fazlalıkları vardır. Son iki rekât açıktan okuma konusunda ilk iki rekâttan eksik kalıyorlar, buna binaen kırâatta da eksiklikleri olsun.[315]

Görüldüğü üzere İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîminde olduğu gibi Mâlikîler de son iki rekâtta sadece Fâtihâ okunacağı görüşünü tercih ediyorlar.

Hanbelî Mezhebi

İki rekâttan fazla olan namazlarda ilk iki rekâttan sonraki rekâtlarda sadece Fâtihâ'nın okunacağı görüşü Hanbelîler'in de kabul ve tercih ettiği görüştür.[316] Şayet

309 Merğinânî, **el-Hidâye**, c. 1, s. 41.
310 Mâlik b. Enes, **Muvatta** (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin rivâyetiyle), 2. Bsk. Thk. Abdulvahhab Abdullatif, el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrût t.y. "Salât" 133; Buhârî, "Sıfâtu's-Salât" 26; Müslim, "Salât" 155.
311 Kâdî Ebû Muhammded, **el-İşrâf,** c. 1, s. 242; Ebû Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtûbî, **Bidâyetu'l-Müctehid ve'n-Nihâyetü'l-Muktesid,** Dâru'l-Hadis, Kâhire 2004, c. 1, s. 136.
312 İbn Rüşd, **Bidâyetu'l-Müctehid,** c. 1, s. 136.
313 Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Hulvânî es-Sâvî, **Hâşiyetu's-Sâvî 'ale'ş-Şerhi's-Sağîr**, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, t.y. c. 1, s. 342.
314 Mâlik, "Salât" 133; Buhârî, "Sıfâtu's-Salât" 26; Müslim, "Salât" 155.
315 Kâdî Ebû Muhammded, **el-İşrâf,** c. 1, s. 242.
316 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 412; Bahauddin el-Makdisî, **el-'Udde Şerhu'l-Umde**, s. 86.

yanlışlıkla Fâtihâ ile beraber sûre veya âyet okunursa sehiv secdesi yapılması gerekmektedir.[317] Hanbelîler de son iki rekâtta sadece Fatihâ okunacağına dair delillerini Ebû Katâde'nin rivâyetine dayandırmaktadırlar.[318] Hz. Ömer'in (r.a.) Kâdî Şureyh'e (v. 80/699 [?]), "İlk iki rekâtta Fâtihâ ve sûre, son iki rekâtta sadece Fâtihâ oku," diye yazdığı mektup da Hanbelîler'in dayandığı diğer bir delildir.[319]

Hanefîler ve Mâlikîler'de olduğu gibi Hanbelîler de İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmde belirttiği görüşü benimseyip dört rekâtlı namazların son iki rekâtında sûre okunmayacağını savunmaktadırlar. Bu meselede kavl-i cedîd yalnız kalmaktadır.

2.1.3.15. Cuma Günü Yapılan Guslün Ölüyü Yıkamaktan Dolayı Yapılan Gusülden Evlâ Olması

Cuma günü yapılan gusül ile ölüyü yıkamaktan dolayı yapılan gusülden hangisinin efdal olduğu husunda Şâfiî âlimler arasında farklı görüşler ortaya konmuştur. Bununla ilgili İmâm Nevevî *er-Ravda* adlı kitabında şöyle demektedir: "Bu iki gusülden hangisinin daha te'kidli olduğu konusunda iki görüş vardır. Kavl-i cedîde göre ölünün yıkanmasından dolayı alınan gusül sünnet olan gusüllerin en te'kidli olanıdır. Kavl-i kadîme göre ise Cuma guslü daha te'kidlidir. Bu aynı zamanda *Tehzib*'in sahibi Bağâvî (v. 516/1122), Ravyânî ve birçok âlime göre tercih edilen görüştür. *Mühezzeb*'in sahibi Şîrâzî ve başkaları ise kavl-i cedîdi tercih etmişlerdir. Bir veche göre ise ikisi de eşittir.

Ben derim ki, doğru olan Cuma guslünün tercih edildiğinin kesin olmasıdır. Çünkü bu konuda çok sayıda sahih rivâyet vardır. Bu rivâyetlerde Cuma guslüne büyük bir teşvik vardır. Resulûllâh (s.a.v) şöyle buyurmaktadır: "Cuma guslü vaciptir."[320]

317 Buhûtî, **Şerhu Muntehe'l-İrâdât**, c. 1, s. 225.
318 Buhârî, **Sahîhu'l-Buhârî**, c. 8, s. 155 Hadis no. 776.
319 İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 412; Bahauddin el-Makdisî, **el-'Udde Şerhu'l-Umde**, s. 86.
320 Şâfiî, **Müsned**, s. 172; Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c. 18 s. 125, Hadis no. 11578

Başka bir hadiste de Resulûllâh (s.a.v): " Sizden her kim cumaya gelirse gusletsin."[321] buyurmaktadır. Ancak ölünün yıkanmasından dolayı gusletme hakkında böyle bir şey rivâyet edilmemiştir.[322]

Hanefî Mezhebi

Hanefî âlimlerinin çoğu gusülleri dört farklı katagoride değerlendirip bunları farz, sünnet, vacib ve müstahab (mendûb) olarak ayırırlar. Cuma gününün guslünü sünnet gusüller arasında sayarlarken ölünün yıkanmasından dolayı gusletmeyi bu katagorilerden hiç birinde zikretmemektedirler.[323]

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin soru cevap şeklinde yazdığı *el-Asl* adlı eserinde ölünün yıkanmasından dolayı gusletme hakkında şöyle diyor:

-Ölüyü yıkayan birinin gusletmesi gerekir mi, bu konuda ne dersin? dedim,

-Hayır, dedi,

-Eğer yıkama suyundan biraz kendisine değse o zaman ne dersin? dedim.

-O zaman gusleder, dedi.[324] Burada ancak ölüyü yıkama suyunun isabet etmesinden dolayı kişi kendisini de yıkar. Cuma gününün guslü ise başlı başına sünnet gusüller arasında sayılıyor.

Bununla beraber İbn Nuceym ve İbn 'Âbidîn (v. 1252/1836), mendûb olan gusülleri sayarken ölünün yıkanmasından dolayı guslü de saymaktadırlar.[325] Her halukarda, Hanefî mezhebinde Cuma gününün guslü ölüyü yıkamaktan dolayı yapılan gusülden evlâdır, diyebiliriz.

Mâlikî Mezhebi

---

321 Mâlik, "Salât" 64; Buhârî, "Cum'a" 2; Müslim, "Cum'a" 1; Ebû Dâvûd, "Tahâret" 129"; Nesâî, "Cum'a" 10.

322 Nevevî, **Revdatü't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müftîn**, Thk. Züheyr eş-Şaşî, el-Mektebetü'l-İslamî, 3. Bsk. Beyrut 1991, c. 2, s. 43

323 Serahsî, **el-Mebsût**, c. 1, s. 130; Bedruddin el-Âynî, **el-Binâye Şerhu'l-Hidâye,** c. 1, s. 719.

324 Şeybânî, **el-'Asl (el-Mebsût)**, Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afğânî, İdâretu'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, Karâçi, t.y. c. 1, s. 415.

325 İbn Nuceym, **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, c. 1, s. 88; İbn 'Âbidin Muhammed Emiîn b. Ömer b. Abdulazia 'Âbidîn ed-Dimeşkî, **Reddu'l-Muhtâr 'ale'd-Durri'l-Muhtâr,** 2. Bsk. Dâru'l-Fikîr, Beyrût 1992, c. 2, s. 202.

Cuma gününün guslü Mâlikîler'de sünnet olan gusüller arasında sayılmaktadır.[326] Hatta vacib mi yoksa sünnet-i müekkede mi olduğu hakkında ihtilaf vardır.[327] Bunun dayanağı Resûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisidir: "Cuma günü gusül almak erginlik çağındaki herkese vaciptir."[328] İhtilafın sebebi hadiste geçen "vacib" ibaresidir. İbarenin zahirine bakanlar Cuma guslünün vacib olduğunu savunmaktadırlar. Buradaki vaciblikten kastın farziyyetin vacibliği mi yoksa sünnetin vacibliği mi olduğu konusunda da ihtilaf vardır.[329]

Sünnettir diyenler ise Hz. 'Âişe annemizden gelen şu rivâyeti delil olarak getirmektedirler:[330] "Resûlullah'ın (s.a.v.) ashabı kendi elleriyle çalışırlar, bu sebeple (yorgunluk ve terden dolayı) vücutlarında koku oluşurdu. Bundan dolayı onlara '(namaza geldiğinizde) yıkansanız iyi olur,' denilirdi."[331] Bu hadisin başka rivayetlerinde "O halleriyle Cuma namazına gelmek isterlerdi" ibaresi geçmektedir.

Mâlikî kaynaklarına baktığımızda Cuma günü gusül etmenin sünnet-i müekkede olduğu görüşü daha ağırlıktadır. Vacib dendiğinde de sünnetin vacibi anlaşılmaktadır.[332]

Ölüyü yıkamaktan dolayı gusletmeye gelince; Mâlikî âlimleri arasında bu konuda görüş birliği yoktur. Hatta İmâm Mâlik'ten bu konuda iki farklı görüş rivayet edilmiştir. *Muhtasar*'da: "Ölüyü yıkayan kişinin gusletmesi bana daha sevimli geliyor (mustahabdır)," demektedir. İmâm Mâlik'in öğrencilerinden ibnu'l-Kâsım da

326 Kayravânî, **er-Risâle**, s. 146; Ebû Velid Nuhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtûbî, **el-Mukaddimâtu'l-Muhimmât**, Thk. Muhammed Haccî, Dâru'l-Ğarbi'-İslâmî, Beyrût 1988, c. 1, s. 66; Nefrâvî, **el-Fevâkihu'd-Divânî**, c. 2, s. 266; Kâdî Ebû Muhammded, **el-İşrâf,** c. 1, s.185; 'Alî b. Muhammed er-Rabi'î Ebû'l-Hasan el-Lahmî, **et-Tabsire**, Thk. Ahmed Abdulkerim Necîb, Vizâretu'l-Evkâfi ve'ş-Şuuni'l-İsl^miyye, Katar 2011, c. 2, s.549,

327 Lahmî, **et-Tabsire**, c. 2, s.549; İbnu'l-Hâcc Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-'Abderî el-Fâsî, **el-Medhal**, Dâru't-Turâs, Haleb, t.y. c. 2, s. 238,

328 Mâlik, "Salât" 64; Şâfiî, **Müsned**, s. 172; Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c. 18, s. 125, Hadis no. 11578; Buhârî, "Cum'a" 4; Müslim, "Cum'a" 2; Ebû Dâvûd, "Tahâret" 129.

329 İbnu'l-Hâcc, **el-Medhal**, c. 2, s. 238.

330 Lahmî, **et-Tabsire**, c. 2, s.549.

331 Mâlik, "Salât" 68; Şâfiî, **Müsned**, s. 172; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 40 s. 396, Hadis no. 24339; Buhârî, "Buyû'" 23; Müslim, "Cum'a" 6; Ebû Dâvûd, "Tahâret" 120.

332 Nefrâvî, **el-Fevâkihu'd-Divânî**, c. 2, s. 266.

bu görüştedir.[333] *Vâdiha*'da ise "Ölüyü yıkayan kişinin gusletmesi mustahab değil," demektedir. İbn Habib de aynı düşüncededir. Birçok sahabi ve tâbiin de bu görüşü benimsemektedirler.[334] İmâm Mâlik'ten gelen iki farklı rivâyet Mezhep âlimlerinin de ikiye ayrılmasına vesile olmuştur. Müstahabdır diyenlerin dayanağı Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivâyet ettiği şu hadistir: "Her kim bir ölüyü yıkarsa gusletsin."[335] Müstahab olmadığını söyleyenler ise İmâm Mâlik'in Muvatta'da aktardığı şu iki rivayeti delil olarak getirmektedirler: Hz. 'Âişe annemize, "Ölüyü yıkayan kimsenin gusletmesi gerekir mi," diye soruldu. Hz. 'Âişe: "Ölüleriniz necis midir ki onu yıkayan gusletsin!" şeklinde cevap verdi.[336] "Ebû Bekir es-Sıddik (r.a.) vefât ettiğinde Esmâ binti 'Umeys (v. 40/661 [?]) (r.a.) onu yıkadı. Dışarı çıktığında kapıda duran muhacirlerden bir gurup sahabiye: 'Ben bugün oruçluyum, hava da çok soğuktur, yıkanmam gerekir mi?' diye sordu. Onlar da: 'Hayır' cevabını verdiler."[337]

Bu iki görüşten "mustahabdır" diyen görüş esas alınsa bile Cuma gününün guslü kadar önem arzetmemektedir. Çünkü Cuma gününün guslü sünnet olduğu kesin iken vacib olup olmadığı tartışmaları vardır. Dolayısıyla Mâlikîler'de de – Kavl-i kadîmde olduğu gibi- Cuma gününün guslü ölüyü yıkamaktan dolayı yapılacak gusülden efdaldiir.

Hanbelî Mezhebi

Hanbelîler'de Cuma gününün guslüne çok önem verilmektedir. Hatta Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivâyette Cuma gününün guslünün vacib olduğu yönündedir. Buna dayanak olarak da Resûlullah'ın (s.a.v.): "Cuma günü gusül almak erginlik

333 Lahmî, **et-Tabsire**, c. 2, s.549. Kayravânî, **en'Nevâdir ve'z-Ziyâdât**, c. 1, s. 546; Mâzerî, **Şerhu't-Telkîn**, c. 1, s. 1123.

334 Kayravânî, **en'Nevâdir ve'z-Ziyâdât**, c. 1, s. 546; Mâzerî, **Şerhu't-Telkîn**, c. 1, s. 1123; Halil b. İshâk b. Mûsâ Dıyâuddin el-Cundî el-Mısrî, **et-Tevdîh fî Şerhi'l-Muhtasar**, Thk. Ahmed b. Abdulkerim Necîb, Merkezu Necibûveyh li'l-Mahtûtâti ve Hidmeti't-Turâs, y.y. 2008, c, 2 s. 130-131.

335 Şâfiî, **Müsned**, s. 172; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 13, s. 187, Hadis no. 7769; İbn Mâce, "Cenâiz" 30; Abdurrezzâk, "Cenâiz" 67.

336 Abdurrezzâk, "Cenâiz" 64.

337 Mâlik b. Enes, **Muvatta**, Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâu't-Turâsu'l-'Arabî, Beyrût 1985, "Cenâiz" 3.

çağındaki herkese vaciptir,"[338] hadisi getirilmektedir. Hadisin zahirine bakıldığında böyle bir sonuç çıkmaktadır. İmâm Ahmed'in başka bir rivayetinde ve mezhepde sahih olarak kabul edilen görüşte Cuma gününün guslü en te'kidli olan sünnetlerdendir.[339]

Ölünün yıkanmasından dolayı gusletmeye de müekked sünnetler arasında yer verilmiştir Hanbelî mezhebinde.[340] Bu iki gusül de sünnet-i müekkede olan gusüller arasında sayılmakla beraber, Cuma gününün guslünün efdal olduğu da Hanbelî kaynaklarında açıkça belirtilmektedir. Çünkü sıralama yapılırken "en te'kidli olan gusül Cuma gününün guslüdür, ondan sonra ölüyü yıkayan kişinin gusletmesi gelir," şeklinde açıkça belirtilmektedir.[341]

Konuyla ilgili aktardıklarımızdan açıkça anlaşılan odur ki cumhura ve kavl-i kadîme göre Cuma gününün guslü efdaldir. Kavl-i cedîd bu meselede yalnız kalmaktadır. Kanaatimizce kavl-i kadîm bu meselede tercih edilmelidir. Çünkü İslâm dininde Cuma gününe ayrı bir önem verilmiş ve bu gün için birçok sünnet şer'edilmiştir.

2.1.3.16. Ölen Kişinin Tırnaklarının ve Kıllarının Kesilmesi

Hayatta iken kesilmesi müstahab olan tırnak ve alınması gereken benzeri şeylerin ölümden sonra alınıp alınmamasında Şâfiî mezhebinde iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Kavl-i kadîme göre böyle bir şey mekruh iken kavl-i cedîde göre müstehab olarak kabul edilmektedir.

Konuyla ilgili olarak Mâverdî *el-Hâvi'l-Kebir*'de şöyle demektedir: "Az oldukları durumda kılların ve tırnakların kesilmesi emredilen bir durum değildir.

338 Mâlik, "Salât" 64; Şâfiî, **Müsned**, s. 172; Ahmed b. Hanbel, **Müsned,** c. 18, s. 125, Hadis no. 11578; Buhârî, "Cum'a" 4; Müslim, "Cum'a" 2; Ebû Dâvûd, "Tahâret" 129.
339 Buhûtî, **Keşşâfu'l-Kina' 'an Metni'l-İknâ'**, c. 1, s. 150.
340 Merdâvî, **el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcihi mine'l-Hilâf**, c. 1, s. 251.
341 Buhûtî, **Keşşâfu'l-Kina' 'an Metni'l-İknâ'**, c. 1, s. 150; Merdâvî, **el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcihi mine'l-Hilâf**, c. 1, s. 251.

Eğer fahiş bir şekilde uzarlarsa da kesilmeleri vacip değildir. Ancak müstahab olup olmamaları konusunda iki görüş vardır: Kavl-i kadîme göre ölen kimsenin tırnaklarının ve kıllarının kesilmesi mekruhtur ve kesilmemeleri daha evladır. Bu aynı zamanda İmâm Mâlik ve Müzenî'nin de görüşüdür. Nitekim hayattayken erkeğin sünnet olması vacip iken ölümünden sonra sünnet edilmiyorsa tırnaklarının ve kıllarının kesilmemesi daha evlâdır.

Kavl-i cedîde göre ise ölen kişinin tırnaklarının ve kıllarının kesilmesi müstehabdır ve kesilmemesi mekruhtur. Çünkü Resulûllâh (s.a.v) şöyle buyurmaktadır: "Damatlarınıza yaptığınızı ölülerinize de yapın."

Ayrıca hayatta iken temizliğin yapılmasının sünnet olması ölümden sonra da müstahab olmasını gerektirmektedir. Necis olan bir şeyin giderilmesine benzemektedir. Buna göre ölünün koltuk altı ve etek tıraşı yapılıp tırnakları kesilir. Bıyıkları kısaltılıp sakalına karışılmaz. Saçı uzun ise ve hayatta iken de saçı çok idiyse karışılmaz; ancak hayatta iken saçı az idiyse saçı da kısaltılır."[342] İmâm Nevevî de konuyu *Mecmu'* adlı eserinde detaylıca ele aldıktan sonra kavl-i kadîmin tercih edilen görüş olduğunu söylemektedir.[343]

342 Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr,** c. 3, s. 12
343 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 5, s. 179

Hanefî Mezhebi

Hanefî mezhabinin âlimlerine göre ölen kimsenin tırnakları kesilmez, saçları kısaltılmaz ve taranmaz.[344] Çünkü bu yapılanlar zinet içindir, ölen kişi ise artık çürümeye terkedilecek ve süse ihtiyacı olmayacaktır.[345] Ayrıca tırnak ve saçın kesilmesi, defnedilmesi gereken bir parçanın ölüden koparılması sonucunu doğurmaktadır.[346] Böyle bir şeyin hoş görülmemesi Hz. 'Âişe annemizden aktarılan bir rivayete dayandırılmaktadır.[347] Nitekim yıkanan bir ölüünün saçının tarandığını gören Hz. 'Âişe annemiz yapılan işi hoş görmeyerek: "Ölünüzün saçını mı tarıyorsunuz!" demiştir.[348]

Dolayısıyla Hanefîler -İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîminde olduğu gibi- net bir şekilde ölünün tırnaklarının ve kıllarının kesilmeyeceğini belirtmektedirler.

Mâlikî Mezhebi

Mâlikî mezhebinin fakîhleri ölünün tırnaklarının ve kıllarının kesilmemesi konusunda hemfikirdirler. İbnu'l-Kâsım'ın İmâm Mâlik'ten aktardığına göre ölünün tırnaklarının ve saçlarının kesilmesi mekruhtur. Yapan da aynı zamanda bid'at işlemiş olur.[349] Bununla beraber tırnaklarının altı çubuk gibi bir şeyle temizlenir, saçları ve sakalları dişleri geniş bir tarakla taranır. Şayet kıllarından bir şey dökülürse kefenin içine bırakılıp gömülür.[350] Bu konuda Mâlikî âlimlerin savunduğu görüş İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmiyle aynı doğrultudadır.

---

344 Kudûrî, **Muhtasar**, s. 48, Nesefî, **Kenzu'd-Dekâik**, s. 196; Merğinânî, **Bidâyetu'l-Mubtedi**, s.30, Halebî, **Multeka'l-Ebhur**, s. 266.

345 Bâri'î, **Tebyînu'l-Hakâik,** c. 1, s. 237; Abdulğanî b. Talib b. Hammâde, el-Meydânî, **el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb**, Thk. Muhammed Muhyuddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrût, t.y. c. 1, s. 129.

346 Meydânî, **el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb,** c. 1, s. 129.

347 Bâri'î, **Tebyînu'l-Hakâik,** c. 1, s. 237.

348 Abdurrezzâk, **Musannef**, "Kitâbu'l-Cenâiz" 191; Beyhakî, **es-Sunenu'l-Kubrâ**, 3. Bsk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2003, "Ğuslu'l-Meyyit" 15.

349Mâlik b. Enes, **el-Mudevvene**, c. 1, s. 256, İbnu'l-Hâcc, **el-Medhal**, c. 2, s. 240, Cundî, **et-Tevdîh fî Şerhi'l-Muhtasar**, c, 2 s. 132.

350 İbnu'l-Hâcc, **el-Medhal**, c. 2, s. 240,

Hanbelî Mezhebi

Diğer mezheplerde toplu olarak ele aldığımız bu konunuyu Hanbelî mezhebinde her meselesini ayrı ayrı ele almak gerekmektedir. Çünkü tırnakların hükmü ayrı, kılların hükmü ayrıdır.

Örneğin bıyıklar uzun ise kesilir sonra kefenin içine bırakılıp ölüyle birlikte gömülür.[351] Ama tırnaklar hakkında İmâm Ahmed'den bu konuda iki ayrı görüş rivayet edilmiştir. Bu aynı zamanda mezhep âlimlerine de yansımıştır. Bir defasında kendisine uzayan tırnak, bıyık ve diğer kıllar soulduğunda, fahiş bir şekilde uzamışsa kesilir, şeklinde cevap vermiştir.

Hanbelî mezhebinde ölünün saçlarını kesmek haram iken koltuk altı kılları alınmaktadır. Etek traşı ile ilgili ise farklı üç görüş aktarılmıştır.[352] Uzayan tırnaklarla ilgili İmâm Ahmed'den gelen bir diğer rivayette de kesilmeyip altlarının temizleneceğine dairdir.[353]

Mezhepte genel kabul gören görüşe göre kıllar ve tırnaklar fahiş bir şekilde uzamışsa kesilir. Buna delil olarak da Resûlullah'ın (s.a.v.): "Damatlarınıza yaptığınızı ölülerinize de yapın," hadisi gösterilmektedir.[354]

Ayrıca Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (v. 55/675), bir ölüyü yıkarken ustura isteyip onu traş etmesi ve kimsenin ona muhalefet etmemesi de buna delil olarak getirilmektedir.[355] Bu sayılan şeylerin fıtrattan olduğu, dirilerde bunların yapılmasının sünnet olduğu ve ölülerin de dirilere kıyas edilip bu temizliklerin yapıldığı öne sürülen diğer bir delildir.[356]

---

[351] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 2, s. 403, Buhûtî, **Keşşâfu'l-Kina' 'an Metni'l-İknâ'**, c. 2, s. 96.
[352] Ahmed b. Hanbel, **Mesâilu Ahmed b. Hanbel Rivâyetu İbnihi Abdullah**, Thk. Zuheyr Şâvîş, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût 1981, s. 134.
[353] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 2, s. 403.
[354] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 2, s. 403, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Muhammed b. Huseyn, **et-Ta'lîku'l-Kebîr fi'l-Mesâili'l-Hilâfiyye Beyne'l-Eimme**, Thk. Muhammed b. Fehd b. Abdulaziz el-Fureyc, Dâru'n-Nevâdir, Dımeşk 2014, c. 4, s.150.
[355] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, **et-Ta'lîku'l-Kebîr fi'l-Mesâili'l-Hilâfiyye Beyne'l-Eimme**, c. 4, s.150.
[356] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 2, s. 403, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, **et-Ta'lîku'l-Kebîr fi'l-Mesâili'l-Hilâfiyye Beyne'l-Eimme**, c. 4, s.150.

Konuyla ilgili olarak aktardıklarımızdan anlaşıldığı kadarıyla Hanefî ve Mâlikîler kavl-i kadîm ile aynı görüşü benimsemektedirler. Hanbelîler ise ağırlıklı olarak -kavl-i cedîdde oluğu gibi- ölen kimsenin tırnakları ve kıllarının kesilebileceğini benimsemektedirler. Kanaatimizce bu meselede kavl-i kadîm racihtir. Çünkü sözkonusu temizlilikler kişinin hayatta iken kendisinin yapması gerektiği cinsten temizliklerdir. Kişinin ölümünden sonra geride kalanların sorumluluğu sadece onu yıkamasıdır.

2.1.3.17. Üzerinde Kazâ Orucu Olduğu Halde Ölen Kişinin Yerine Oruç Tutulması

Kazâ orucu dendiğinde mazeret ile kazâya kalan ve mazeretsiz olarak kazâya kalan oruç diye iki kısım kazâ orucu akla gelmektedir. Herhangi bir mazeret olduğu halde orucu kazâya kalan ve kazâ yapma imkânı olmadan ölen kişinin varisleri üzerinde oruç tutma veya kefâret verme gibi bir sorumluluk söz konusu değildir.

Burada ele alacağımız oruç kazâya kalıp tutma imkânı olduğu halde tutulmayan oruç hakkındadır. Konuyla ilgili İmâm Nevevî *Mecmu'*da şöyle demektedir: "Bu konuda meşhur olan iki görüş vardır. Şâfiîlerin cumhurunun yanında en meşhur ve esah olan ve kavl-i cedîdde mansus olan görüşe göre bu orucun terkinde her bir gün için bir müd taam verilmesi gerekmektedir. Velisinin onun yerine oruç tutması sahih değildir. İmâm Şâfiî'nin cedîd kitaplarında ve kadîm kitaplarının çoğunda mansus olan budur. Muhakkik olan bir gurup ashâbımıza göre kavl-i kadîm olan ikinci görüş ise velisinin onun yerine oruç tutması caiz ve sahihtir. Aynı zamanda velisi taam verse de yeterli gelmekte ve ölünün zimmeti bu oruçtan beri olmaktadır. Ancak veliye illa da oruç tutması gerekmemektedir; bilakis oruç tutmak ile taam arasında serbesttir. Tercih edilen görüş de budur."[357]

İmâm Nevevî kavl-i kadîmi tercih etme sebebinin delillerini de zikretmekte ve delilleri şöyle sıralamaktadır: Müslim'in *Sahih*'inde İbn Abbas ve Bureyde'den (v. 63/682-83 [?]), şöyle rivâyet edilmektedir: "Annesi ölüp üzerinde kazâ orucu olan

357 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 6, s. 368

bir kadına Resulûllâh (s.a.v) şöyle dedi: Annenin yerine oruç tut!"[358] Aynı şekilde Buhârî ve Müslim'in Hz. Aişe annemizden rivâyet ettiği hadiste Resulûllâh (s.a.v) şöyle buyurmaktadır: "Herkim ölüp üzerinde oruç olursa velisi onun yerine oruç tutar."[359]

Buhârî ve Müslim'in aktardığı diğer bir hadiste: "Adamın biri Resulûllâh'a (s.a.v.) gelip şöyle dedi: Ey Allah'ın Resulü, annem öldü ve üzerinde bir ay kazâ orucu var. Ben onun yerine kazâ edecek miyim? Resulûllâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: Eğer annenin üzerinde bir borç olsaydı onun yerine ödeyecek miydin? Adam da, evet, diye cevap verince Resulûllâh (s.a.v) şöyle dedi: Öyleyse Allah'ın borcu ödenmeye daha layıktır."[360] Bu hadis İbn Abbas (r.a.) tarafından rivâyet etmiştir. [361]

İmâm Nevevî Minhâcu't-Talibîn'de iki görüşü de zikrettikten sonra kavl-i kadîmin daha azhar olduğunu belirtmektedir.[362] Hatib eş-Şirbinî de bu konuda kavl-i cedîdin delillerinin olmadığını söylemektedir[363]

Hanefî Mezhebi

Orucu kazâya kalıp tutma imkânı olmadan vefât eden kimseye herhangi bir sorumlululuk yoktur. Ancak kazâya kalan orucunu tutma imkânı olduğu halde tutmayan kimse şayet vasiyet etmişse velisi onun mirasının üçte birinden fidye verir. Fidye de bir miskini doyurmaktır. Bu durumdaki birine aslında kazâ vacip olmaktadır; ama vefât ile kazâ imkânı ortadan kalktığıdığından dolayı onun bedeli olan fidyeye dönüşmektedir. Kimse onun yerine oruç tutmaz.[364] Buna delil olarak İbn Ömer'in (v. 73/693), (r.a.) rivâyet ettiği şu hadis gösterilmektedir: "Hiç kimse hiç kimsenin yerine namaz kılmasın ve hiç kimse hiç kimsenin yerine oruç tutmasın!"[365]

358 Müslim, "Sıyâm" 157.
359 Buhârî, "Sıyâm" 60; Müslim, "Sıyâm" 153; Ebû Dâvûd, "Sıyâm" 41; İbn Mâce, "Keffâret" 19.
360 Buhârî, "Sıyâm" 61; Müslim, "Sıyâm" 155.
361 Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 6, s. 369
362 Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 184.
363 Hatib eş-Şirbinî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. 1, s. 439.
364 Kudûrî, **Muhtasar**, s. 64; Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi'**, c. 2, s. 103; Merğinânî, **el-Hidâye**, c. 1, s. 124-125; İbn Ebî'l-'İzz, **et-Tenbih 'alâ Muşkilâti'l-Hidâye**, c. 2, s. 937.
365 Abdurrezzâk, **"**Kitâbu'l-Vesâyâ" 27.

Çünkü -namazda olduğu gibi- hayatta niyabet kabul etmeyen ibadet ölümden sonra da niyabet kabul etmez.[366]

İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmine getirilen deliller bununla çelişiyor. Çünkü: "Annenin yerine oruç tut!"[367] "Herkim ölüp üzerinde oruç olursa velisi onun yerine oruç tutar,"[368] vb. hadisler, "Kimse kimsenin yerine oruç tutmasın" hadisinin tam tersini söylemektedirler.

Hanefî fakîhlerden İbn Ebî'l-'İzz şöyle demektedir: Velisi onun yerine oruç tutabilir, görüşü ayni zamanda Tâvus (v. 106/725), Katâde (v. 117/735), Hasan (v. 110/728), Zührî (v. 124/742), Ebû Sevr, Dâvûd b. 'Âli (v. 270/884), ve kavl-i kadîmde Şâfiî tarafından da benimsenmektedir. Ayrıca bu görüş daha kuvvetlidir. "Kimse kimsenin yerine oruç tutmasın" hadisi 'âmm olup "Herkim ölüp üzerinde oruç olursa velisi onun yerine oruç tutar" hadisiyle tahsis edilmiştir."[369]

İbn Ebî'l-'İzz böyle düşünse de Hanefî mezhebinde kabul gören görüş, İmâm Şâfiî'nin de kavl-i cedîdde savunduğu, velisinin onun yerine oruç tutamayacağı görüşüdür.

Mâlikî Mezhebi

Malikiler'de de ölen kimsenin üzerinde kazâ orucu varsa kimse onun yerine oruç tutamaz. Ancak ölen kişi vasiyet etmişse veya velisi isteğiyle verirse onun yerine fidye verilir.[370] Kimsenin onun yerine oruç tutamayacağına dair yüce Allah'ın: "Sizden ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun. Kim o anda hasta veya yolcu olursa (tutamadığı günler sayısınca) başka günlerde kazâ etsin,"[371] âyeti delil olarak getirilmektedir. Bu âyette kişinin kendisi oruç tutmakla emrolunmatadır. Şayet orucu

[366] Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi'**, c. 2, s. 103.
[367] Müslim, Müslim, "Sıyâm" 157.
[368] Buhârî, "Sıyâm" 60; Müslim, "Sıyâm" 153; Ebû Dâvûd, "Sıyâm" 41; İbn Mâce, "Keffâret" 19.
[369] İbn Ebî'l-'İzz, **et-Tenbih 'alâ Muşkilâti'l-Hidâye**, c. 2, s. 938-939.
[370] Mâlik b. Enes, **el-Mudevvene**, c. 1, s. 279; Kâdî Ebû Muhammded, **el-İşrâf,** c. 1, s. 446; Kâdî Abdulvahhâb, **'Uyûnu'l-Mesâil**, Thk. 'Alî Muhammed İbrâhîm Borobiyye, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2009, s. 222.
[371] Bakara: 2/185

kazâya kalırsa yine kişinin kendisi kazâ etmekle mükellef tutulmaktadır. Bu durumda başkasının onun yerine oruç tutma durumu ortadan kalkmaktadır.

Ayrıca oruç da namaz gibi bir ibadettir. Kişi hayattayken bu ibadetler için vekil tayin edemediği gibi ölümden sonra da vekil tayin edemez.[372] Dolayısıyla Mâlikîler'in bu konuda benimsedikleri görüş İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdde söylediği görüşle aynı doğrultudadır.

Hanbelî Mezhebi

Üzerinde kazâ orucu olup kazâ imkânı bulmadan ölen kişinin üzerine kazâ veya kefaretten hiçbir şey vacip değildir.[373] Hanbelî mezhebinde Kazâ etme imkânı olduğu halde kazâ etmeden ölen kişinin üzerine neyin gerektiği konusunda ise bazı ayrıntılar sözkonusudur.

Şayet kazâya kalan oruç Ramazan orucu ise velisi onun yerine bir miskini doyuracak kadar fidye verir; ama kazâya kalan oruç nezredilmiş bir oruç ise velisi onun yerine oruç tutar.[374] Bunun dayanağı İbn Ömer'in (r.a.) rivâyet ettiği hadistir. Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Her kim üzerinde bir ayın orucu olduğu halde ölürse velisi onun yerine her bir gün için bir miskini doyorusun."[375] Hatta bu konuda İbn 'Abbâs'a (r.a.) sorulan bir soruya karşılık kendisi şöyle cevap vermektedir: "Ramâzân orucuysa onun yerine taam verilir, nezr orucuysa onun yerine oruç tutulur.[376]

Daha önce aktardığımız: *"*Herkim ölüp üzerinde oruç olursa velisi onun yerine oruç tutar."*[377]* hadisine gelince; Ebû Dâvûd bu hadisin nezr orucu hakkında

[372] Kâdî Ebû Muhammded, **el-İşrâf,** c. 1, s. 446,
[373] Ahmed b. Hanbel, **Mesâilu Ahmed b. Hanbel Rivâyetu İbnihi Abdullah**, s. 134; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 3, s. 152; Merdâvî, **el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcihi mine'l-Hilâf**, c. 7, s.506.
[374] Ahmed b. Hanbel, **Mesâilu Ahmed b. Hanbel Rivâyetu İbnihi Abdullah**, s. 134, İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 3, s. 152, el-'Useymîn, **Şerhu's-Savtî li Zâdil-Mustakni'**, c. 2, s. 102; Hâlid er-Rabbât, Seyyid İzzet 'Îyd**, el-Câmi' li 'Ulûmi'l-İmâm Ahmed**, c. 7, s. 454.
[375] Tirmizî, "Savm" 23; İbn Mâce, "Sıyâm" 50.
[376] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 3, s. 152.
[377] Buhârî, "Sıyâm" 60; Müslim, "Sıyâm" 153; Ebû Dâvûd, "Sıyâm" 41; İbn Mâce, "Keffâret" 19.

olduğunu ve bu aynı zamanda Ahmed b. Hanbel'in görüşü olduğunu söylemektedir.[378]

Aktardıklarımızdan çıkan sonuca göre, öldüğünde üzerinde Ramazân orucunun kazâsı olan kişi hakkında Hanbelîler kavl-i cedîdde verilen hükmün aynısını savunup velisinin onun yerine oruç tutmayacağını söylemektedirler. Hanefîler ve Mâlikîler de aynı görüşü paylaşmıştılar. Oruç ve namaz gibi niyabet kabul etmeyen ibadetlerin kişinin ölümünden sonra başkası tarafından yerine getirilmesi bu ibadeti kişiyle Rabbi arasında olan bir ibadet olmaktan çıkaracağını düşünmekteyiz. Dolayılıyla kavl-i kadîmde belirtilen hükmün bu meselede isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

2.1.3.18. Hastalık vb. Bir Durumdan Dolayı İhramdan Çıkmanın Şart Koşulması

Hacc ve umrenin farzlarından biri de ihrâma girmektir. Ancak ihrâma girildikten sonra meydana gelen birtakım durumlardan dolayı hacc veya umre devam ettirilemezse ihrâmdan çıkmanın şart koşulup koşulamayacağı konusu fakîhler arasında tartışma konusu olmuştur. Şâfiî mezhebine mensup fakîhler bu konuda iki yol takip etmişlerdir.

Birinci Yol: Şâfiî'nin kavl-i kadîmi ve âlimlerin çoğunun benimsediği görüşe göre hastalık vb. bir nedenden dolayı ihrâmdan çıkmayı şart koşmak sahihtir. Bunun delili olarak Resûlullah'ın (s.a.v.), amcası kızı Dubâ'a binti Zubeyr'e yaptığı tavsiye gösterilmektedir. Dubâ'a Resûlullah'a gelip: Ben ağır bir kadınım, haccetmek de istiyorum bana ne buyrursunuz, demiş. Resûlullah (s.a.v.) de ona: "Hacca niyet et ve 'Allahım! Beni nerede aciz bırakırsan ihrâmdan çıkış yerim orası olsun' diye şart koş," buyurdu.[379]

---

[378] Ebû Dâvûd, "Eymâm" 26.

[379] Şâfiî, **Müsned**, s. 123; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 5, s. 330 Hadis no. 3302; Buhârî, "Nikâh" 15; Müslim, "Hac" 104, 108; Nesâî, "Menâsik" 60; Tirmizî, "Hac" 95; İbn Mâce, "Menâsîk" 24; Dârimi, "Menâsik" 15.

Şâfiî'nin kavl-i cedîdine göre ise iki görüş vardır, bunlardan birine göre şart koşmak sahih iken diğerine göre sahih değildir.

İkinci Yol: Şeyh Ebû Hamid ve başka âlimlerin dediği gibi bu konuda var olan sahih hadisten dolayı herkes kabul ediyor ki hastalık vb. durumlardan dolayı ihrâmdan çıkmayı şart koşmak sahihtir.[380]

Hanefî Mezhebi

Hanefîler'e göre ihrâma giren kişi, ihrâm esnasında şart koşsun veya şart koşmasın, hastalandığında ihrâmdan çıkabilir. Çünkü hastalıktan dolayı ibadete devam edememek ile düşmanın engellemesiyle ibadete devam edememenin hükmü aynıdır. Bu hüküm de âyetle sabittir.[381] Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Haccı ve umreyi Allah için tam yapın. Eğer (bunlardan) alıkonursanız kolayınıza gelen kurbanı gönderin."[382]

Şâfiîler bu ayetin sadece düşmanın engellemesi ile ilgili olduğunu söylerken Hanefîler engelleme ister insanlar tarafından olsun, ister Allah tarafından olsun farkketmez, demektedirler.[383]Ayrıca Hanefî fakîhler Şâfiîler'in delil olarak getirdiği hadisi zayıf olarak görmektedirler.[384]

Hanifiler ihrâmdan çıkabilme açısından Şâfiî'nin kavl-i kadîmiyle uyuşmaktadırlar; ancak ihrâmdan çıkabilmek için ihrâm giyilirken şart koşulmasının gerekliliği konusunda kavl-i kadîm ile çelişmektedirler. Çünkü Hanefîler'e göre bir engel olduğunda ihrâmdan çıkmak için daha önceden şart koşulmasına gerek yoktur.

Mâlikî mezhebi

İmâm Mâlik'e göre hacc veya umre yapan biri ihrâma girme esnasında, hastalık vb. birşeyin başına gelmesi durumunda ihrâmden çıkacağını şart koşarsa bu

---

[380] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 8, s. 310; Lemin en-Nacî, **el-Kadîm ve'l-Cedîd fî Fıkhı'ş-Şâfiî,** Dâru İbni'l-Kayyim-Dâru İbni 'Affan, Riyad/Kahire,2007, c. 2, s.190

[381] Serahsî, el-Mebsût, c. 4, s. 107; Kudûrî, **et-Tecrîd**, c. 4, s. 2156-2157; Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi',** c. 2, s. 175.

[382] Bakara: 2/196

[383] Kudûrî, **et-Tecrîd**, c. 4, s. 2156.

[384] Kudûrî, **et-Tecrîd**, c. 4, s. 2158.

şartı batıldır. Bu görüş Mâlikî mezhebinin genel görüşüdür.[385] Çünkü ihrâma girerken böyle bir şartı koşmak ihrâmın sünnetine aykırıdır.[386]

İhrâm esnasında niyet veya sözlü olarak böyle bir şartın koşulması arasında fark bulunmamaktadır. Engelin çıkması esnasında kişi ihrâmlı olmaya devam eder; ancak niyet ederse ihrâmdan çıkabilir.[387]

İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdinde olduğu gibi Mâlikîler de ihrâma giren kişi hastalık vb. şeylerden dolayı ihrâmdan çıkmayı şart koşamaz. Böyle bir şart kaşsa bile bu şartı geçersizdir.

Hanbelî Mezhebi

Hanbelî fakîhlerine göre ihrâma girerken, ilerde meydana gelebilecek hastalık vb. bir engelden dolayı ihrâmdan çıkmayı şart koşması sahihtir;[388] hatta müstahabdır. Bu şartta şöyle demesi gerekir: "Allah'ım! Şu ibadeti (Hacc veya 'Umre ibadetini) yapmak istiyorum. Onu bana kolaylaştır, benden kabul et! Şayet ibadetimi tamamlamama bir engel çıkarsa ihrâmden çıkma yerim engellendiğim yer olsun!"[389] Bunun delili Resûlullah'ın Dubâ'a binti Zübeyr'e söylediği: "Hacca niyet et ve 'Allahım! Beni nerede aciz bırakırsan ihrâmdan çıkış yerim orası olsun' diye şart koş" sözüdür.[390]

---

[385] Karâfî, **ez-Zahîre**, c. 3, s. 191; Mevvâk, **et-Tâc ve'l-İklîl**, c. 4, s. 302; Kâdî Ebû Muhammded, **el-İşrâf,** c. 1, s. 505; Cundî, **et-Tevdîh fî Şerhi'l-Muhtasar**, c, 3 s. 136; Şankîtî, **Levâmi'u'd-Durer,** c. 1, s. 765.

[386] Kâdî Ebû Muhammded, **el-İşrâf,** c. 2, s. 267; Cundî, **et-Tevdîh fî Şerhi'l-Muhtasar**, c, 3 s. 136; Tetâi, **Cevâhiru'd-Durer,,** c. 3, s. 400; Şankîtî, **Levâmi'u'd-Durer,** c. 4, s. 780; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş el-Mâlikî, **Minehu'l-Celîl Şerhu Muhtasari Halil**, Dâru'l-Fikîr, Beyrût 1989, c. 2, s. 400.

[387] Karâfî, **ez-Zahîre**, c. 3, s. 191; Muhammed İliş, **Minehu'l-Celîl,** c. 2, s. 400.

[388] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 3, s. 332; a.mlf., **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed,** c. 1, s. 407; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 3, s. 569; Buhûtî, **Şerhu Muntehe'l-İrâdât**, c. 1, s. 600; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, **et-Ta'lîku'l-Kebîr fî'l-Mesâili'l-Hilâfiyye beyne'l-Eimme**, c. 2, s. 504; İbnu Muflih, **el-Mubdi' fî Şerhi'l-Mukni'**, c. 3, s. 249; Haccâvî, **el-İknâ' fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed,** c. 1, s. 401.

[389] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 3, s. 332; a.mlf., **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed,** c. 1, s. 407.

[390] Şâfiî, **Müsned**, s. 123; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 5, s. 330 Hadis no. 3302; Buhârî, "Nikâh" 15; Müslim, "Hac" 104, 108; Nesâî, "Menâsik" 60; Tirmizî, "Hac" 95; İbn Mâce, "Menâsîk" 24; Dârimi, "Menâsik" 15.

Böyle bir şartın; engelin meydana geldiği yerde ihrâmdan çıkabilmesi ve bu şarta binaen ihrâmdan çıktığında kendisine fidye, kurban veya kazânın gerekmemesi şeklinde iki faydası bulunmaktadır.[391] Ayrıca böyle bir şartın yerinde olmasının nedeni, şartların ibadetlerde etkisinin olmasındandır. Örneğin biri: "Eğer Allah hastama şifâ verirse bir ay ardarda veya ayrı ayrı oruç tutacağım" derse koştuğu şart üzere bu ibadetini yerine getirmesi gerekmektedir. Bu da şartların ibadetlerde etkisinin olduğunu göstermektedir.[392]

Bu aktardıklarımızdan ortaya çıkan sonuca göre Hanbelîler de İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmi gibi düşünüp hastalık vb. durumlardan dolayı ihrâmdan çıkma şartının sahih olduğunu savunmaktadırlar. Öte yandan Hanefîler böyle bir şartın gerekli olmadığını savunmaktadırlar. Mâlikîler ise böyle bir şart koşulsa bile bu şartın batıl olduğunu söylemektedirler. Şâfiî'nin kavl-i kadîmi ile Hanbelîlerin benimsediği şart koşmanın sahih olması niyet esnasında belirlenene göre davranmak olduğundan dolayı daha isabetlidir. Hanefî ve Mâlikîlerin görüşü ise niyet esnasında belirtilmeyen bir davranışta bulunmak anlamına gelmektedir. Bu da niyetin değiştirilmesi anlamına geleceği kanaatindeyiz.

2.1.3.19. Usûl ve Furûun Birbetlerine Şahidlik Yapması

Şâfiî'nin kavl-i kadîmi ile kavl-i cedîdinin birbirinden farklı olduğu meselelerden biri de üstsoy ve altsoyun birbirleri hakkındaki şahitlikleridir. Kavl-i kadîmde bu şahitliğin kabul olacağı söylenirken kavl-i cedîdde böyle bir şahitliğin kabul olmayacağı savunulmaktadır.[393]

Şîrâzî *el-Mühezzeb* adlı eserinde, anne-babaların evlatları hakkındaki, evlatların da anne-babaları hakkındaki şahitliklerinin kabul olmayacağını

[391] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 3, s. 332; a.mlf., **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed,** c. 1, s. 407; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 3, s. 529; Buhûtî, **Şerhu Muntehe'l-İrâdât**, c. 1, s. 600; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, **et-Ta'lîku!l-Kebîr fî'l-Mesâili'l-Hilâfiyye beyne'l-Eimme**, c. 2, s. 504; Haccâvî, **el-İknâ' fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed,** c. 1, s. 401.

[392] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 3, s. 332; a.mlf., **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni',** c. 3, s. 529; İbnu Muflih, **el-Mubdi' fî Şerhi'l-Mukni'**, c. 3, s. 249.

[393] Mes'udî, **el-Mu'temed** s. 158-159.

söylemektedir. Bu konuda anne-babaların derecelerinin yukarı çıkması veya evlatların derecelerinin aşağıda olması arasında fark bulunmamaktadır.[394]

İbnu'l-Kâss İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîmini aktarıp anne-babaların ve evlatların birbirleri hakkındaki şahitliklerinin kabul olacağını söylemektedir. Bu şahitliğin mal veya ceza gerektiren bir durum hakkında olması arasında fark bulunmamaktadır.[395]

Şahitliğin kabul olacağını savunanlar yüce Allah'ın: "Erkeklerinizden de iki şahid tutun; eğer iki erkek yoksa şahidlerden rıza göstereceğiniz bir erkek ve biri şaşırdığında öbürü ona hatırlatacak iki kadın (da olur),"[396] ayetini delil olarak getirip ayetteki ifadelerin tahsis edilmemiş 'amm ifadeler olduğunu söylemektedirler.[397]

Şahitliğin kabul olmayacağını savunanlarr ise İbn Ömer'in (r.a.) rivâyet ettiği şu hadisi delil getirmektedirler, Resulûllâh (s.a.v) şöyle buyurnaktadır: "Hasmın ve töhmet altında olanın şehâdeti kabul olmaz."[398] Anne babalar ve evlatlar burada töhmet altındadır. Çünkü tabiatları gereği birbirlerine meylederler. Bir de evlat anne babanın bir parçasıdır.[399]

Hanefî Mezhebi

Hanefî mezhebine göre anne-babaların ve evlatların birbirleri hakkındaki şahitlikleri kabul edilmez. Bu konuda anne-babaların derecelerinin yükselmesi ve evlatların derecelerinin aşağıya inmesi durumu değiştirmez.[400] Çünkü şahitlikte kişinin kendine menfaat sağlamaması ve zararı kendinden defetmemesi şarttır.[401] Hanefî fukahâsı buna delil olarak hadis olduğunu söyledikleri bir rivâyeti

[394] Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, c. 5, s. 618; İmrânî, **el-Beyân,** c. 13 s. 311.
[395] Nevevî, **Ravdatu't-Tâlibîn**, c. 11 s. 236.
[396] Bakara: 2/282.
[397] Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, c. 3, s. 446.
[398] Mâlik, "Akdiye" 2; Abdurrezzâk, "Kitâbu'ş-Şehâdet" 5.
[399] Mes'udî, **el-Mu'temed** s. 158-159
[400] Şeybânî, **el-'Asl (el-Mebsût)**, c. 10 s. 447; Kudûrî, **Muhtasar**, s. 220; Merğinânî, **Bidâyetu'l-Mubtedi**, s.155; Semerkandî, **Tuhfetu'l-Fukahâ**, c. 3, s. 362; Mevsılî, el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr, c. 2, s. 419; Serahsî, **el-Mebsût**, c.16 s. 64; Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi',** c. 6, s. 272.
[401] Komisyon, **Mecelletu'l-Ahkâmi'l-'Adliyye**, Thk. Necib Hevâvînî, Kârhâne Ticâreti Kutub, Karaçi, s. 343.

getirmektedirler. Rivâyet şöyledir: *"*Babanın çocuğuna, çocuğun babasına, kadının kocasına, kocanın karısına… şâhidlik etmesi caiz değildir."[402] Bu konuda Hanefîler'in görüşü kavl-i cedîd ile birebir örtüşmektedir.

Mâlikî Mezhebi

Mâlikîler de anne-babaların evlatlarına ve evlatların anne-babalarına şahitliklerinin caiz olmadığını söylemektedirler. Çünkü ebeveynler evlatları için fayda sağlamak istediği gibi evlatlar da anne-babaları için fayda sağlamak ve birbirlerinden zararı da def etmek istemektedirler. Bu konuda töhmet altındadırlar.[403] Bunun delili olarak da Resûlullah'ın (s.a.v.) şu hadisi getirilmektedir: "Hasmın ve töhmet altında olanın şehâdeti kabul olmaz"[404]

Selef âlimleri de her zaman asılların fer'lerine, fer'lerin asıllarına, kardeşin kardeşe ve erkeğin hanımına, yaptığı şahidliği töhmet altında görmüşlerdir. Çünkü bunlardan herbiri diğerine menfaatın ulaşmasını isteyip zararı defetmek istemektedir.[405]

Bu saydığımız kişilerin birbirlerinin lehine olan konularda şehâdetleri menedilirken birbirlerinin aleyhlerine olan şahidlikleri caizdir. Örneğin; anne veya babadan biri, evlatlarından biri için başka bir çocuğunun aleyhine şahidlik yapabilir. Evlatlardan biri, ebeveyninden birinin lehine diğerine karşı da şehidlik yapabilir. Tabi bu şahidlik, lehinde şahidlik yapılan kişiye açıkça meylinin olmadığı durumlarda geçerlidir.[406]

Mâlikî âlimleri lehte ve aleyhte olan şahidlikleri ayrı tutsalar da asılların ve fer'lerin birbirlerine yaptıkları şahidlik, İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdinde olduğu gibi caiz görülmemektedir.

---

[402] Mevsılî, **el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr**, c. 2, s. 419; Serahsî, **el-Mebsût**, c.16 s. 121; Bâbertî, **el-'İnâye Şerhu'l-Hidâye**, c. 7, s. 406; Burhanuddin el-Buhârî, **el-Muhîtu'l-Burhânî,** c. 8, s. 324.
[403] Mâlik b. Enes, **el-Mudevvene**, c. 4, s. 20; Kâdî Abdulvehhâb, **el-Mu'ûne 'alâ Mezhebi Âlimi'l-Medine**, s. 1530; **el-İşrâf,** c. 2, s. 972; Nefrâvî, **el-Fevâkihu'd-Divânî**, c. 2, s. 226.
[404] Mâlik, "Akdiye" 2; Abdurrezzâk, "Kitâbu'ş-Şehâdet" 5.
[405] Mâlik b. Enes, **el-Mudevvene**, c. 1, s. 20.
[406] Nefrâvî, **el-Fevâkihu'd-Divânî**, c. 2, s. 226.

Hanbelî Mezhebi

Mezhepte geçerli görüşe göre anne-babanın evlatlarına, evlatların da anne-babalarına şahidlikleri caiz değildir. Hem anne hem de baba tarafından olan dede ve nenelerin de şahidlikleri torunları için geçerli değildir. Aynı şekilde kız veya erkek çocuktan olsun, torunların şahidlikleri kendilerinden yukarı derecedeki asılları için geçerli görülmemektedir.[407] Töhmet altında olanların şahitliğinin caiz olmadığını bildiren hadisler buna delil olarak getirilmektedir.[408]

İmâm Ahmed'den gelen rivâyettlerden biri bu şahidliği caiz görmezken diğer bir rivâyet evlatların şahitliğinin ebeveynler için caiz olduğunu; ama ebeveynin şahştliğinin evlatlar için geçerli olmadığını bildirmektedir. Çünkü evlat babasının malı gibidir. Bununla ilgili olarak gelen bir rivâyet şöyledir: Adamın biri Resûlullah'a gelip, ey Allah'ın Resûlü! Benim malım ve çocuklarım var. Babam malımı almak istiyor. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyuruyor: "Sen ve malın babana aitsiniz."[409]

İmâm Ahmed'den gelen üçüncü bir rivâyete göre, nikâh, talak ve kısâs gibi zan altında kalınmayan meselelerde ebeveynler ve evlatların birbirleri hakkındaki şahitlikleri caizdir. Çünkü bu gibi konularda biri hakkında sabit olan hükümden diğeri bir menfaat sağlamamaktadır.[410]

Bu anlatılanlardan çıkan sonuca göre Hanbelîler de Hanefî ve Mâlikîler gibi İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedîdiyle paralel bir görüş benimsemişlerdir. Dolayısıyla kavl-i kadîm bu konuda yalnız kalmaktadırr. Bu meselede kavl-i cedîdin racih olduğu kanaatindeyiz. Çünkü ebeveynler ve evlatların birbirlerine şahitlikleri hiçbir zaman töhmetten arındırılamaz.

---

[407] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 10 s. 1172; Zerkeşî, **Şerhu'z-Zerkeşî**, c. 7, s. 348; Hâlid er-Rabbât, Seyyid İzzet 'Îyd**, el-Câmi' li 'Ulûmi'l-İmâm Ahmed**, c. 13 s. 124.
[408] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 10 s. 1172.
[409] Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 11 s. 503, Hadis no. 6902, Şâfiî, **Müsned**, s. 202, İbn Mâce, "Ticâret" 64; Abdurrezzâk, "Kitâbu's-Sadaka" 56.
[410] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 10 s. 1172.

SONUÇ

Yaptığımız çalışmanın sonunda tespit ettiğimiz kadarıyla müctehidler; ders aldıkları hocalar, elde ettikleri yeni deliller ve uğradıkları ilmi merkezlerde karşılaştıkları örf ve kültürlerden etkilenip önceki ictihâdlarından rücu‘ ederek kendilerini yenileyebilmektedirler. İmâm Şâfiî de bu müçtehitlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İmâm Şâfiî, küçük yaşlarda başladığı ilim yolculuğunda birçok ilim merkezine uğramış ve nice büyük âlimle karşılaşmıştır. Öğrencilik yılları sona erdikten sonra usûl-i fıkıh kaidelerini tedvin edip bu kaideleri uygulamaya geçirmiştir. Fürûa dair oluşturduğu bu ilk uygulamasıyla kavl-i kadîmini, diğer bir ifadeyle mezheb-i kadîmini oluşturmuştur. Belli bazı aşamalardan sonra usûle dair oluşturduğu kaideleri gözden geçirip yeniden düzenlemiştir. Buna binaen de fürû‘ ile ilgili görüşlerini de gözden geçirip yeniden düzenleme ihtiyacı hissetmiştir. Yaptığı bu yeni düzenlemeyle de kavl-i cedîdinini, diğer bir ifadeyle mezheb-i cedîdini oluşturmuştur.

Şâfiî mezhebine müntesib bazı fakîhler birtakım meselelerde kavl-i kadîmin kavl-i cedîde râcih olduğu sonucuna varmışlardır. Bu meselelerin sayısı hakkında aralarında bir ittifak söz konusu değildir. Çalışmamızda bu meselelerden 19 tanesini ele alıp diğer üç mezheple kıyaslamaya çalıştık. Vardığımız neticeye göre; Çok olan durgun suda kuru necasetten kaçınılması, Kulleteynden az ve akan bir suya necasetin düşmesi, Sebileynden çıkan ve mahrecini taşan necasetin sadece taşlarla temizlenmesi, İnsan düburuna dokunmanın abdesti bozup bozmaması, Tabaklanmış hayvan derisinin yenmesi, Sabah namazının ezânında tesvîb yapılması, Akşam namazının vakti, Dört rekâtlı namazların son iki rekâtında sûrenin okunması ve Cuma günü yapılan güslün ölüyü yıkamaktan dolayı yapılan gusülüden evlâ olması meselelerinde Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşleri kavl-i kadîm ile aynı doğrultudadır. Zaibe/çözülebilen bir necasetin isabet ettiği toprakla teyemmüm alınması, Tahyîr/serbestiyet halinde yatsı namazının son vakti, Üzerinde kazâ orucu

olduğu halde ölen kişinin yerine oruç tutulması ile Usûl ve furûun birbirlerilerine şahitlık yapması meselelerinde ise her üç Mezhep de kavl-i cedîd ile uyuşmaktadır. Geriye kalan altı meselede ise kadîm veya cedîd görüşlerden biriyle tam bir ittifak sağlanmamıştır. Yatsı namazını erken kılmanın efdal olması meselesinde Mâlikîler ve Hanefîler'den bir görüş kavl-i kadîm ile aynı doğrultuda iken Hanbelîler ve Hanefîler'den bir börüş kavl-i cedîd ile uyuşmaktadır. Kazâ namazları için ezânın okunması meselesinde Hanefîler ve Hanbelîler kavl-i kadîm ile Mâlikîler kavl-i cedîd ile uyuşmaktadır. Namaz kılanın önünde çizgi çekmesi ve Cehrî namazlarda me'mûmun açıkça âmîn demesi meselelerinde Mâlikîler ve Hanefîler kavl-i cedîdde savunulan görüşü benimserken Hanbelîler kavl-i kadîmde savunulan görüşü benimsemektedirler. Ölen kişinin tırnaklarının ve kıllarının kesilmesi meselesinde Hanefîler ve Mâlikîler kavl-i kadîm ile aynı düşünürken Hanbelîler kavl-i cedîd ile aynı düşünmektedirler. Hastalık vb. bir durumdan dolayı ihrâmdan çıkmanın şart koşulması meselesinde ise Hanbelîler Şâfiî'nin kadîm görüşünü benimserken Hanefîler ve Mâlikîler kavl-i cedîde yakın bir görüş benimsemektedirler. Bu neticeye göre; kahir ekseriyetle diğer üç Mezhep kavl-i kadîm ile aynı hükmü benimsemektedirler. Dolayısıyla bir kısım Şâfiî fukâsının bazı meelerde kavl-i kadîmin râcih olduğuna dair görüşleri pekişmektedir.

Çalışmamızda belirttiğimiz gibi kadîm ve cedîd Mezheplerin farklı olduğu meseleler ele aldığımız on dukuz mesele ile sınırlı değildir. Kanaatimizce ele aldığımız konuyla ilgili daha hacimli ve daha kapsamlı bir çalışma yapılabilir. Dr. en-Nâcî her ne kadar kavl-i kadîm ile kavl-i cedîdin farklı olduğu 235 meseleyi ele almışsa da bu meselelerin diğer mezheplerle kıyaslandığı herhangi bir çalışma mevcut değildir. Aynı şekilde söz konusu meseleler de 235 ile sınırlı değildir. Tespit edilebildiği kadar mesele ele alınıp başka müctehidlerin görüşleriyle kıyaslanacağı bir çalışmaya ihtiyaç olduğu kanaatini taşıyoruz. Böyle bir çalışma İmâm Şâfiî'nin iki görüşünden hangisinin diğer mezheplerle örtüştüğünü göz önüne serecektir.

KAYNAKÇA

ADEVÎ, Ebû'l-Hasan ‘Alî b. Ahmed b. Mukrim es-Sa‘idî, **Haşiyetu’l-Adevî ‘alâ Şerhi Kifâyeti’t-Tâlibi’r-Rabbanî**, thk. Yusûf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâ‘î, Dâru’l-Fikîr, Beyrût 1994.

AKAY, İhsan, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî’ye Muhalif Usûlî Görüşler**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018.

AYBAKAN, Bilal, “Şâfiî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXVIII, TDV Yayınları, İstanbul 2010.

ÂYNÎ, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, **Minhetu’s-Sulûk fî Şerhi Tuhfetu’l-Mulûk**, thk. Ahmed Abdurrezzak el-Kubeysî, Vizâretu’l-Evkâf ve Şuûni’l-İslâmiyye, Katar 2007.

_____, **el-Binâye Şerhu’l-Hidâye,** Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmîyye, Beyrut 2000.

BÂBERTÎ, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Mısri, **el-‘İnâye Şerhu’l-Hidâye,** Daru’l-Fikir, Beyrût, t.y.

BAHAUDDîN EL-MAKDİSÎ, Abdurrahman b. İbrâhîm b. Ahmed, **el-‘Udde Şerhu’l-Umde**, Dâru’l-Hadis, Kâhire 2003.

BÂRİ‘Î, ‘Usmân b. ‘Âlî b. Muhammed ez-Zeyla‘î, **Tebyînu’l-Hakâik Şerhu Kenzu’d-Dekâik ve Hâşiyetu’ş-Şelebî**, Birinci Bsskı, el-Matba‘atu’l-Kubrâ el-Emiriyye, 1895.

BEDİR, Murtaza, “er-Risale”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** XXXV, TDV Yayınları, İstanbul 2010.

ASLAN, Bedri, **İslam Hukukunun Esnekliği**, Fecr Yayınları, Ankara 2019.

BEYHAKÎ, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyn, **Menâkıbu’ş-Şâfiî**, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Mektebetu Daru’t-Turas, Kahire 1970.

_____, **es-Sunenu’l-Kubrâ**, 3. Bsk. Muhammed ‘Abdulkâdir ‘Atâ, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 2003.

BEZZÂZ, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Amr b. Abdulhalık b. Hallad b. Abdullah el-‘Atekî, **Müsned**, thk. Mahvûzu’r-Rahmân Zeynullah, Mektebetu’l-‘Ulumi ve’l-Hikem, Medine 2009.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, **el-Câm‘u’s-Sahih**, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır el-Nasır, Dâru Tavku’n-Necât 1991.

BUHÛTÎ, Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddin, **Şerhu Muntehe'l-İrâdât**, 'Âlemu'l-Kutub, 1993.

_____, **er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Mustakni'**, thk. Abdulkuddus Muhammed Nezîr, Dâru'l-Mueyyid, Muessesetu'r-Risâle, Riyâd, t.y.

_____, **Keşşâfu'l-Kina' 'an Metni'l-İknâ'**, Dâru'l-Kutubi'l-'İmiyye, Beyrût, t.y.

BURHÂNUDDÎN EL-BUHÂRÎ, Ebû'l-Mualî Mahmud b. Ahmed b. Abdulaziz, **el-Muhitu'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Nu'mânî**, thk. Abdulkerim Samî el-Cundî, Dâru'l-Kutubi'-İlmîyye, Beyrût 2004.

CANDAN, Abdurrahman, İmâm Şâfiî'nin Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd'i, Çıra Akademi, İstanbul 2018.

CESSÂS, Ahmed b. 'Alî Ebû Bekir er-Râzî, **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî**, thk. 'İsmetullah 'İnâyetullah Muhammed, Said Begtaş, Muhammed Abdullah Hân, Zeyneb Muhammed Hasan Fulâne, Dâru'ş-Beşâiril-İslâmiyye, Dâru's-Sirac, 2010.

CUNDÎ, Halil b. İshâk b. Mûsâ Dıyâuddin el-Mısrî, **et-Tavdîh fî Şerhi'l-Muhtasar**, thk. Ahmed b. Abdulkerim Necîb, Merkezu Necibûveyh li'l-Mahtûtâti ve Hidmeti't-Turâs, 2008.

CÜVEYNÎ, Abdulmelik b. Abdillah b. Yusuf, **Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb**, Mukaddime, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, Dârü'l-Minhâc, Cidde 2007.

DAĞCI, Şamil, **İmâm Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri**, 2. Bsk. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2020.

DİYÂRBEKRÎ, Huseyn b. Muhammed b. Hasan, **Târihu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfûsi'n-Nefîs**, Dâru Sâdr, Beyrût, t.y.

EBÛ DÂVÛD, Suleyman b. el-Eş'ab b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünen**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Saydâ-Beyrût, t,y,

EBÛ YA'LÂ, el-Ferrâ Muhammed b. Huseyn, **et-Ta'lîku'l-Kebîr fi'l-Mesâili'l-Hilâfiyye Beyne'l-Eimme**, thk. Muhammed b. Fehd b. Abdulaziz el-Fureyc, Dâru'n-Nevâdir, Dımeşk 2014.

EBÛ ZEHRE, Muhammed, **İmâm Şâfiî**, 5. Bsk. Tercüme Osman Keskinoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2020.

ERDOĞAN, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar, 4. Baskı, İstanbul 2013.

ESNEVÎ, Cemaluddin Abdurrahim, **el-Muhimmât fî Şerhi'r-Radati ve'r-Râfiî**, thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî Ahmed b. Ali, Dâru İbn. Hazm, Beyrut 2009.

GÜLEÇ, Hasan "Sütre", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXVIII, TDV Yayınları, İstanbul 2010.

HACCÂVÎ, Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ b. Sâlim, **el-İknâ‘ fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, thk. Abdullatif Muhammed Mûsâ es-Subkî, Dâru'l-Ma‘rife, Beyrût, t.y.

HALEBÎ, Burhâneddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, **Multeka'l-Ebhur**, thk. Halil ‘İmrân el-Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût,1998.

HARAŞÎ, Muhammed b. Abdulah el- el-Mâlikî, **Şerhu Muhtasari Halil**, Dâru'l-Fikîr, Beyrût, t.y.

HİMYERÎ, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hammam b. Nâfi‘ esSa‘ânî, **Musannef**, 2. Bsk. thk. Habibu'r-Rahmân el-A‘zamî, el-Meclisu'l-‘İlmî, Hindistan 1982.

http://www.shamela.ws/

İBN ABDÜLBER, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulaziz en-Nemerî, **el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medine**, thk. Muhammde Muhammed Uhayd Veledu Madîk el-Moritanî, 2. Bsk. Mektebetu'r-Riyâdi'l-Hadise, Riyâd 1980.

İBN ABDÜSSELAM, İzzuddin b. Abdülaziz, **el-Ğâye fî İhtisâri'n-Nihâye**, Darü'n-Nevâdir, Beyrut 2016.

İBN ABİDÎN Muhammed Emin b.Ömer b. Abdülaziz ed-Dımeşkî (v. 1252/1836), **Reddü'l-Muhtâr Durrü'l-Muhtâr**, 2. Bsk. Dâru'l-Fikîr, Beyrut 1992.

_____, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulazia ‘Âbidîn ed-Dimeşkî, **Reddu'l-Muhtâr ‘ale'd-Durri'l-Muhtâr,** 2. Bsk. Dâru'l-Fikîr, Beyrût 1992.

İBN EBİ HATİM, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Razî, **Âdâbu'ş-Şâfiî ve Menâkıbuh**, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut 2003.

İBN EBÎ'L-‘İZZ, Sadruddin ‘Alî b. ‘Alî, **et-Tenbih ‘alâ Muşkilâti'l-Hidâye**, thk. Abdulhakim b. Muhammed Şakir- Enver Salih Ebû Zeyd, Mektebetu'r-Ruşdi Nâşirûn, Su‘ûdî ‘Arabistan 2003.

İBN HANBEL, Ahmed, **Mesâilu Ahmed b. Hanbel Rivâyetu İbnihi Abdullah**, thk. Zuheyr Şâvîş, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût 1981.

_____, Ebû Abdullah Ahmed, **Müsned**, thk. Şûayb el-Arnavût, Adil Murşid, Müessetu'r-Risâle, Beyrût 2001.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân et-Temimî, **Sahihu İbn Hibbân**, 2. Bsk. thk. Şu‘ayb el-Arnavût, Müessetu'r-Risâle, Beyrût 1993.

İBN KASSÂR, Ebû'l-Hasan ‘Alî b. ‘Umer b. Ahmed, **‘Uyûnu'l-Edille fî Mesâili'l-Hilâfi Beyne ‘l-Ulemâi'l-Emsâr**, thk. Abdulhamid b. Sa‘id Nâsır es-Su‘udî, Mektebetu'l-Melik Fehd, Riyâd 2006.

İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, thk. 'Âlî Şîrî, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyût 1998.

İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muffiku'd-Din Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, **el-Kâfî fî Fıkhi'l-İmâmi Ahmed**, Dâru'l-Kutubu'l-'İlmîyye, Beyrût 1994.

_____, **el-Muğnî**, Mektebetu'l-Kâhire 1968.

_____, **eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni'**, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabîy li'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrût, t.y.

İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, **Sünen**, thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Mısır, t.y.

İBN MUFLİH, Burhânuddin İbrâhim b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, **el-Mubdi' fî Şerhi'l-Mukni'**, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1997.

İBN NUCEYM, Zeynu'd-Din b. İbrahim b. Muhammed, **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, 2. Bsk. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kâhire, t.y.

İBN RÜŞD, Ebû Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, **Bidâyetu'l-Müctehid ve'n-Nihâyetü'l-Muktesid,** Dâru'l-Hadis, Kâhire 2004.

_____, **el-Mukaddimâtu'l-Muhimmât**, thk. Muhammed Haccî, Dâru'l-Ğarbi'-İslâmî, Beyrût 1988.

İBN SA'D, Ebû Abdullah Muhammed, **et-Tabakatü'l-Kübrâ**, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1990.

İBN ŞÂS, Ebû Muhammed Celâleddin Abdullah b. Necm es-Sa'dî, **'İkdu'l-Cevâhiri's-Semine fî Mezhebi 'Alimi'l-Medine**, thk. Hamid b. Muhammed, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrût 2003.

İBNU'L-HÂCC, el-'Abderî Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Fâsî, **el-Medhal**, Dâru't-Turâs, Haleb, t.y.

İBNU'L-HÂCİB, Ebû Amr Cemâluddin Osman b. Ömer el-Kurdî, **Câmi'ul-Ummehât**, 2. Bsk. thk. Ebû Abdurrahmani'l-Ahdar el-Ahdarî, el-Yemâme li't-Tabâ'âti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', Dımeşk 2000.

İMRÂNÎ, Ebû'l-Huseyn Yahya b. Ebî'l-Hayr, **el-Beyân fî Mezhebi'i-İmâmi'ş-Şâfiî**, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Hicre, Cidde 2000.

KÂDÎ ABDULVAHHÂB, Ebû Muhammed Abdulvehhab b. 'Âlî b. Nasr es-Sa'lebî, **el-İşrâf 'alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf**, thk. Habib b.Tahir, Dâru İbni Hazm, Beyrût,1999.

_____, **el-Mu'ûne 'alâ Mezhebi 'Âlimi'l-Medine**, thk. Hamîş Abdulhak, el-Mektebetu'Ticarîyye, Mekke, t.y.

_____, **et-Telkîn fî-Fıkhi'l-Mâlikî**, thk. Ebû Ûveys Muhammed Ebû Hamza el-Hasanî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, Beyrût 2004.

_____, **'Uyûnu'l-Mesâil**, thk. 'Alî Muhammed İbrâhîm Borobiyye, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2009.

KARÂFÎ, Ebû Abbas Şihâbu'd-Din Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman, **ez-Zahîre**, thk. Sa'îd Ağrâb, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1994.

KÂSÂNÎ, 'Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed, **Bedâiu's-Sanâi' fî Tertibi'ş-Şerâi'**, 2. Bsk. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, Beyrût 1986.

KAYRAVÂNÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, **en'Nevâdir ve'z-Ziyâdât**, thk. Abdullfettah Muhammed, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1999.

_____, **er-Risâle**, Dâru'l-Fikîr, Beyrût, t.y.

KEŞNAVÎ, Ebû Bekir b. Hasan b. Abdullah, **Eshelu'l-Medârik**, 2. Bsk. Dâru'l-Fikîr, Beyrût, t.y.

KOMİSYON, **Mecelletu'l-Ahkâmi'l-'Adliyye**, thk. Necib Hevâvînî, Kârhâne Ticâreti Kutub, Karaçi, t.y.

KUDÛRÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer, **Muhtasar**, thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1997.

_____, **et-Tecrîd**, thk. Merkezu'd-Dirâseti'l-Fıkhîyye ve'l-İktisâdîyye, 2. Bsk. Dâru-Selâm, Kahire 2006.

LAHMÎ, 'Alî b. Muhammed er-Rabi'î, **et-Tabsire**, thk. Ahmed Abdulkerim Necîb, Vizâretu'l-Evkâfi ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, Katar 2011.

LEBEDÎ, Abdulğani b. Yasîn b. Mahmûd b. Tâhâ b. Ahmed, **Hâşiyetu'l-Lebedî 'alâ Neyli'l-Meârib**, thk. Muhammed Süleymân el-Aşkar, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1999.

MÂLİK b. ENES, b. Mâlik b. Amir el-Medenî, **el-Mudevvene**, Dâru'l-Kutubi'l-'İmîyye, Beyrût 1994.

_____, **Muvatta** (Şeybâni'nin rivâyeti), thk. Abdulvahhab Abdullatif, 2. Bsk. el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrût, t.y.

_____, **Muvatta**, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Muessetu Zayed b. Sultan Âli Nehyan li'l-A'mâli'l-Hayrati ve'l-İnsaniyye, Ebû Dabî 2004.

_____, **Muvatta,** thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâu't-Turâsu'l-'Arabî, Beyrût 1985.

MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, **el-Hâvî'l-Kebir fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâm Şâfiî**, thk. Şeyh Ali Muhammed Me'udî, Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

MÂZERÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. 'Alî et-Temimî, **Şerhu't-Telkîn**, thk. eş-Şeyh Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 2008**.**

MERDÂVÎ, 'Alâuddin Ebû'l-Huseyn 'Alî b. Süleyman, **el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcihi mine'l-Hilâf**, 2. Bsk. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, t.y.

MERĞİNÂNÎ, Alî b. Ebî Bekir b. Abdulcelil **Bidâyetu'l-Mubtedi**, Mektebetu ve Matba'atu Muhammed 'Âlî Sabbah, Kâhire, t.y.

_____, **el-Hidâye fî Bidâyeti'l-Mubtedi**, thk. Tallâl Yûsuf, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, t.y.

MES'UDÎ, Muhammed b. Ruveyd, **el-Mu'temed min Kadîmi Kavli'ş-Şâfiî 'alel Cedîd**, Dâru 'Alemu'l-Kutub, Riyâd 1996.

MEVSILÎ, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, **el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr**, thk. eş-Şeyh Muhammed Adnan Dervişî, Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, Beyrut 1998

MEVVÂK, Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-Gırnâtî, **et-Tâc ve'l-İklîl**, 1. Bsk, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1994.

MEYDÂNÎ, Abdulğanî b. Talib b. Hammâde, **el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb**, thk. Muhammed Muhyuddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrût,

MUHAMMED İLİŞ, Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî, **Minehu'l-Celîl Şerhu Muhtasari Halil**, Dâru'l-Fikîr, Beyrût 1989.

MÜSLİM, b. Haccac Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî, **Sahîhu Muslim**, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, t.y.

MÜZENÎ, İsmail b. Yahya b. İsmail, **Muhtasarü'l-Müzenî fî Furu'i'ş-Şâfiîyye**, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

NACÎ, Lemin, **el-Kadîm ve'l-Cedîd fî Fıkhı'ş-Şâfiî,** Dâru İbni'l-Kayyim-Dâru İbni 'Affan, Riyad/Kahire 2007.

NAHRÂVÎ, Ahmed Abdüsselam el-Endülüsî, **el-İmâmu'ş-Şâfiî, fî Mezhebeyhi el-Kadîm vel-Cedîd,** el-Münire, Kahire 1998.

NEFRÂVÎ, 1Ahmed b. Ğânim b. Sâlim Şahabuddin, **el-Fevâkihu'd-Divânî**, Dâru'l-Fikîr, Beyrût 1995.

NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasanî, **Sünen**, 2. Bsk. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu'l-Matbûatu'l-İslâmiyye, Haleb 1986.

_____, **es-Sünenu'l-Kubrâ**, thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 2001.

NESEFÎ, Hâfizuddin Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, **Kenzu'd-Dekâik**, thk. Prof. Sâid Bektaş, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dâru's-Sirâc, y.y. 2011.

NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-, **el-Mecmû' Şerhû'l-Mühezzeb**, Dâru'l-Fikîr, Beyrût, t.y.

_____, **Minhâcü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn**, thk. Muhammed Tahir Şa'ban, Dârü'l-Minhâc, Cidde, t.y.

_____, **Revdatü't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müftîn**, thk. Züheyr eş-Şaşî, el-Mektebetü'l-İslamî, 3. Bsk. Beyrut/Dimeşk/'Amman 1991.

_____, **Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât**, thk. Şirketu'l-'Ulemâ, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, t.y.

REBBÂT, Hâlid, Seyyid İzzet 'ÎD, **el-Câmi' li 'Ulûmi'l-İmâm Ahmed**, Dâru'l-Fellâh li'l-Bahsu'l-'İlmî ve Tahkiku't-Turâs, Mısır 2009.

RUAYNÎ, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hattâb, **Mevâhibu'l-Celil fî Şerhi Muhtasari Halil**, 2. Bsk. Dâru'l-Fikîr, Beyrût 1992.

RÜSTÂKÎ, Muhammed Semiî Abdurrahman, **el-Kadîm ve-Cedîd min Akvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiî**, Daru İbni Hazm, Beyrut 2013.

SAFEDÎ, Selahaddin Halil b. Aybek, **el-Vâfi bil-Vefiyyât,** thk. Ahmet Arnavut-Türkî Mustafa, Dârû İhyai't-Turas, Beyrut 2000.

SARAHSÎ, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. ahmed b. Ebî Sehl, **el-Mebsût,** Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1993.

SÂVÎ, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Hulvânî, **Hâşiyetu's-Sâvî 'ale'ş-Şerhi's-Sağîr**, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, t.y.

SEM'ÂNÎ, Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr, **el-Ensâb**, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî, Meclisu Dâireti'l-Me'ârifi'l-'Usmâniyye, Haydarâbâd 1962.

SEMERKANDÎ, 'Alâuddin Muhammed b. Ahmed, **Tuhfetu'l-Fukahâ**, 2. Bsk. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1994.

ŞÂFİÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, **Müsned**, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye Beyrût 1979.

_____, **er-Risâle**, (çev.) Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, 5. Bsk. Ankara 2012.

_____, **el-Umm**, Darû'l-Ma'rife, Beyrut 1990.

ŞANKÎTÎ, Muhammed b. Muhammed Salim el-Meclisî, **Levâmi'u'd-Durer fî Hetki Estâri'l-Muhtasar**, thk. Dâru'r-Rıdvan, Dâru'r-Rıdvan, Moritanya 2015.

ŞAŞÎ, Muhammed b. Ahmed b. Huseyn b. Ömer Ebû Bekir, **Hilyetu'l-'Ulemâ fî Ma'rifeti Mezâhibi'l-Fukahâ,** thk. Yasin Ahmed İbrâhim, Muessesetu'r-Risâle Beyrût, Dâru'l-Erkam 'Ammân 1980.

ŞEYBÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan, **el-'Asl (el-Mebsût)**, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afğânî, İdâretu'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, Karâçi.

_____, **el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medine**, 2. Bsk, thk. Mehdî Hasan el-Keylanî, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1982.

ŞEYHÎZÂDE, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendi, **Mecme'u'l-Enhur fî Şerhi Multekâ'l-Ebhur**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, t.y.

ŞİRÂZÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf, **el-Mühezzeb fî Fıkhi'ş-Şâfiî**, thk. Muhammed Züheylî, Dârü'l-Kalem, ed-Dârü's-Sâmiyye, Beyrut/Dımeşk 1992.

ŞİRBİNÎ, Şemsuddin Muhammed b. el-Hatib, **Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Ma'âni, Elfâzi, 'l-Minhâc**, Matba'atü'l-İstikâmeti, Kâhire 1955.

TAYYÂR, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed, **Vebelu'l-Ğamâme fî Şerhi 'Umdeti'l-Fıkhi li İbni Kudâme**, Dâru'l-Vatan li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyâd 1998-2001.

TETÂİ, Ebû Abdullah Şemsuddin Muhammed b. İbrâhim, **Cevâhiru'd-Durer fî Hılli Elfâzi'l-Muhtasar**, thk. Ebû'l-Hasan, Nûrî Hasan Hamid el-Muslâtî, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2014.

TİRMİZÎ, Muhammed b. 'İsâ b. Sevre, **Sünen**, 2. Bsk. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1975.

UBEYD, el-Hâcce Kevkeb, **Fıkhu'l-İbâdât ala'l-Mezhebi'l-Mâlikî**, Matba'tu'l-İnşâ, Dımeşk 1986.

USEYMÎN, Muhammed b. Salih b. Muhammed, **eş-Şerhu'l-Mumti' 'alâ Zâdi'l-Müstakni'** Dâru İbn-i'l-Cevzî, Suudî Arabistan 1991-1997.

_____, **Şerhu's-Savtî li Zâdil-Mustakni'**, Multekâ ehli'l-Hadis, el-Mektebetu'ş-Şâmile, 2011.

Vizâretü'l-Evkâfi ve Şuûni'l-İslâmiyye, **el-Mevsû'atu'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye,** 2. Bsk. Dâru's-Selâm, Kûveyt 1983-2006.

YETÂMÎ, Abdülaziz b. Adnan el-'Îdân, Enes b. Adil, **ed-Delâil vel-İşârât 'âlâ Ahsari'l-Muhtasarât**, Dâru'r-Rekâiz li'n-Neşri ve't-Tevzî', Kuveyt, Dâru Atlasu'l-Hadrâ li'n-Neşri ve'-Tevzî', Riyâd 2018.

ZERKEŞÎ, Şemsuddin Muhammed b. Abdullah, **Şerhu'z-Zerkeşî**, Dâru'l-'Ubeykân, Riyâd 1993.

ZEYDÂN, Abdulkerîm, **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh**, Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2006.

ZURZÛR, el-Hâcce Su'âd, **Fıkhu'l-'İbâdât 'âlâ Mezhebi'l-Hanbelî**, el-Mektebetu'ş-Şâmile, 2011.