

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**HANEFÎ MEZHEBİNDE MEKRUH KAVRAMI, GELİŞİMİ
VE TENZÎHÎ-TAHRÎMÎ MEKRUH AYRIMI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Selma ÇAKMAK

BURSA 2010

**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**HANEFÎ MEZHEBİNDE MEKRUH KAVRAMI, GELİŞİMİ
VE TENZÎHÎ-TAHRÎMÎ MEKRUH AYRIMI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Selma ÇAKMAK

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ

BURSA 2010

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... Temel İslam Bilimleri Anabilim/Alan Bilim Dalı,
..... İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 70823002 numaralı
..... Elma ÇAKMAK 'nın hazırladığı "Hanefi Mezhebinde
..... Mekruh Kavramı, Gelişimi ve Teziki Tahrimi Mekruh Ayatları" konulu
..... Yüksek Lisans (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik Tezi/Çalışması) ile ilgili tez
savunma sınavı, 26/07/2010 günü 14:30 - 15:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan
cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna
..... oy birliği (oy birliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Kasım KÜĞÜRALP

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Recep Cici

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

(R. Cici)

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

...../...../ 20.....

ÖZET

Yazar : Selma Çakmak
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Hukuku
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans
Sayfa Sayısı : xi + 132
Mezuniyet Tarihi : .../.../ 2010
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ

HANEFÎ MEZHEBİNDE MEKRUH KAVRAMI, GELİŞİMİ VE TENZİHÎ-TAHRİMÎ MEKRUH AYRIMI

Teklifi hükümler kapsamında değerlendirilen mekruh kavramı haram kavramı ile olan yakın ilişkisi itibarıyla ve gelişim sürecinde farklı anlamlara delalet edecek şekilde kullanması sebebiyle bu kavramın çerçevesi ve diğer teklifi hükümlerle ilişkisi önem arz etmektedir. Özellikle ilk dönem fıkıh eserlerinde haramı ya da hurmeti şüpheli olan şeyleri aynı zamanda bir şeyin yapılmasının hoş görülmediğini ifade etmek üzere kullanılan mekruh kavramı, hüküm anlayışının sistemleşmesi ile birlikte teklifi hükümler kapsamında değerlendirilerek cumhûr fukahânın benimsediği görüşe göre yapılmasında sevap terk edilmesinde ise günah olmayan hüküm şeklinde tanımlanmıştır. Hanefî mezhebi ise bu genel görüşten farklı olarak mezhep içerisindeki farz-vacip ayrımı ile örtüşecek biçimde mekruhu tenzihî-tahrîmî mekruh şeklinde tasnif etmişlerdir. Her ne kadar bu ayrım belirgin olarak müteahhîrûn dönemi usûl ve furu‘ eserlerinde yer almakta ise de ayrımın mezhebin genel karakteristiğine uygun bir biçimde sistemleştirildiği ve Hanefî mezhebinin şer‘î delil yaklaşımı, zannî-kat‘î delil ayrımı ile alâkalı olduğu tespit edilmiştir. Zira Hanefî mezhebinin teklifi hükümleri tasnifinde de hükmün dayanağı olan delilin sübût ve delâlet yönünden zannî ya da kat‘î oluşu dikkate alınmaktadır. Ancak kat‘î-zannî delil çerçevesinde ele alınan tenzihî-tahrîmî mekruh ayrımında kat‘î ve zannî olanın tespiti verilen hükmün doğru anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle tahrîmî-tenzihî mekruh ayrımı değerlendirilirken hükmün dayanağı olan delilin sübût ve delâlet yönünden ele alınması ve hükmün bağlantılı olduğu meselenin mahiyetinin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Anahtar kelimeler: Hanefî mezhebi, hüküm, teklifi hüküm, kat‘î-zannî delil, tenzihî-tahrîmî mekruh

ABSTRACT

Author : Selma akmak
University : Uludağ University
Department : Basic Islamic Sciences
Major Field : Islamic Law
Type of dissertation : Master Thesis
Page : xi + 132
Date of Graduation :/...../2010
Dissertation Adviser : Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ

THE CONCEPT OF MAKROOH IN HANAFI SECT, ITS EVOLUTION AND DISTINCTION BETWEEN MAKROOH TAHRİMİ AND MAKROOH TENZİHİ

The notion makrooh, considered as part of the provisions of responsibility, appears to be an important phenomenon because of its close relation to the notion haraam and its historical use in a way to refer to different meanings and connotations during the process of its evolution. The notion makrooh, used in the earlier scholarly works in an effort to make reference to the haraam and to imply that it is not proper to commit actions which may potentially fall into the category of haraam, was in later periods incorporated in the scope of provisions of responsibility in connection with the systematization of the notion huqm; subsequent to this process of incorporation, the notion makrooh was defined by the majority of the Islamic scholars as something whose commission does not render thawab and whose avoidance does not entail ithm. Unlike this general view, the Hanafi sect has classified the notion of makrooh as tenzihi and tahrimi in a way to become consistent with the distinction between farida and wajeib. Even though this distinction is evidently noticeable in the usul and furu' works by the scholars of later period, the study finds that the distinction has been systemized in accordance with the general characteristics of the sect and that the Hanafi sect's evidence approach is related to the Qat'i and Zanni evidence. From this point of view, it could be said that in Hanafi sect, the makrooh tenzihi corresponds to mandoob whereas makrooh tahrimi to wajeib or the sunnah considered as strong as wajeib. However, in the tenzihi-tahrimi makrooh distinction made with reference to the Qat'i-Zanni evidence, detection of what constitutes the Zanni and the Qat'i is particularly important for the sake of proper inferences on the final provision. For this reason, in the assessment of the distinction between makrooh tahrimi and makrooh tenzihi, it is necessary to consider the evidence, support base for the final provision, in terms of certitude and implication as well as the content and spirit of the issue to which the provision is connected.

Key Words: Hanafi sect, provision, provision of responsibility, Qat'i-Zanni evidence, tahrimi-tenzihi makrooh

ÖNSÖZ

Şâri‘in mükellefe ilişkin hitâbını içeren hüküm konusu fıkıh ve fıkıh usûlü ilminin temel konusunu teşkil etmektedir. Fıkıh ve fıkıh usûlü ilminin tabiri câizse birbirine en yakın noktası şeklinde ifade edilebilecek olan hüküm konusunun mahiyeti hakkında tartışmalı olan kısımlarından biri de, kavramın özellikle ilk dönemlerde müşterek bir kullanıma sahip olmasına binâen mekruh kavramıdır. Kavramın Hanefî mezhebi sistematîği içerisinde tenzîhî-tahrîmî mekruh kapsamında değerlendirilmesi ise Hanefî mezhebinin kavrama bakış açısının farklılığına işaret etmektedir. Bu sebeple, bu çalışmada Hanefî mezhebinde mekruh kavramının kullanımı ve tasnîfi, mezhebin mümkün olduğu kadar usûl ve fûrû kaynakları çerçevesinde ve mezhebin sistematik bütünlüğü göz önünde bulundurularak incelenmiştir.

Konunun usûl ve fûrû‘ kapsamında değerlendirilmesine bağlı olarak bir giriş iki bölümden oluşan çalışmanın **birinci bölümünde**, Hanefî mezhebinin hüküm anlayışı tespit edilmeye çalışılmış, teklîfi ve vaz‘î hüküm kapsamında mekruh kavramının literatürdeki kullanımı, gelişim süreci hakkında bilgi verilmiştir. Aynı zamanda Hanefî mezhebinde tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımının oluşumu ve tenzîhî-tahrîmî mekruh kavramlarının anlamı, çerçevesi ve hükmü hakkında da açıklamalarda bulunulmuştur. Bununla birlikte, Hanefî mezhebinde tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımının mezhebin sistematîği içerisinde ilgili olduğu tespit edilen konular da ele alınmıştır. **İkinci bölümde** ise konunun Hanefî mezhebinin usûlü ve genel prensipleri çerçevesinde fûrû‘-ı fıkıh ile irtibatı göz önünde bulundurularak tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı konu ile ilgili konunun mahiyetini yansıtmaması, ayrıma işaret etmesi ve usûldeki prensiplerle alâkası bulunması dikkate alınarak, ibâdât, muâmelât, hazr ve ibâha olmak üzere farklı bölümlerden seçilen meseleler etrafında incelenmiştir. Meselelerin seçiminde usûl eserlerinde verilen örneklerle örtüşecek şekilde konunun fûrû‘-ı fıkıhtaki açıklamalarla mutabakatını tespit etmeye imkân verecek meselelerin seçimine özen gösterilmiştir. Meseleler incelenirken tarihî süreç göz önünde bulundurularak kullanılan kavramlara ve tenzîhî-tahrîmî mekruh konusunda bilgi verilip verilmediğine ve gerekçelerine özellikle yer verilmiştir. İncelenen kaynaklarda yer alan bilgilere bağlı olarak, meselenin usûl

ilmi çerçevesinde tenzihî-tahrîmî mekruh dayanağı hakkında tespitlerde bulunulmuştur. Meselerin sonunda ise konu genel çerçevede kısa ve özlü ifadelerde değerlendirilmiştir.

Son olarak, yetişmemde önemli katkıları bulunan, tez yazım sürecinde ve öncesinde hiçbir zaman maddî-manevî yardımlarını esirgemeyen muhterem danışman hocam Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ'a, tezim hakkında görüşlerini ve katkılarını paylaşan değerli hocalarım Doç.Dr. Ali KAYA'ya ve Doç.Dr. Recep Cici'ye, tezin sınırlarının tespitinde ve muhtevâsının belirlenmesinde emeği bulunan kıymetli hocam Dr. Eyüp Said KAYA'ya ve kaynak temini ve tezin fikrî açıdan gelişimi sürecinde kendisinden istifade ettiğim saygıdeğer hocam Prof. Dr. Tahsin Görgün'e, ayrıca tez yazım sürecinde gerekli imkânları sunan İSAM yetkili ve çalışanlarına şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

Gayret bizden, tevfiik Mevlâ'dandır.

Selma Çakmak

İstanbul 2010

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
a.g.md.	: Adı Geçen Madde
as	: Aleyhisselam
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
mad.	: Madde
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
sav	: Sallallahu Aleyhi Ve Sellem
sy.	: Sayı
tah.	: Tahrîc Eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk.	: Tahkik Eden

tsh.	: Tashîh Eden
vb.	: Ve Benzeri
Yay.	: Yayınları
yay. y.	: Yayınlayan Yok
y.y.	: Yayın Yeri Yok

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ FIKİH USÛLÜNDE MEKRUH KAVRAMI ve TENZÎHÎ-TAHRÎMÎ MEKRUH AYRIMI

I. HANEFÎ FIKİH USÛLÜNDE TEKLİFÎ HÜKÜM ANLAYIŞI VE TEKLİFÎ HÜKÜM KAPSAMINDA MEKRUH KAVRAMI.....	4
A. Teklifi Hüküm Çerçevesinde Mekruh Kavramı	16
1. Teklifi Hükümlerden Biri Olarak Mekruh Kavramı	16
a. Sözlük anlamı	16
b. Istılâhî anlamı	16
c. İlgili kavramlar	19
2. Mekruh Kavramının Diğer Teklifi Hükümlerle İlişkisi	20
a. Haram-Mekruh	20
b. Vâcib-Mekruh	21
c. Mendup-Mekruh.....	21
d. Mübah-Mekruh.....	21
3. Mekruh Kavramının Delâleti	22
a. Haram	22
b. Bağlayıcı olmayan yasak.....	23
c. Terkü'l-evlâ (Hilâfu'l-evlâ).....	23
d. Haramlığında şüphe bulunan.....	24
B. Hanefî Fıkıh Usûlünde Teklifi Hükümün Kapsamı ve Tasnifi	25
C. Hanefî Fıkıh Usûlünde Mekruh Kavramı.....	27
1. Hanefî mezhebinde tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı	28
a. Tahrîmî mekruh.....	29

b. Tenzîhî mekruh	30
II. HANEFÎ FIKİH USÛLÜNÜN GENEL PRENSİPLERİ ÇERÇEVESİNDE MEKRUH KAVRAMI ve TENZÎHÎ-TAHRÎMÎ MEKRUH AYRIMI.....	31
A. Hanefî Mezhebinde Kat‘î-Zannî Delil Ayrımı	31
B. Hanefî Fıkıh Usûlünde Haber-i Vâhidin Konumu	34
C. Hanefî Mezhebinde Sünnetin Tasnifi.....	43
1. Sünnet-i Hüdâ	44
2. Sünnet-i Zevâid	45
D. Hanefî Mezhebinde Nehiy-Fesâd İlişkisi ve Haram Li Aynihî-Haram Li Gayrihî Ayrımı	47
1. Haram Li Aynihî	47
2. Haram Li Gayrihî	48
İKİNCİ BÖLÜM	
HANEFÎ FÜRÜ‘-I FIKHINDA TENZÎHÎ-TAHRÎMÎ MEKRUH AYRIMI	
I. İBÂDÂT KAPSAMINDA TENZÎHÎ-TAHRÎMÎ MEKRUH AYRIMI	51
A. Namaz	51
1. İmama Uyanın Kıraâtı.....	51
2. Namazda Abesle Meşgul Olmak.....	57
3. Üzerinde Resim Olan Elbiseyle Veya Sûret Bulunan Yerde Namaz Kılmak.	60
4. Namazda Elle Âyet Veya Tesbihleri Saymak.....	66
5. Gasp Edilmiş Arazide Namaz Kılmak	70
6. Cuma Namazı Vaktinde Alışveriş.....	73
7. Cuma Namazı Vaktinden Önce Öğle Namazını Kılmak	74
8. Namazda Mushaftan Okumak Veya Yazılı Bir Şeye Bakmak	79
9. Kadınların İmâmeti	84
10.Kadınların Cemaatle Namaz Kılmak İçin Mescide Gitmeleri.....	89
B. Oruç	93
1. Yevm-i Şekkde Oruç Tutmak	93
2. Zaruret Olmaksızın Bir Şeyi Çiğnemek Veya Tadına Bakmak.....	97
C. Hacc	98
1. Haccın Geciktirilmesi	98
2. Haram Malla Hacc	99
3. Ziyaret Tavafını Kurban Günlerinden Sonraya Bırakmak.....	100

II.	MUÂMELÂT KAPSAMINDA TENZÎHÎ-TAHRÎMÎ MEKRUH AYRIMI.....	102
A.	Nikâh ve Talak	102
1.	Zulüm Korkusu İle Nikâh	102
2.	Hul‘da Geçimsizliğin Erkekten Kaynaklanması Durumunda Bedelini Almak, Kadından Kaynaklanması Durumunda İse Mehirden Fazlasını Almak	104
B.	Alışveriş	107
1.	Pazarlık Üzerine Pazarlık Etmek	107
2.	Neceş.....	108
III.	HAZR VE İBÂHA KAPSAMINDA TENZÎHÎ-TAHRÎMÎ MEKRUH AYRIMI	109
A.	Erkeklerin İpek Giymesi	109
B.	At Eti Yemek	111
C.	Tavla ve Satranç Oynamak	114
	SONUÇ.....	117
	BİBLİYOGRAFYA.....	120

GİRİŞ

Mezheplerin her hangi bir konuya yaklaşımları ve konu hakkındaki görüşleri mezhebin sistem içi işleyişiyle bağlantılıdır. Hanefî mezhebinin hüküm ve hüküm tasnifi anlayışı da bu kapsamdadır. Hanefî mezhebinde teklifi hükümlerin tasnifindeki farklılık da, hükmün dayanağı olan delil anlayışındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Hanefî mezhebinin teklifi hüküm tasnifinde kat'î-zannî delil çerçevesinde ele aldıkları mekruh kavramını tenzîhî-tahrîmî mekruh kapsamında ele alması, Hanefî mezhebinin hüküm ve delil anlayışının önemli bir örneğini teşkil etmektedir. Bu çalışmada da mümkün olduğu ölçüde Hanefî mezhebinin hüküm ve delil anlayışı çerçevesinde Hanefî mezhebinde mekruh kavramı, kavramın gelişimi ve yine hüküm ve delile nasıl yaklaştıklarının bir göstergesi olarak tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı ve bu ayrımın Hanefî fıkıh usûlündeki dayanağı ve fûru' fıkındaki konumu incelenmiştir. Aynı zamanda imkân nispetinde Hanefî mezhebinin muteber usûl ve fûru' eserleri çerçevesinde usûl ve fûru'da mekruh kavramı ve tasnifinin yeri ve bir bütünlük ve mutâbakatın olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Hanefî mezhebinde mekruh kavramının ve tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımının bütün boyutları ile incelenmesi daha geniş ve derinlikli bir çalışmayı gerektirdiği için, konu öncelikle usûl sahasında teklifi hükümler kapsamında ele alınmış, diğer mezheplerin görüşlerine ve eserlerine çok fazla yer verilmeksizin ve karşılaştırma yapılmaksızın Hanefî mezhebi çerçevesinde ve teklifi hüküm kapsamında ele alınmıştır. Konu kat'î-zannî delil kapsamında ele alınsa da, kat'î-zannî delilin her boyutu ile ele alınması mümkün olmadığından, kat'î-zannî delil ayrımı tespit edilebilen ve meselelerin imkân verdiği ölçüde incelenmiş ve konu ile irtibatı kurulmuştur. Mekruh kavramının Hanefî mezhebindeki konumunun belirlenmesi açısından fûru' fıkıh eserlerinde de incelenen mekruh kavramı usûl ile irtibatı sağlamaya imkân verecek farklı konulardan seçilen meseleler çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Çalışmada öncelikle mekruh kavramının usûl ilmindeki yeri, gelişimi, Hanefî mezhebinin konuya yaklaşımı ve tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımının oluşumu ve

dayanakları Hanefî mezhebinin muteber usûl eserleri çerçevesinde mümkün olduğu ölçüde değerlendirilmiş, tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımının fûru‘-ı fıkıhta nasıl ele alındığı belirlenen eserler çerçevesinde tarihî süreç göz önünde bulundurularak incelenmiş, usûl ve fûru‘ eserlerinde tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı mukayese edilmiş ve konunun bu bütünlük içerisinde ele alınmasına gayret edilmiştir.

Çalışma ile ilgili genellikle birinci el kaynaklara başvurulmuş ve doğru tespitlerde bulunabilmek için kaynakların çeşitliliğine ve mezhebi temsîl edecek nitelikte usûl ve fûru‘ eserlerin seçilmesine özen gösterilmiştir. Konu ile ilgili yakın dönemde çok fazla çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla konu ile ilgili Prof. Dr. Yunus APAYDIN danışmanlığında 1992 yılında Süleyman ERİŞTİ tarafından hazırlanan “İslam Hukuku’nda Mekruh Kavramı” adlı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Tezde mekruh kavramının Kur’ân ve Sünnetteki kullanımı, sahabe, tâbiûn ve mezhep imamları döneminde kavramın kullanımındaki farklılık ve gelişmeler genel kapsamı ile ele alınmış, fûru‘ mesele örneklerinden hareketle mekruh hükmü verilmesinin nedenlerine işaret edilmiş ve mekruh kavramının ilgili olduğu tespit edilen kavramlara da genel olarak değinilmiştir. Ayrıca mekruh kavramının yine kavramlaşma sürecinin incelendiği ve hukûkî niteliğinin mekruh kavramına kazandırılması gerektiği üzerinde durulan Selahattin EROĞLU tarafından kaleme alınan ve 1982 yılında *İslam İlimleri Enstitüsü* dergisinde yayınlanan “Mekruh” adlı makale bulunmaktadır. Ayrıca tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı ile ilgili Doç. Dr. Recep CİCİ’nin “*Bir Osmanlı Fakîhi Âlim Muhammed b. Hamza’nın Fıkıh Risâleleri*” adlı çalışmasında yer verdiği, Âlim Muhammed b. Hamza’nın “*Risâle Fî Beyâni Kerâheti’t-Tahrîmiyye ve’t-Tenzîhiyye*” adlı Antalya-Aksekî Kütüphanesinde yazma halinde bulunan risâlesidir. Risâlede genelde konu ile ilgili muteber eserlerden nakiller yapılarak mesele ele alınmaktadır. Konu ile ilgili başka bir yazma risâle de Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi’nde yer alan Abdülmecîd Muharrem b. Sivâsî’ye ait “*Risâle Fî Beyâni’l-Mekruh ve’l-Haram*” adlı risâledir. Ancak bu risâleyi inceleme imkânı bulunamamıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ FİKİH USÛLÜNDE MEKRUH KAVRAMI ve TENZÎHÎ- TAHRÎMÎ MEKRUH AYRIMI

I. HANEFÎ FIKİH USÛLÜNDE TEKLİFÎ HÜKÜM ANLAYIŞI VE TEKLİFÎ HÜKÜM KAPSAMINDA MEKRUH KAVRAMI

Sözlükte hüküm “kaza, fıkıh, hikmet, ilim,¹ sarf ve men”² anlamlarına gelmektedir. “Senin aleyhine şu şekilde hükmettim” denildiğinde, “seni onun aksini yapmaktan men ettim” anlamı söz konusudur.³ Aynı zamanda sözlükte hayvan binicisinin hayvanın kontrolünden çıkmasını engellemek için hayvanı gemlenmesini, sefih kimsenin taşkınlıklarına engel olmak için elinden tutulmasını⁴ ifade etmektedir. Usûl-ı fıkıh ilminde genel anlamda hüküm, hükmün mantık ilmindeki tanımıyla alâkalı olarak, fıkıh usûlünde de hükmün mutlak anlamda mükellefin fiili ile ahkâm-ı hamse arasındaki nispet şeklinde ifade edilmekte, özel anlamda kamu hukukunda siyasal otoriteyi, muhâkeme usûl hukukunda ise mahkeme kararını⁵ ifade etmektedir. Yargılama neticesinde ulaşılan adalet⁶ hüküm denmekte, zulme mani olmakla irtibatlı olan kavram siyasî iktidar anlamında da kullanılmaktadır. Hüküm kavramı mantık, kelâm ve fıkıh disiplinleri içerisinde farklı ıstılahî şekillerde tanımlanmıştır. Mantık ilminde iki şey arasında olumlu ya da olumsuz bağlantı kurma;⁷ kelâm ilminde, dinin esasını oluşturan itikatla ilgili temel prensipleri⁸ ifade etmektedir.

¹ İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sadr, t.s., “h-k-m” mad. c. 12, s. 140; Ebu Ceyb, Sa'dî, *el-Kâmûsü'l-Fıkh Luğaten ve Istilâhen*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1982, “h-k-m” mad. s. 96.

² Feyyûmî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî, *el-Münîr fî Garîbi's-Serhi'l-Kebîr li'r Râfi'i*, üçüncü basım, el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, Kahire, 1898, “h-k-m” mad. c. 1, s. 68; *el-Mevsû'atu'l-Fıkhîyye*, I-XXXXI, ikinci basım, Vizâretü'l-Evkaf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1989, “h-k-m” mad. c. 18, s. 66.

³ İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî, *Fethu'l-Ğaffâr bi Şerhi'l-Menâr*, I-III, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1936, s. 12; Feyyûmî, a.g.e., c. 1, s. 68; *Mevsû'atu'l-Fıkhîyye*, c. 18, s. 65, “h-k-m” mad.

⁴ Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, I-V, tah. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr, ikinci basım, Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut, 1979, “h-k-m” mad., c. 5, s. 1902; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Luga*, I-VI, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ikinci basım, Kahire, 1970, c. 2, s. 91.

⁵ Beyânûnî, Muhammed Ebu'l-Feth, “Hüküm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXVIII (devam ediyor), c. XVIII, İstanbul, 1998, ss. 466-469, s. 466.

⁶ İbn Manzur, a.g.e., “h-k-m” mad., c. 12, s. 140.

⁷ Tehanevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanevî, *Keşşafu Istilâhâtü'l-Fünûn*, I-III, Beyrut, Dâru Sadr, t.s., “h-k-m” mad., c. 2, s. 375; Hilal, Heysem, *Mu'cemu Mustalahi'l-Usûl*, thk. Muhammed Altuncu, Dâru'l-Cil, Beyrut, 2003, “hkm” mad., s. 130; İbn Nüceym, a.g.e., c. 1, s. 12; Cürcanî, Ebül-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, “h-k-

Şer‘î hüküm kavramı fıkıh ve fıkıh usûlü ilminde farklı şekillerde tanımlanmış olmakla birlikte, hüküm anlayışıyla ilgili temelde usûl âlimlerine ve Hanefî fıkıh âlimlerine ait iki farklı hüküm tarifi mevcuttur. Burada hükümle kast edilen ise şer‘î hükümdür. Mütakellimin usûl âlimlerine göre şer‘î hüküm; Şâri‘in mükelleflerin fiillerine ilişkin iktizâ, tahyîr ya da vaz‘ tarzındaki hitabıdır. Fukahâ metodunda ise şer‘î hüküm Şâri‘in, mükelleflerin fiillerine iktizâ, tahyîr ve vaz‘ yoluyla müteallık olan hitabın eseridir.⁹ Bu tanıma bağlı olarak, mütakellimîn usûl âlimlerine göre hüküm; delilin bizzat kendisi iken, fukahâya göre -burada kast edilen fukahâ metodunu esas alan Hanefî mezhebi usûl âlimleridir- hüküm bu delilin neticesi olarak ortaya çıkan fiilin sıfatıdır.

H. VII. asırdan itibaren gelişen müteahhirûn dönemi usûl literatüründe, hüküm hakkında gerek mütakellimin gerek fukahâ yaklaşımlarından ayrı bir tanımlamaya doğru gidilmiştir. Hanefî mezhebinde Sadruşşerîa’nın (v. 747) tanımı, bu gelişmenin dönüm noktasını oluşturmuş ve sonraki asırlarda özellikle Kahire-Şam ekseninde çalışmalarını sürdüren müellifler tarafından geliştirilmiştir. Hanefî mezhebine ait başka bir tanım da şer‘î hüküm fıkıh literatüründe hitabın eseri olsun (hurmet, vücûb vs) olmasın (lüzûm, nefâz vs) fiilin sıfatıdır.¹⁰ Müteahhirûn dönemine ait olan bu tanımda, şer‘î hüküm literatürde zikredilen genel tanımdan daha kapsayıcıdır ve bu tanım Hanefî mezhebinde Sadruşşerîa ile birlikte, özellikle h. VIII. yüzyıldan sonra yaygınlaşan hüküm anlayışına tekabül etmektedir.

Hanefî mezhebinin hüküm konusundaki temel anlayışını ifade etmek amacıyla, mütakellimîn metodunun hüküm anlayışı ile irtibatını ortaya koymak üzere bir önceki

m” mad, s. 92; Taftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ud b. Ömer, *Şerhu’t-Telvîh ‘Ala’t-Tavzîh li Metni’t-Tankîh Fî Usûli’l-Fıkh*, I-II, Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, Beyrut, 1957 ‘dan naklen aynı eser içinde Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes‘ud b. Mahmûd el-Buhârî, *et-Tenkîh fî Usûli’l-Fıkh*, c. 1, s. 12.

⁸ Tehanevî, *a.g.e.*, s. 375; Taftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ud b. Ömer, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, tlk. Abdusselâm b. Abdilhâdi Şennâr, Dâru’l-Beyrûtî, y.y., 2007, s. 19.

⁹ Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi, *Mir’âtü’l-Usûl Şerhu Mirkâti’l-Vüsûl*, I-II, Matbaa-i Osmaniye, y.y., 1899, c. 2, s. 509; Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh*, Mektebetü’l-Kudüs, Bağdad, 1985, s. 23; Taftâzânî, *a.g.e.*’den naklen Sadruşşerîa, *a.g.e.*, c. 1, s. 13, 15.

¹⁰ İbn Nuceym, *a.g.e.*, c. 1, s. 12; Emir Padişah, Muhammed Emin b. Mahmud Buhârî, *Teyisîrû’t-Tahrîr Şerhi ‘alâ Kitâbi’t-Tahrîr*, I-IV, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, y.y., 1931, c. 2, s. 128.

tanımdan hareket edilecektir. Aşağıda önce fukahâ usûl geleneğindeki hüküm anlayışı işlenecek ardından müteahhirûn devrindeki katkılar ele alınacaktır.

Zikredilen iki farklı tanımdan hareketle hükmün, delilin bizzat kendisi olduğunu ifade eden usûl âlimlerine göre, nass zatı itibariyle hükümdür, bu nedenle de ezelidir ve hükmün kendisini tazammun etmesine nispetle de hükmün delilidir.¹¹ Hanefî âlimleri ise, hükmün fiili olarak şer‘î delillerden istinbâtını göz önünde bulundurarak hüküm ve delil arasında ayırım yapmaktadırlar. Tanımdaki bu farklılık, mütakellimîn metoduna sahip usûl âlimlerinin hüküm konusuna, hükmün sadır olduğu Şâri‘ nazarından bakması, diğer taraftan hükmü naslardan istinbât edilen şer‘î vasıf olarak nitelendirilen fukahâ metodunu benimseyen âlimlerin ise, -mükellefin nass karşısındaki tavrına göre fiillerinin niteliklerini tespit etmeyi amaçladıklarından- mevzuyu hükmün konusu olan mükellefin fiilleri açısından ele almalarından kaynaklanır.¹²

Zikredilen tanımın çerçevesi ilmî gelişim sürecine bağlı olarak ortaya çıkan, efradını cami ağyarını mani teknik bir tanım olarak ortaya çıkmaktadır. Zira hüküm konusunda fikhî görüşlerin henüz sistematik hale gelmediği dönemlerde, hükmün Şâri‘in mükelleflerin ya da kulların fiillerine ilişkin hitabı şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Tanımın daha teknik hale getirilmesi amacıyla hicrî altıncı yüzyıldan sonra Şâri‘in mükelleflere ilişkin hitabını net olarak belirlemek üzere, tanımda iktizâ ve tahyîr ile kayıtlanmıştır.¹³ Vaz‘ terimi ise, hicrî VIII. yüzyıla kadar tanım içerisinde zikredilmemiştir.¹⁴

¹¹ Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed, *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa‘di, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûnü'd-Dîniyye, Bağdad, 1987, c. 1, 113; Urnevî, Ebû Abdullah Taceddin Muhammed b. el-Hüseyn, *el-Hâsıl Mine'l-Mahsûl Fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Câmiatu Karyunus, Bingazi, 1994, c. 1, s. 233; Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebî Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, I-II, Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, Beyrut, t.s., c. 1, s. 55; Teftazânî, a.g.e.'den naklen Sadruşşerî'a, a.g.e., c.1, s. 14.

¹² Zeydân, a.g.e., s. 23; Şa'bân, Zekiyyüddîn, *Usûlü'l-Fıkh (İslâm Hukuk İlminin Esasları)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, yedinci basım, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005, s. 226.

¹³ Bkz. Beyanûnî, "Hüküm", a.g.md., c. 18 s. 467.

¹⁴ Türcan, Talip, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003, s. 71.

Hükümün fıkıh usûlündeki tanımına dayanarak hükümün kaynağı, hükümün muhatabı, konusu ve niteliği konusunda ilgili tarafların görüşlerini analiz etmek mümkün ve gereklidir. Farklı tanımları dikkate almaksızın, âlimlerin çoğunluğunun kabul ettiği tanıma göre ifade edildiği gibi hükümün kaynağı Şâri‘in emir ve yasaklarıdır. Fakat bazı tanımlarda Şâri‘ lafzı yerine, hüküm koyucunun sadece Allah olduğu görüşünden hareketle Allah kelimesi kullanılmaktadır. Ancak hüküm koyma yetkisinin hakikatte sadece Allah’a ait olduğu kabul edilmekle birlikte hüküm koymada Allah’ın yetki verdiği kimselerin de hakikatte olmasa da dolaylı olarak hüküm koyma yetkisine sahip olduğu görüşünden hareketle genellikle Şâri‘ ifadesi kullanılmaktadır. Bu görüşe göre, Efendimiz (sav) de ve icmâ‘-ı ümmet de hüküm koyucu vasfına sahiptir ve bu üç asli delil de hükümün kaynağı kapsamına dâhil edilmektedir.¹⁵ Hanefî mezhebine göre ise sünnet, icmâ‘ ve kıyasla sabit olan Şâri‘in hitabıyla sabit olandır. Ancak fûrû‘ meselelerde daha net görüleceği üzere, kıyas dışındaki icmâ‘ ve sünnetin hükmü ispat ettiğini, kıyasın ise, bu asıllardan hareketle hükmü ortaya çıkardığını kabul etmektedirler.¹⁶ Hükme muhatap olan ise -tanımda belirtildiği üzere- mükelleflerdir. Burada mükellef kelimesinin tercih edilmesiyle hükme muhatap olanların, Şâri‘ tarafından teklife muhatap kılınabilecek ehliyetle bulunmaları kast edilmektedir. Dolayısıyla ehliyet sahibi olmayan, mükellef sayılmayan sabi, mecnun vs. hükme muhatap sayılmamakta ve Şeriat tarafından belirlenen çerçevede sorumluluk alanı sınırlandırılmaktadır. Ancak bazı âlimler sabi, mecnun ve hastanın kendilerine vacip olmadığı halde bir iş yaptıklarında sevap kazanmaları sebebiyle muhatap olduklarını, ayrıca, kendileri hükmü gerçekleştiremeseler de, yerlerine vekâleten emri yerine getiren şahısların fiillerinin makbul olması sebebiyle çocuğun, kölenin, hastanın ve diğerlerinin de muhatap ve mükellef olduğunu ifade eden âlimler de mevcuttur.¹⁷ Nitekim Sadruşşerîa, tanımda mükellef yerine kul ifadesinin kullanılmasının daha uygun olduğu görüşündedir.¹⁸ Bu çerçevede bazı tanımlarda tam akıllı ibaresi de eklenmektedir.¹⁹

¹⁵ Hilâl, *a.g.e.*, s. 130.

¹⁶ Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehalevi el-Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût Şerhu Müsellemü's-Sübût*, I-II, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, c. 1, s. 47.

¹⁷ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, *et-Takrîb ve'l-İrşâd:es-Sağîr*, I-III, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998, c. 1, s. 240.

¹⁸ Leknevî, *a.g.e.*, c. 1, s. 49.

Burada söz konusu tanıma dayanarak bir tahlil yapıldığı için hükmün muhatabının mükellef şahıslar olduğu görüşü dikkate alınmaktadır. Bu görüşe muhalif olarak sadece teklife muhatap olmaya ehil şahısların değil, farklı hükümlere muhatap kılınırsalar da kulların hepsinin hükme muhatap olduğu görüşünü savunanlara göre hüküm sadece mükelleflerin değil, kulların fiillerine ilişkin hitaptır. Bu tanıma göre hükmün konusunu da mükellefin kendisi değil, fiilleri teşkil etmektedir. Hükmün mükelleflerin fiilleriyle ilişkisini belirtmek üzere “müteallık” lafzının kullanımı ile de hükmün neticesinin sadece ilişkili olduğu, Hâkime, mükellefe ya da mükellefin fiillerine tesiri olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple burada “müteallık” lafzı kaydıyla hükmün ezeli olduğu ifade edildiğinde, hükmün hâdis olan taalluka nispeti mütekellimîn metodu çerçevesinde çelişkili gibi görünse de, zikredilen taalluk genel olarak hem talikî hem tencîzîdir. Yani hükmün fiil ile ilişkili olması ezelde belirlenmiş ve fiilin durumuna bağlanmıştır, fiile müteallık olması ise uygulama anındadır ve fiil ortaya çıktığında hükme uygulanması itibariyledir. Aksi takdirde tanımdaki taalluk hakiki manada alınacak olursa, hükmün varlığı her mahkûmun taallukuna bağlı olur, hüküm kadim olduğu halde taalluk hadis olduğu için taalluktan önce hükmün sabit olmaması gerekir.²⁰ Dolayısıyla buradaki kapalılığı ortadan kaldırmak için hükmün taalluku, “zat ile kaim olan bizzat talebin kendisidir ki bu Şâri’in ezeli hitabıdır, bir de mükellefin fiiliyle irtibatlı olarak ortaya çıkan tencîzî taalluktur”²¹ şeklinde bir açıklama yoluna gidilmiştir. Hüküm, bizzat mükellefin fiilinin kendisi değildir. Mükellefin fiili hakkında Şâri’ tarafından belirlenen sabit vasıftır. Buna göre, mahkûm fih helâl ya da helâl olmakla bizatihi değil, Şâri’in bildirdiği delilin fiilin helâllik ya da haramlığına delâletiyle hükümle vasıflandırılabilir.²² Ayrıca tanımda belirtildiği üzere hitap; vaz’, tahyîr ya da iktîzâ bildirmelidir. İktîzâ ister terki, ister yapılması istensin taleptir –vacip, mendup, haram, mekruhu kapsar–; tahyîr, yapip yapmama arasında serbest bırakmadır –

¹⁹ Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh*, I-VI, yay. haz. Abdülkadir Abdul Ani, ikinci basım, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, y.y., 1992, c. 1, s. 118; İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhaci'l-vüsûl*, I-IV, 'Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.s., c. 1, s. 25.

²⁰ Leknevî, *a.g.e.*, c. 1, s. 48.

²¹ Leknevî, *a.g.e.*, c. 1, s. 48; Zerkeşi, *a.g.e.*, c. 1, s. 119.

²² Bacî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücebî, *Kitâbul'l-Hudûd fî'l-Usûl*, thk. Neziyye Hammad, Müessesetü'z-Za'b, Beyrut, 1973, “h-k-m” mad., s. 72.

ki mübaha tekabul eder-; vaz‘ da hükümün bir şey için sebep, şart ya da mani kılınmasıdır.²³ Tanımda hüküm anlaşılması için muhataba kelam yöneltilmesi anlamına gelen hitap kelimesiyle vasıflandırılmaktadır. Mütakellimîn fıkıh usûlü âlimleri hükümün kadim olduğunu kabul ettikleri için hitabı, “hâsıl olduğunda anlaması için başkasına kelamı tevcih etmektir”²⁴ şeklinde tanımlamışlardır. Hitap ise, kelamın bizatihi kendisini ifade ettiği gibi, burada esasen bu eylemi değil “hitap etme” mastarının zikredilmesiyle mecaz yoluyla eylemin neticesini yani hitap neticesinde ortaya çıkan şeyi kapsamaktadır.²⁵ Hanefî mezhebine göre Şâri‘in hitabından maksat mükelleflerin fiillerine verilen vasıftır. Yani burada hitap Gazzâlî’nin de ifade ettiği gibi aslında zâtî bir sıfat değildir.²⁶

Hanefî mezhebi hükümün dayanağı olan nassı belirtmek için îcab, tahrîm terimlerini, hitabın eseri ve mükellefin fiillerinin vasfı olan şer‘î hüküm ifade etmek için ise vücûb, tahrîm, kerâhe, ibâha terimlerini kullanarak, nas ve nassın eseri olan şer‘î hüküm ayrımını kavramsal olarak da ortaya koymaktadır. Hükümün Şâri‘in hitabı olduğunu benimseyen usûl âlimleri ise hükümün Hâkime nisbetine dayanarak îcab, tahrîm ifadelerini kullanmaktadır.²⁷ Ancak bu iki kavram alanın aynı anlamı içerdiklerini, zat itibarıyla aynı ancak faile nispetle îcab, fiile tallaukuna nispetle ise vücub diye isimlendirildiğini nakletmişlerdir.²⁸

Hanefî mezhebinin hüküm anlayışının boyutlarını gösterebilmek için bu noktada hükümlerin zannîliği-kat’îliği meselesine de değinmek gerekmektedir. Hüküm konusunda zannî ve kat’î ayrımının Ebû İshâk eş-Şirazî tarafından “*Kitâbu’l-Hudûd*” ve

²³ Zeydan, *a.g.e.*, s. 25.

²⁴ Molla Hüsrev, *a.g.e.*, c. 1, s. 509.

²⁵ İbn Emîr Hâcc, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *et-Takrir ve’t-tahbir*, I-III, ikinci basım, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1983, c. 1 s. 24-25; İsnevî, *a.g.e.*, c. 1, s. 22; Medkûr, Muhammed Sellâm, *Mebâhisu’l-Hüküm ‘inde’l-Usûliyyîn*, Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, Kahire, 1959, s. 56.

²⁶ Ebu Zehra, Muhammed, *Usûl (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973, s. 39; Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl*, tah. Muhammed Hasan Hayto, ikinci basım, Dârü’l-Fikr, Dimaşk, 1980, s. 7.

²⁷ Husârî, Ahmed, *Nazariyyetü’l- Hüküm ve Mesâdirü’t-tTeşri’ fî Usûli’l-Fıkhî’l-İslâmî*, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1986, s. 35.

²⁸ Leknevî, *a.g.e.*, c. 1, s. 49.

Sem'anî tarafından da “*el-Kavâtî*” adlı eserinde ilk kez tasrih edildiği²⁹ beyan edilmektedir. Esasen bu konu Hanefîlerin hüküm tanımıyla ve hükmü Şâri‘ ile değil de, mükellefin fiilleriyle ilişkilendirmeleriyle irtibatlıdır. Her ne kadar bu mesele tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımında Hanefî mezhebinin delil anlayışı kapsamında bir sonraki bölümde daha geniş olarak ele alınacak ise de mezhebin hüküm teorisiyle irtibatlı olması sebebiyle bu başlık altında kısaca meseleye değinilmesi uygun görülmüştür. Zannî hüküm delâlet ya da sübût yönünden zan ifade etmekte, kat‘î hüküm ise zannî hükmün hilafına delâlet ve sübût açısından zanna ihtimali olmayan ve ilmî açıdan kat‘îyeti tazammun eden hükümdür.³⁰ Buna bağlı olarak hüküm zannîlik ve kat‘îlik açısından dört ihtimalde ele alınabilir. Buna göre hüküm ya hem delâlet hem de sübût açısından kat‘î olur, ya da her iki açıdan da zan içerir. Bu iki durum haricinde sübût açısından hareket ederek ihtimaller incelendiğinde delâleti kat‘î, sübûtu ise zannî ya da delâleti zannî, sübûtu kat‘î olabilir.

Hükümlerin delilleri nazar-ı itibara alınarak zann ve kesinlik içermesi hususunda Hanefî mezhebiyle diğer fıkıh mezhepleri arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Bu hususta ihtilaf konusu olan husus, hükmün zannî delile dayanarak zannî bilgi içermekle birlikte bizatihi kendisinin zannî ya da kat‘î olup olmadığı ve hükümde buna dayanarak böyle bir derecelendirmenin varlığı ile alakalıdır. Mütetekellimîn usûl âlimlerine göre, hüküm ister zannî ister kat‘î delile dayansın kat‘îdir. Burada ilimle ilgili kat‘îyet muteber değildir. Çünkü hüküm zan sebebiyle değil, zann ile birlikte kat‘î surette sabittir. Burada zan, zann-ı galiple sabit olan hüküm, ameli olarak kat‘îyet ifade ettiği için, kat‘î konulardaki kat‘î ilim menzilesinde kabul edilir. Ayrıca “kâdînın her ne kadar şahitlerin sözüyle hükmü zannî ise de sadık zanla hüküm vaciptir ve kat‘îdir.”³¹ Hanefî fıkıh usûlünde ise zannî bir delille sabit olan hüküm ameli bakımından kesinlik ifade etse de itikat bakımından kesinlik ifade etmemektedir. Bu nedenle Hanefî mezhebinde hüküm eğer ister delâlet ister sübût açısından olsun zannî bir delile dayanıyorsa zannîdir ve hükümler de kat‘î ve zannî olma durumu dikkate alınarak ayırım ve derecelendirme yapılmalıdır. Bu ihtilafın nazari olduğu ifade edilse de; bu ihtilaf, pratikte de bazı farklı

²⁹ Zerkeşî, *a.g.e.*, c. 1, s. 123.

³⁰ Hilâl, *Mu‘cemu Mustalahi’l-Usûl*, “zannî hüküm” mad., s. 132.

³¹ Zerkeşî, *a.g.e.*, c. 1, s. 123-124.

sonuçlar doğurmaktadır. Mesela; Hanefîlere göre, namazda Fâtihâ suresi okumak zannî delille sabit olduğu için vaciptir ve Fâtihâ okumayanın namazı bozulmaz iken, Şafî mezhebinde kat'î zannî ayrımına bağlı olarak hüküm bir derecelendirmeye tabi tutulmadığı için vacip kavramı Hanefî mezhebindeki farza tekabül etmektedir. Dolayısıyla hüküm zannî delile dayansa da, ameli açıdan kat'î olduğu için namazda Fâtihâ okumayanın namazı bozulur.³²

Hükümün kat'î ve zannî oluşu ile ilgili ihtilafın irtibatlı olduğu bir başka husus ise içtihad konusunda isabet edenin tek kişi mi olduğu yoksa her içtihad edenin musib mi olduğu noktasında mezheplerin farklı tutumlarıdır. Bu hususun aynı zamanda mezheplerin hüküm tanımları ile de yakından alâkalı olduğu kanaatindeyiz. Çünkü mütekellimin metoduna göre hüküm delilin kendisi olduğu ve hüküm konusu Şâri' açısından ele alındığı için kat'îdir ve tektir. İmam Şafî'ye göre burada müçtehidin verdiği hüküm Allah'ın hükmüdür, farklı hükümlerin verilmesinin sebebi ise, hükme konu olan meselenin farklı hususlarla ilişkilendirilmesidir.³³ Ancak hükme, hükümün bağlandığı mükellefin fiilleri nazarından bakan Hanefî usûl âlimlerine göre ise, hüküm; Şâri'in hitabının eseri ve mükellefin fiilinin vasfı olduğu için, hükümün ortaya çıkarılması müçtehid tarafından üstlenilmektedir. Dolayısıyla burada kat'î ve zannî olanın çerçevesinin belirlenmesi müçtehidin gayretiyle alâkalı bir mevzudur.

Hükümün zannîliği-kat'îliği meselesiyle ilgili, Hanefî usûl âlimlerinin ve diğer usûl âlimlerinin bakış açısı, hükümün hakikatte delillere bağlı olarak zannî ve kat'î biçiminde ayrıldığı ve zannî delile dayanan hükümün kesin olarak ameli gerektirdiği noktasında birleşmektedir. Bununla birlikte, bunun neticesinde hükümün amel ve itikat ilişkisi dikkate alınarak derecelendirmeye tabi tutulması noktasında farklılaşmaktadır.

Fıkıh usûlünde hükümün ıstılahî anlamında kullanımı, elbette ki fıkıh usûlünün teşekkülünü tamamlama devrinden sonradır. Hüküm bahsi her ne kadar fıkıh ve fıkıh usûlünün temel konusu olması itibarıyla bu disiplinlerde dağınık bir biçimde farklı konu başlıkları atında yer almaktadır. Fakat hüküm konusunun derli toplu fıkıh usûlü

³² Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 43.

³³ Zerkeşî, *a.g.e.*, c. 1, s. 123.

kitaplarında ele alınması çok daha sonradır. Bu konu fıkıh usûlü kitaplarının usûl-ı fikhin tanımının yapıldığı ilk bölümlerde ya da emir ve nehiy bahislerinde dağınık olarak yer almaktaydı. Şerâta konu olan amellerin vâcip, mahzûr, mesnûn ve mübâh şeklinde ahkâm-ı hamse tasnifi içerisinde ele alınışına h. V. asırda İbn Tâhir el-Bağdâdî'nin *Kitâbu Usûli'd-Dîn* adlı eserinde rastlamak mümkündür.³⁴ Bir görüşe göre hüküm mevzusunu fıkıh usûlü disiplini içerisinde müstakil bir konu olarak ilk kez Gazzâli ele almıştır.³⁵ Ancak belirtildiği gibi her ne kadar hüküm bahsi müstakil bir konu olarak fikhin tedvininden çok daha sonra ele alınmış olsa da fûru'-ı fıkıh literatüründe, fikhin ahkâmı bilme üzerine kurulu olması sebebiyle konu hakkında sayısız örnek bulunmaktadır. Usûl-i fikh disiplini, şer'î hükümleri tafsîli delillerden istinbât metodunu bilmeyi içermesi ve fıkıh disiplininde ifade edilen hükümlerin delâletini, tasnifini, tahlilini yapması nedeniyle fıkıh usûlünün hüküm konusu etrafında şekillendiğini ifade etmek mümkündür. Zaten Gazzâli de *el-Mustasfâ*'da hüküm konusunu ele alırken hükmü, hüküm, Hâkim, mahkûmun 'aleyh, mahkûm fih şeklinde sistematize ederek dört kısımda incelemiştir.

Hüküm konusu, fıkıh ve fıkıh usûlünün vazgeçilmez inceleme alanı olmakla birlikte, ilmin gelişim ve sistematize edilmesiyle bağlantılı olarak, teknik bir tanıma kavuşmuş, bunun yanı sıra farklı şekillerde de tasnif edilmiştir. Elbette burada kast edilen şer'î hükmüdür. Buna göre şer'î hükümler itikadî, ameli ve ahlakî; başka bir tasnifte de itikadî hükümleri ifade etmek üzere asli, fikhî hükümleri belirtmek üzere de ameli şeklinde genel bir tasnife gidilmektedir. Araştırma alanımızın şer'î ameli hükümleri teşkil etmesi sebebiyle ameli hükümler çerçevesinde yapılan tasniflerden en belirginini ameli hükümlerin şer'î hükmün tanımına atfen teklifi (ki teklifi hüküm ahkâm-ı hamseyi kapsamaktadır) ve vaz'î hükümler şeklinde ikili bir tasnif yapılmaktadır. Elbette ki bu taksim klasik dönem sonrası fıkıh usûlü eserlerinde rastlanan bir tasniftir. Bu temel ayırmda teklifi hükümler mükellefin yükümlülüklerini belirleyen bir alan

³⁴ Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1981, s. 199; Eroğlu, Selahaddin, "Mekruh", *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi* (Ankara, Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sy. 5 Ankara, 1982, ss. 297-303, s. 301.

³⁵ Gürkan, Menderes, Kâdî Abdulvehhâb el-Bağdâdî'nin Hayatı ve Ahkâmı'l-Hamse İle İlgili İki Risalesi, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 9, Konya, 2007, ss. 337-351, 338.

olduğu halde, vaz'î hükümler ise bir şeye sebep, şart ya da mani olarak konulan hükümleri ifade etmektedir.³⁶

Hüküm fıkıh usûlünde zamanı, gayesi, birbirine nispeti, taalluku, özürle ilişkili olup olmaması gibi açılardan farklı şekillerde tasnif edilmekle birlikte³⁷ bu bölümde üzerinde hükümde bir şeyin başka bir şeye taalluk edip etmemesi itibarıyla ele alınan ve ilk ifadesini Sadruşşerîa'da (v. 747) bulan sınıflandırma dikkate alınmaktadır. Bu sınıflandırmaya göre hüküm bir şeyin başka bir şeye taalluk edip etmemesi itibarıyla ya mükellefin fiilinin sıfatı ya da eseri olur. Mükellefin fiilinin sıfatı olması cihetiyle hükmün öncelikle dünyevî mi yoksa uhrevî maksatlara mı ait olduğu dikkate alınır. Hükümün dünyevi maksatlarla ilişkisi bakımından fiil sahih-bâtıl, mün'akid-gayr-ı mün'akid, nâfiz-gayr-ı nâfiz, lâzım, gayr-ı lâzım terimleriyle vasıflandırılır. Uhrevî maksatlara nazaran ise hüküm öncelikle asli ve gayr-ı asli olmak üzere iki kısımda incelenir. Asli olan herhangi bir özür bulunmaksızın terettüp eden hükümleri içerirken, gayri asli de özre ve bazı arızalara bağlı olarak belirlenen hükümleri içermektedir. Asli olan hükümlerde –ki buradan asli hükmün azimetini ifade ettiği anlaşılmaktadır– Sadruşşerîa'nın (v. 747) ifadesine göre fiil terkten evlâ olur yahut terk fiilden evlâ olur. Bu iki durumun haricinde de fiil ve terkin aynı derecede olması da mümkündür. Fiilin terke tercih edilmesi ve fiilin kat'î delille emredilmesi farz, eğer yapma emri zannî delille sabit ise vâcip, bunun dışında kesin bir dille emredilmediği halde dinde meslûk olan ve teşvik edilen bir fiil ise sünnet, nafil ya da nedb diye adlandırılır. Şayet terk fiilden evlâ ise ve terk emredilmiş ve burada fiilden men' söz konusu ise haram, eğer fiilden men' söz konusu değilse mekruhtur. Fiilin ve terkin birbirine tercih edilmediği durumdaki hükme ise mübah denilmektedir. Gayri asli hüküm ise hakikat ya da mecaz yoluyla ruhsatları kapsamaktadır.

Sadruşşerîa (v. 747) fiilin vasfına ilişkin bizzat ifade ettiği üzere Hanefî mezhebine ait eserlerden hareketle zikredilen tasnifi yaptıktan sonra hükmü; bir şeyin

³⁶ Özel, Ahmet, "Ahkâm", c. XXXVIII (devam ediyor), *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul, 1988, ss. 549-550; Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman, *Mecâmiü'l-Hakâyık Mine'l-Usûl*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1303, s. 258.

³⁷ Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli's-Sherâi'*, I-II, Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, İstanbul, 1289, c. 1, s. 179.

bir şeyle ilişkisi açısından incelemektedir. Buna göre hükmün ilişkili olduğu şey o fiile dâhilse rükün, ona ulaştıran ise sebep, başka bir hükmün varlığı kendi varlığına dayanıyorsa şart, eğer başka bir hükmün varlığı ile kendi varlığı arasında böyle zorunlu birliktelik yoksa da alamettir.³⁸ Sadruşşerîa'nın yaptığı bu tasnif metodu kendisinden sonraki Hanefî fıkıh usûlü âlimleri tarafından takip edilmiştir.³⁹ Burada dikkat çeken ayrımlardan biri ve en önemlisi, hükmün dünyevî ve uhrevî maksatlar çerçevesinde ayrılmasıdır. Böylece her ne kadar fıkıhın hukukî niteliği vurgulansa ve söz konusu ayırım bazı çevreler tarafından fıkıhın gelişerek hukuk ilmi haline dönüştüğü şeklindeki iddiaya delil olarak kullanılsa da bunun tam ve keskin bir ayırım olmadığı özellikle belirtilmelidir. Zira her iki maksatları hâvi hükümler fıkıh disiplini içerisinde incelenmektedir. Buna bağlı olarak Sadruşşerîa'nın da belirttiği gibi bu ayırım mahiyet itibarıyla değil, öncelikli vasıfları itibarıyla evveli bir ayırmadır. Dolayısıyla dünyevî maksatlara itibarla öncelikle ele alınan fiillerde vücûbiyet söz konusu olacağı gibi, aynı şekilde uhrevî maksatları dikkate alınan fiilde de sıhhat hükmü bulunmaktadır. Ancak bu vasıflar belirtildiği gibi önceliklidir. Aynı zamanda yine Sadruşşerîa'nın ifadesiyle, fiilin vasfının dünyevî-uhrevî şeklinde incelenmesiyle hükmün başka bir hükme bina edilmesi kast edilmemektedir. Yani buradaki ayırım keskin ve tamamen vasıfları birbirinden ayırıcı bir ayırım değil, meydana gelmesi açısından öncelik durumu gö önünde bulundurularak yapılmış bir ayırmadır.⁴⁰ Sadruşşerîa'nın zikredilen tanımı kendisinden sonraki dönem Hanefî mezhebinin hüküm anlayışını etkilemiştir.

Hüküm kavramının detaylı bir şekilde ele alınması, müstakil olarak incelenmesi belirtildiği gibi fıkıhın tedvin döneminden sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla hüküm mevzunun farklı tasnifler üzerinden incelenmesi teklifi- vaz'î ve farklı şekillerde taksimlerin oluşması her ne kadar fıkıh ve usûl-u fıkıh ilminden tahrîc edilse de usûl-ı fıkıhın sistematik hale getirilmesi sürecini takiben ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede

³⁸ Teftazânî, *Şerhu't-Telvîh 'ala't-Tavzîh*'den naklen Sadruşşerîa, et-Tavdîh, c. 2, s. 122.

³⁹ Bknz., Molla Hüsrev, *Mirâtu'l-Usûl*, c. 1, s. 511-513; Hâdimî, *Mecâmiü'l-Hakâyık Mine'l-Usûl*, s. 257-160; İbn 'Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki, *Nesemâtu'l-Eshâr*, yay.y., İstanbul, 1300, s. 179-180.

⁴⁰ Taftâzânî, *a.g.e.*'den naklen Sadruşşerîa, *a.g.e.*, c. 2, s. 122.

istilahların oluşmaya ve sistem içerisinde yerini almaya başlamıyla birlikte farklı taksimlerle birlikte teklifi ve vaz'î hüküm ayrımı ve kapsamı da oluşmuştur.⁴¹

Şer'î hüküm teklifi ve vaz'î hüküm şeklindeki ikili ayrıma dayanarak incelendiğinde, sözlük anlamıyla da irtibatlı olarak iktiza ve tahyîr yoluyla mükellefi bir fiili yapmaya ya da yapmamaya yöneltmeyi ifade ediyorsa teklifi hüküm adını alır⁴² ve teklifi hükmü ahkâm-ı hamse oluşturmaktadır. Teklifi hükmün bu kapsam içerisinde incelenmesi yaygındır. Ancak bu çerçeveden farklı olarak azimet ve ruhsatın iktiza ve tahyîr ifade etmesi sebebiyle Sadruşşerîa, İbn Sübkî, İsnevî, İbn Abdüşşekûr, İbn Kemal vd. tarafından teklifi hükümler içerisinde ele alındığına rastlamak mümkündür. Ancak bazı usûlcüler azimetin Şâri' tarafından mükelleflerin tabii hallerinin asli hükümlerin devamı için, ruhsatın ise arizî durumlarda hükümlerin hafifletilmesi üzere sebep kılındığından hareketle vaz'î hükümler içerisinde incelemişlerdir.⁴³ Bazı usûl âlimleri ise, teklifi hükme mukabil kabul edilen ahkâm-ı hamseyi azimetin kapsamı içerisinde değerlendirmişlerdir.⁴⁴

Hükmün çeşitlerine dair tek tasnif olmamakla birlikte, özellikle son dönem usûl eserlerinde yaygınlık kazanan tasnife göre; Şâri'in bir şeyi başka bir şey için sebep, şart ve mani kılarak iki olay arasında irtibat kurmasına bağlanan vaz'î hüküm sebep, rükün, şart, mani, sıhhat-fesâd-butlân gibi farklı kısımlarda incelenmektedir. Her ne kadar teklifi hükmü icâp ve tahrîmle sınırlandıranlar veya mübahı teklif yüklediği gerekçesiyle dışarıda bırakacak şekilde dört kısma ayıranlar mevcut ise de, genellikle teklifi hükmün ahkâm-ı hamseyi; yani vacip, mendup, haram, mekruh ve mübah hükümlerini içerdiğini söylemek mümkündür.⁴⁵ Ancak Hanefî mezhebinin teklifi

⁴¹ Beyânûnî, Muhammed Ebû'l-Feth, *el-Hükmü't-teklifi fi's-şeriatî'l-İslâmiyye*, Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 1988, s. 65.

⁴² Zuhayli, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dârü'l-Fıkr, Dımaşk, 1986, c. 1, s. 42; Tehanevî, *a.g.e.*, c. 1, "h-k-m"mad s. 376; Ali, Muhammed Sankur, *el-Mu'cemu'l-Usûli*, I-II, ikinci basım, Nakş yay., y.y., 2005, c. 2, s. 45; Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd:es-Sağîr*, c. 2, 239.

⁴³ Medkur, *Mebâhisu'l-Hükm*, s. 121.

⁴⁴ İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz Ali el-Futuhi, *Şerhu Kevkebi'l-Münîr bi-Muhtasari't-Tahrîr ev; el-Muhteberü'l-Münteker Şerhi'l-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh*, I-III, thk. Muhammed Zuhayli, Nezihammad, Câmîatü'l-Melik Abdülazîz, Dımaşk 1980,c. 1, s. 476.

⁴⁵ Husârî, *Nazariyetü'l-Hükm*, s. 34; Beyânûnî, *a.g.e.*, s. 65.

hükme bakışı ve teklifi hükmü tasnifi konusunda da değinileceği üzere bu tasnifler mutlak değil, son dönemde genel kabul gören tasniflerdir.

A. Teklifi Hüküm Çerçevesinde Mekruh Kavramı

1. Teklifi Hükümlerden Biri Olarak Mekruh Kavramı

a. Sözlük anlamı

“Kerh, kürh, kerahiyet” kökünden türeyen mekruh kelimesi, sözlükte sevilenin zıddı, hoşla gitmeyen, çirkin şey, şiddet ve meşakkat⁴⁶ anlamlarına gelmektedir. Mekruh kelimesinin kişinin başkasının hoşuna gitmeyen kötü bir şey yapması anlamına gelen “kerh” den türediğini söyleyen dil âlimleri olduğu gibi, aksine tabiatın ve şeriatın şiddet ve meşakkatli şeyleri sevmeyeceği için meşakkat anlamına gelen “kürh” mastarından müştak olduğunu ifade edenler⁴⁷ ve “kerh” ve “kürh” ün aynı anlama geldiğini savunan dil uzmanları da mevcuttur. İki mastarın farklı anlamlara delâlet ettiğini savunan Arap dili uzmanlarından Ferra ise, “kürh” ün insanın kendi hoşuna gitmeyeceği şeyi yapması, “kerh”in ise kişinin başkasının hoşuna gitmeyen şeyi yapması anlamına geldiğini zikretmiştir.⁴⁸

b. Istılâhî anlamı

Mekruhun fıkıh ve fıkıh usûlü literatüründe bir kavram olarak kullanımı, fıkıh ve fıkıh usûlü disiplinin sistemleştirilmesi süreci neticesinde ortaya çıkmıştır. Ayet ve hadislerde⁴⁹ hükümlerin teknik çerçevesi ve kategorilere bağlı olarak kullanımı

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “k-r-h” mad., c. 13, s. 534; Hilâl, *Mu'cemu Mustalahi'l-'Usûli*, “mekruh” mad.

⁴⁷ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, “kerahiyye” mad., c. 2, s. 48; Tilimsânî, Ebu'l-'Abbas İbn Zekri Ahmed b. Muhammed b. Zekri el-Tilimsani el-Magrâvî İbn Zekri, *Gâyetu'l-Merâm fî Şerhi Mukaddemeti'l-İmam*, I-II, thk. Mehmed E. Meşnan Dâru't-Turas, Cezâyir, 2005, c. 1, s. 327-328.

⁴⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “k-r-h” mad. c. 13, s. 534.

⁴⁹ Mekruh kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de İsrâ Sûresi 39. ayetinde “Kötü olan bütün bu yasaklar, Rabbinizin sevmeyeceği şeylerdir” şeklinde dildeki anlamıyla örtüşecek şekilde zikredilmiştir. Bunun dışında Kur'ân-ı Kerim'de k-r-h fiili ve bu fiilden müştak kelimeler de kullanılmaktadır. Bknz. el-Hucûrât 49/7, el-Hucûrât 49/12, hadîsi-i şerîflerde de kelimenin kullanımına rastlamak mümkündür. ““Allah analara saygısızlık göstermeyi, kız çocuklarını diri diri gömmeyi, ödenmesi gereken hakkı önmeyi ve hak edilmeyen şeyi istemeyi haram kılmıştır. Onun bunun dediklerini aktararak vakit geçirmeyi, çok soru sormayı ve malı boşa harcamayı da sizin için mekruh görmüştür.” Teknik açıdan

görülmemektedir. Ayrıca İbn Kayyim, fıkıhın tedvin süreci öncesinde mezhep imamlarının haram lafzını kullanmaktan çekindikleri için mekruh kavramını aslında haramı ifade etmek için kullandıklarını belirtmektedir.⁵⁰ Hicrî ilk asırda mekruh kavramı fukahâ tarafından kullanılmakta ise de, kavramın gelişim sürecindeki kullanımı hüküm teorisinin ve tasnifinin sistematize edildiği süreçten sonraki kullanımı ile irtibatlı olmakla beraber, bire bir örtüşme söz konusu değildir.⁵¹ Ancak ilk dönemde kavramın kullanımının “kerih görüyorum, bunda beis yok” şeklindeki kullanımlar ahlakî ve manevî bir vurgu taşısa da, bu durum Eroğlu’nun makalesinde belirttiğinin⁵² aksine kavramların o dönemde dahi hukukî bir içeriğe sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira fıkıh ilmi, yapısı itibarıyla hukukî bir karakteri haiz olmakla beraber, ahlakî olanla hukukî olanın sınırlarını mündemiç bir yapı arz etmektedir. Zira mütekaddimûn döneminde helâl ve haram lafzını kullanmaktan çekinerek haramı veya mekruhu ifade etmek üzere, “mekruh, lâ yu‘cibunî, lâ ucîzu, lâ uhibbu, lâ hayra fîhi” vb. lafızlar, cevâz ve ibâhayı belirtmek için, “lâ be’s” ve “uhibbu” vb. gibi ifadeleri kullanmaktaydılar.⁵³ Mekruh kavramının içeriği her ne kadar mezhep imamlarının bu kavrama atfettikleri anlamı tam olarak karşılamasa da tahrîc usûlü ile kavramın kullanımının teknik çerçevesi geliştirilmiştir. Çünkü mekruh kavramının ıstılah olarak tamamen şekillenmediği dönemde mekruhu ifade edecek farklı kullanımlar bulunmaktadır. Bu sebeple mekruh kavramının gelişen teknik anlam çerçevesinin önceki döneme ait olduğunu söylemek mümkün değildir. Fakat o dönemden bağımsız olduğunu öne sürmek de fıkıh ilminin gelişim sürecinin bütünlüğünü ve tutarlılığını göz ardı etmek anlamına gelmektedir.

kavramın henüz gelişmediği bu dönemde mekruh lafzı sözlükteki kullanımına eşdeğer biçimde hoş görülmeyen şey anlamında kullanıldığı gibi, yasaklamayı ifade etmek üzere de istimal edilmiştir. (Eroğlu, s. 299) İlk dönem fıkıh eserlerinde mekruh kavramının bu anlamları tazammun ettiği de görülmektedir.

⁵⁰ el-Cevziyye, İbn Kayyim, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *İ‘lâmu’l-Muvakk’in ‘an Rabbi’l- ‘Âlemîn*, I-IV, tah. Muhammed el-Mu’tasım bi’l-lah el-Bağdâdî, ikinci baskı, Dârü’l-Kitâbi’l- ‘Arabî, Beyrut, 1998, c. 1, s. 49.

⁵¹ Eroğlu, ag.m., s. 299.

⁵² Bknz. Eroğlu, a.g.m., s. 299.

⁵³ Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe-Emine Cabir, *Mukaddime Fî Dirasâti’l-Fıkhî’l-İslâmî*, Dârü’s-Sekâfe, Devha, 1990, s. 87.

Literatürde “mekruh” kavramının anlamı tartışmalı olmakla beraber son dönem fıkıh usûlü eserlerinde yaygın olarak zikredilen tanım; “terkinin yapılmasına tercih edilen hüküm”⁵⁴ ya da “terk edenin övüldüğü yapanın ise kınanmadığı”⁵⁵ hüküm şeklindedir. Birinci tanımın Şâfiî ve Hanefî mezhebine, ikinci tanımın ise Malikî mezhebine ait olduğunu belirtenler de bulunmaktadır.⁵⁶ Bu tanımlarda mekruhun terki haram gibi bağlayıcı değildir. Aksine mükellefin iradesine bırakılmıştır. Mekruhu Şâri‘ emrettiği ve nehy ettiği hususların aynı bağlayıcılıkta ve aynı kuvvette olmaması nedeniyle maslahat ve mefsedet bağlamında tanımlanmıştır.⁵⁷ Bu anlayışa göre mekruh mefsedeti haram gibi kat’î ve tamamen mefsedet içeren değil de mefsedeti az olanı ifade etmektedir. Hasan el-Basrî gibi, mekruhu hasen ve kabîh vasfıyla ilişkilendiren⁵⁸ âlimler de bulunmaktadır. Aynı zamanda Hasen el-Basrî burada Şeyh Ebû Abdullah’tan naklen Irak fukahâsının kabîhi; haram, mekruh, yapılması evlâ olan ve yapılmasında sakınca olmayan şeklinde taksim ettiklerini ifade etmektedir. Haram için kubhu içtihadı açık olmayan kan içme, meyte yeme gibi örnekleri vermektedir. Mekruh ise kubhu müçtehedün fih meseleleri kapsamakta, terki evlâ ise Ebû Hanife’ye göre kedinin artığının kullanımı hakkındaki görüşü gibi meselelerle alâkalı iken, yapılmasında beis olmayan ise, eti yenen vahşi hayvanların artıklarının kullanımında olduğu gibi şüphe durumunun daha az olduğu meseleleri kapsamaktadır. İmam Şafî ise mekruh kavramını haramlığı kesinlikle kat’î olan meselelerde, haram hükmünü ifade etmek için kullanmaktadır.⁵⁹ Görüldüğü gibi her ne kadar mekruh kavramıyla ilgili tasnif ve değerlendirmeler özellikle Hanefî mezhebi dikkate alındığında müteahhirûn döneminde belirginleşmiş ise de bu ayrım mütekaddimûn döneminden bağımsız değildir. *el-Mutemed* adlı eserde belirtildiği gibi, mezhepler arasında mekruh kavramının kullanımı

⁵⁴ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, “mekruh” mad. s. 228; Aynî, *el-Binâye*, c. 9, s. 180.

⁵⁵ İsnevî, *Nihâyetu’s-Sûl fî Şerhi Minhâci’l-Vüsûl*, c. 1, s. 79; Sübki, Ebû’l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali; Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü’s-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi el-İbhâc, *el-İbhâc fî Şerhi’l-Minhâc ‘alâ Minhâci’l-Vüsûl ilâ ‘İlmi’l-Usûl*, I-III, thk. Şaban Muhammed İsmail. Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye, Kahire, 1981 c. 1, s. 60.

⁵⁶ Ebu Ceyb, *Kâmusu’l-Fıkh Lügaten ve Istılahen*, “mekruh” mad.

⁵⁷ Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî, *el-Muvâfakât Fî Usûli’ş-Şerî’a*, I-IV, el-Mektebetü’t-Ticaretî’l-Kübrâ, y.y., t.s., c. 3, s. 241.

⁵⁸ Basrî, Muhammed b. Ali Ebû’l-Hüseyn, *el-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkh*, I-II, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, t.s., c. 1, s. 335.

⁵⁹ Basrî, *a.g.e.*, c. 1, s. 335.

farklıdır. Bu kullanım farklılığı Hanefî mezhebinde tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımının oluşumunda da etkili bir unsurdur.

Mekruh, zikredilen tanımdan da anlaşılacağı üzere mükellefi bağlayıcı bir hüküm değildir, terk edilip edilmemesi mükellefin iradesine bırakılmıştır. Dolayısıyla mekruh hükmünü yerine getiren kişi sevap alacağı gibi, mekruh fiili işleyen de herhangi bir cezaya çarptırılmaz ancak kötü bir iş yapmış olur.⁶⁰ Ancak ifade edildiği gibi, bu, son dönem cumhûr ulemasının mekruh anlayışına uygun bir yaklaşım tarzıdır.

c. İlgili kavramlar

Önceki başlıkta da ifade edildiği gibi, özellikle mekruhun teknik bir kavram olarak kullanılmadığı dönemlerde mekruha delâlet edebilecek farklı lafızlar kullanılmaktaydı. Mekruhun da müşterek bir lafız olduğu göz önünde bulundurulursa, mekruhu belirtmek üzere kullanılan lafızların hangi anlama delâlet ettiklerini tespit etmenin önemi ve zorluğu daha kolay kavranabilecektir. Mekruh lafzı farklı anlamları ihtiva ettiği gibi, mekruh hükmünü ifade etmek üzere, özellikle mütekaddimûn döneminde farklı lafızlar da kullanılagelmiştir. Mekruha delâlet etmek üzere kullanılan lafızların tespiti ve anlam çerçevelerini belirlemek başlı başına bir inceleme konusu olduğu için, bu çalışmada sadece tespit edilen lafızların zikredilmesi ve kullanımlarıyla ilgili genel bilgi verilmesi yeterli görülmüştür.

Mekruh kavramını ifade etmek üzere “lâ yenbeğî, lâ uhibbu, esâe, lâ yu‘cibunî, lâ estehsinuhû” gibi lafızlar ya da olumsuz nefy ifadeleri kullanılmaktadır. Bu kavramların kullanımı müçtehid imamlar arasında farklılaşmaktadır. Buna örnek olarak isâetin kerâhetten daha aşağı bir derecede terk olduğuna dair söylemler mevcut ise de, daha fahiş bir eylemi ifade etmek üzere kullanıldığına dair açıklama bulunmaktadır. Hatta isâetin harama mukabil bir anlama geldiği de söylenmektedir.⁶¹ Burada asl olan ise tenzîhî kerâhetten daha kuvvetli, tahrîmî kerâhetten de daha zayıf bir terki içermesidir.⁶²

⁶⁰ Zuhayli, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslamî*, c. 1, s. 84.

⁶¹ İbn Neccâr, *Şerh Kevkebi'l-Münîr*, c. 1, s. 420.

⁶² İbn Abidin, İbn ‘Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki, *Reddû'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: şerh-i Tenviri'l-ebsar: Hâşiyetu İbn Abidin*, I-X, thk ve tlk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez, Dâru Alemü'l-Kütüb, Riyad, 2003, c. 2, s. 309.

Bu lafızların dışında “lâ be’sse bihi” lafzının Hanefî mezhebinde mübah anlamında değil, çok az da olsa şüphe barındıran fiilin hükmünü ifade etmek üzere kullanıldığı belirtildiği⁶³ gibi helâllığı ifade ettiği de zikredilmektedir.⁶⁴ Bunun dışında Hanefî mezhebinde tahrîmî mekruha denk gelecek şekilde hurmeti kat’î değil, zannî delil ile sabit olan şeyler için “haramun mekruhun” lafzının da kullanıldığı zikredilmektedir.⁶⁵

Mekruh fiili işleyene ise ilgili lafızlarla bağlantılı olarak “müsî, muhâlif, gayr-ı mümtesil”⁶⁶ denilmektedir. Mekruh kavramı, her ne kadar müteahhirûn fukahâsı tarafından ifade edildiği şekilde tanımlanmış ise de İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren kullanılmakta ve anlam itibarıyla birden fazla anlama delâlet etmektedir. Bu nedenle mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi arasında mekruh kullanımı ile ilgili birtakım farklılıklar mevcuttur. Dolayısıyla mekruh kavramının içeriği delâleti usûl eserlerinde net bir şekilde teklifi hüküm içerisindeki yerini alsa da kavramın oluşumu ve belli bir anlama delâleti meselesi tartışmalı bir husustur.

2. Mekruh Kavramının Diğer Teklifi Hükümlerle İlişkisi

Bu başlık altında, Hanefî mezhebinin mekruh kavramı ile ilgili görüşleri tenzihî-tahrîmî mekruh çerçevesinde bir sonraki bölümde genişçe ele alınacağı için bu bölümde genel kabul gören teklifi hüküm tasnifi esas alınarak, mekruh kavramının teklifi hükümler içerisindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

a. Haram-Mekruh

Mekruh kavramı, fiilin terkinin iktizâ etmesi bakımından haramla ilişkilidir. Ancak hükmün haram olmadığına, terkin haram kadar kuvvetli ve bağlayıcı bir talep olmadığını delalet eden karineler bulunduğu anda nassın haramı değil, mekruhu ifade

⁶³ Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa Hanefî, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, I-X, tas. Muhammed Ömer, Dârü'l-Fikr, y.y. ,1980, c. 9, s. 180.

⁶⁴ Konevî, Kâsım, *Enîsu'l-Fukâhâ fî Ta'rifâti'l-Elfâzi'l-Mütedâvile Beyne'l-Fukahâ*, çev. Ahmed b. Abdürrezzâk Kübeysî, ikinci basım, Dârü'l-Vefâ, Cidde, 1987, c. 1, s. 280.

⁶⁵ Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâyi'us-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâyi'*, I-X, thk. Ali Muhammed Muavvez-Adil Ahmed Abdülmevcut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c. 6, s. 483

⁶⁶ İbn Neccâr, *a.g.e.*, c. 1, s. 420.

ettiğine hükmedilir. Burada Şâri‘ fiilin terkin kat‘î ve bağlayıcı bir tarzda değil mükellefin tercihi bırakarak talep etmektedir.⁶⁷ Ancak haram, fiilden men etmeyi gerekli kılarken, mekruh terki istenmekle birlikte burada terkin talebi haram kadar kuvvetli değildir ve terk edilmemesi durumunda mükellef haramdaki gibi cezaya hak etmez ve günahkâr olmaz.⁶⁸ Haram ya da mekruhun gereğinin yerine getirilmesi ile de mükellef sevap kazanır.

b. Vâcip-Mekruh

Mekruh fiilin terkinine yönelik iken, vacip fiilin yapılmasına yönelik bir taleptir. Buna göre mekruhu işleyen, vacibi terk eden cezaya müstehak olur. Bunun dışında mekruhtaki terkin talebi kesin değilken vacibin yerine getirilmesindeki talep bağlayıcılık ifade etmektedir.⁶⁹

c. Mendup-Mekruh

Mendup, usul eserlerinde genellikle mekruhun mukabili olarak zikredilir. Bu nedenle mendup bahsinde meydana gelen ihtilaflar ve görüşler mekruhtakilerle paraleldir. Zira mekruhta bir fiilin terki bağlayıcı olmayan bir üslupla talep edilirken, mendupta fiilin yerine getirilmesi bu şekilde istenmekte; mekruhta terk edenin sevap kazanması söz konusu iken, mendupta yerine getiren için sevap söz konusudur.⁷⁰

d. Mübah-Mekruh

Literatürde mübahın, aynı zamanda mekruh ve mendubun bağlayıcılık ifade etmemesi sebebiyle teklif ifade edip etmediği ve teklifi hükümler içerisine dâhil edilip edilmemesiyle ilgili tartışmalar yer almaktadır. Ancak burada bu tartışmalara değinmek

⁶⁷ Zuhayli, Vehbe, *a.g.e.*, c. 1, s. 29; Sellâm, *a.g.e.*, s. 105.

⁶⁸ Sübkî, Ebu'l-Hasen Takıyyuddin Ali b. Abdilkâfî b. Ali (756/1355), Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafî Sübkî, thk. Şaban Muhammed İsmail, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc 'ala Minhâci'l- Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, I-III, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire, 1981/1401, c. 1, s. 60; İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdurrahim b. el-Hasen, *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vüsûl*, I-IV, 'Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y., c. 1, s. 79; Zuhayli, Vehbe, *a.g.e.*, c. 1, s. 84; Zehra, *a.g.e.*, s. 56.

⁶⁹ İbn Neccâr, *a.g.e.*, c. 1, s. 413.

⁷⁰ Husârî, *Nazarîyyetü'l-Hükm*, s. 64.

konu bütünlüğüne uygun düşmeyeceğinden, mutlak anlamda teklifi hükmün talebi ve tahyîri ifade etmesine⁷¹ ve teklifi hükmün kapsamının usul literatüründe yaygın olarak ahkâm-ı hamse ile belirlenmesine bağlı olarak, mekruh çerçevesinde birbiriyle irtibatı ele alınmaktadır. Buna bağlı olarak teklifi hüküm çerçevesinde ele alınan mübah da mekruh gibi bağlayıcı değildir. Ancak mübahta yapma ve yapmama durumu eşit iken mekruhta fiilin terki ile sevap, yapılması ile de bazı âlimlere göre kınama söz konusudur. Ayrıca mübahı dört kısımda inceleyen Şâtıbî'nin de belirttiği üzere, mübahların cüzî olarak yapılması mübah hükmünü gerektirmekle beraber, bazı mübahların sürekli yapılması ise mekruha ya da memnu olan şeylere vesile olabilir.⁷²

3. Mekruh kavramının delâleti

Mekruh kavramının müşterek bir lafız olduğu, muhtemil anlamlardan birine hakîkî, diğerlerine ise mecâzî olarak delâlet ettiği görüşünü serd eden usûl âlimleri bulunduğu gibi bu konuda tevakkuf etmeyi uygun görenler de mevcuttur.⁷³ Bununla birlikte mekruh kavramının birden çok manaya muhtemil olduğu da aşîkârdır. Bu sebeple mekruh kavramının delâleti fıkıh ve fıkıh usûlü ilminde tartışılmış ve konu ile ilgili görüşler tespit edilebildiği kadarıyla, dört anlam üzerinde yoğunlaşmıştır.

a. Haram

Mekruh lafzının mutlak olarak zikredildiğinde özellikle mütekaddimûn döneminde haramı ifade etmek için kullanıldığı fıkıh usûlü kaynaklarında belirtilmektedir.⁷⁴ Buna bağlı olarak, ıstılahların henüz gelişmediği döneme tekabül eden süreçte, özellikle dört mezhep imamının mekruh ifadesiyle tahrîmi kast ettikleri vurgulanmaktadır.⁷⁵ Mütekaddimûn dönemi âlimlerinin haramı ifade etmek için mekruh

⁷¹ Emir Padişah, *Teyşîru't-Tahrîr*, c. 2, s. 129.

⁷² Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. 1, s. 120-121.

⁷³ Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 1, s. 298; er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Fahreddîn Ömer, *el-Mahsul fî İlmi'l-Usûli'l-fikh*, I-VI, thk. Taha Cabir (Feyyaz) Alvani, Câmî'atu'l-İmam Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye, Riyad, 1979, c. 1, s. 469.

⁷⁴ el-Cevziyye, *Î'lâmu'l-Muvakk'in*, c. 1, s. 48.

⁷⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 1, s. 53; Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, c. 9, s. 180; İbn Neccâr, *Şerh Kevkebi'l-Münîr*, c. 1, s. 419; Bedran, Abdulkadir b. Ahmed b. Mustafa ed-Dûmî Abdulkadir, *Nüzhetü'l-Hâtiri'l- Atır Şerhu Kitâbi Ravzati'n-Nâzir ve Cennetü'l-Menâzir*, I-II, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. 1, s. 123; Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 1, s. 296.

lafzını kullanmalarının, Allah-u Teâlâ'nın helâl ve haramı belirlemede keyfî davranmaktan nehy etmesi⁷⁶ sebebiyle olduğunu belirten âlimler de mevcuttur. Bu dönemde mekruhun ıstılah olarak fıkıh ve fıkıh usûlü kaynaklarında yer almamasının yanı sıra mütekaddimûn âlimlerinin ifadelerinde yer alan mekruh lafzının, müteahhirûn âlimleri tarafından ıstılah olarak kullanılan ve tenzîhe hamledilen mekruh şeklinde nakledilmesini şiddetle eleştiren İbn Kayyim el-Cevziyye'nin belirttiğine göre; mütekaddimûn âlimleri helâl ve haram kılma yetkisinin sadece Allah ve Rasûlü'ne (sav) has olması nedeniyle helâl ve haram terimlerini kullanmaktan çekinmişler ve bunun yerine haramı ifade etmek üzere "kerih görüyorum, böyle olmasını uygun görmüyorum, böyle olması gerekir (ينبغي)" ifadelerini kullanmışlardır.⁷⁷

b. Bağlayıcı olmayan yasak

Mekruh lafzının ıstılah olarak fıkıh ve fıkıh usûlündeki kullanımı ve cumhûrun kabul ettiği tanım, mekruhun delâletinin tenzîhî olduğuna işaret etmektedir.⁷⁸ Tenzîhî manaya hamledilen mekruh kavramı, genel olarak mendubun karşıtı kabul edilir ve bağlayıcı olmamakla beraber, terk talebini gerçekleştiren sevaba nail olur. Mekruh kavramının bu manaya delâlet ettiğini müteahhirûn dönemi âlimlerinin ifade ettiği belirtilmektedir. Ayrıca bu manaya hamletmeleri sebebiyle ıstılâhî anlamda kullanılan mekruh ile mütekaddimûn âlimlerinin haramı belirtmek üzere kullandıkları mekruh lafzını birbirine karıştırarak büyük bir hataya düşmeleri nedeniyle tenkit edilmişlerdir.⁷⁹

c. Terkü'l-evlâ (Hilâfu'l-evlâ)

Terkü'l-evlâ ile tenzîhî mekruh, konu ile ilgili nehyin varid olup olmaması ile alâkalıdır. Tenzîhe delâlet eden mekruh, hakkında nehy varid olan bir hükmü ifade ederken, kuşluk namazının terki gibi mendupların terkine mukabil olarak, terkü'l-evlâ

⁷⁶ en-Nahl 16/119 "Dillerinizin yalan vasfetmesi ile: "Şu helâldir, şu haramdır" demeyin; aksi halde Allah'a iftira etmiş olursunuz. Şüphesiz Allah'a yalan uyduranlar asla kurtulamazlar."

⁷⁷ el-Cevziyye, *a.g.e.*, c. 1, s. 49.

⁷⁸ Zerkeşî, *a.g.e.*, c. 1, s. 296; Sübkî, *a.g.e.*, c. 1, s. 60.

⁷⁹ İbn Neccar, *a.g.e.*, c. 1, s. 219; Cüveynî, Ebu'l-Meali İmamu'l-Harameyn Rükneddîn Abdülmelik, *Kitâbu't-Telhîs fî Usûlü'l-Fıkh*, I-III, thk. Abdullah Cevlem Nibali, Şübeyr Ahmed Ömeri, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1996, c. 1, s. 171.

ise hakkında nehy varid olmayan kerâhete hamledilir.⁸⁰ Mekruh kavramının terkü'l-evlâya delâlet edip etmeyeceği, mekruhun kapsamı içerisinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği ise belirgin değildir. Hatta bazı Şafilere göre, mekruhun; tenzîhî mekruh ve mübahla mekruh arasında bir hüküm olduğu zikredilen terkü'l-evlâ şeklinde iki kısma ayrıldığı, tenzîhî mekruhun sabit olması için hakkında nehyin vürudunu şart koşanın da İmâmu'l-Harameyn olduğu ifade edilmektedir.⁸¹

d. Haramlığında şüphe bulunan

Âlimlerden bir kısmı mekruhun haramlığında şüphe ve tereddüt bulunan şeyler için kullanıldığını ve bu anlama da delâlet ettiğini ifade etmektedirler. Vahşi hayvanların etinin yenmesi, kedinin artığı ile abdest alma vb meselelerin helâl ya da haram olması hususunda müçtehitte kesin bir kanaat hâsıl olmadığı için mekruh hükmü verilir. Ancak ölü eti yemek, domuz eti yemek, şarap içmek vb haram oluşu kesin olarak nassla sabit olan meselelerde mekruh kavramı değil haram kavramı kullanılmaktadır.⁸² Mütekaddimûn âlimleri haram demekten kaçınarak haramı ifade etmek üzere mekruh lafzını sıkça kullanmaktadırlar. Bu anlamda mekruh harama yakın olan zann-ı galip ve içtihatla sabit olan zannî haram gibidir. Ancak Gazzâlî'nin ifade ettiğine göre “fakîhin içtihadı kendisini meselenin haram olduğu ya da helâl olduğu sonucuna götürmüştü bu durumda fakîhin zihninde, muhalif görüş sebebiyle şüphe oluşması haricinde mekruh ile hükmetmenin bir anlamı yoktur.”⁸³ Aynı zamanda Aynî (v. 855), Hanefî mezhebinin temel fûru' eserlerinden biri olan *el-Hidâye* üzerine yazdığı *el-Binâye* adlı eserinde, Ebû Yusuf'un Ebû Hanife'ye mekruh lafzıyla neyi kast ettiğini sorması üzerine haram cevabını verdiğine dair rivâyeti şaz bularak haram değil, cevap

⁸⁰ Subkî, *el-İbhac*, c. 1, s. 60; Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *Teşnîfu'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-Cevâmi' li Taceddîn es-Subkî*, I-IV, thk. Seyyid Abdulazîz, Abdullah Rebi, ikinci basım, Müessetü Kurtuba, Kahire, 1999, c. 1, s. 160; Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd: es-Sağîr*, c. 1, s. 299.

⁸¹ Zerkeşî, *a.g.e.*, c. 1, s. 160; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, c. 1, s. 303.

⁸² Bâkîllânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 300; Zerkeşî, *a.g.e.*, c. 1, s. 297.

⁸³ Zerkeşî, *a.g.e.*, c. 1 s. 297.

olarak harama yakın şüpheli şeyi kast ettiğini bildirdiğine dair rivayetin doğru olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁴

Mekruhun haramlığında şüphe bulunan şeylere delâlet ettiği görüşünü doğru bulmayan Cüveynî'ye göre mekruh, yapılması sebebiyle kınanmanın terettübünden korkulan değil, yapılmasında herhangi bir kınama olmamakla birlikte terki teşvik edilendir. Aynı zamanda “fukahanın mekruh olduğunda ittifak ettiği mevzular bulunduğu için, mekruhun, haramlığında şüphe bulunan hükmü ifade etmek üzere kullanıldığını söylemek uygun değildir”⁸⁵ şeklinde bir görüş bulunmaktadır. Ancak usûl literatüründe mekruhun bu anlama da delâlet ettiği zikredilmektedir.

B. Hanefî Fıkıh Usûlünde Teklifi Hükmün Kapsamı ve Tasnifi

Fukahanın çoğunluğu teklifi hükümlerin vacip, mendup, haram, mekruh ve mübah olmak üzere beş kısımda ele alırken, Hanefî mezhebinde teklifi hükümler farz, vacip, mendup, haram, tahrîmî mekruh, tenzîhî mekruh ve mübah olmak üzere sekiz hüküm çerçevesinde ele alınmaktadır. Cumhûrun, teklifi hüküm kapsamında teklifi hükmün terk ve talebi içermesi bakımından vacip haramın, mendup ise mekruhun mukabillidir. Hanefî mezhebinde ise fiilin yerine getirilmesi talebinin kat'î delille sabit olduğu farz, terk talebinin aynı şekilde sabit olduğu harama mukabildir. Diğer mezheplerden farklı olarak delillin zannîliği dikkate alınarak farklı hüküm kategorileri belirlenmiştir. Bu bağlamda fiilin yapılmasına ilişkin talebin zannî delille sabit olan vacip hükmü, terki zannî delille sabit olan tahrîmî mekruha, delâlet yönünden talebi zannî olan mendup ise, aynı şekilde zannî delâlet yoluyla terki emredilen tenzîhî mekruha karşılık gelmektedir.

Hanefî mezhebinde olduğu gibi, diğer mezheplerde de teklifi hükümler içerisinde talep ve terk birbirine karşıt konumdadırlar. Her ne kadar mukabil hükmün terki ya da gerçekleştirilmesi ile hükmün simetrisinde yer alan mukabil hükmün sabit olup olmayacağı tartışmalı ise de, fiilin terki ya da talebine ilişkin hüküm verilmesinde mukabil hüküm de dikkate alınmaktadır. Mesela vacibin terki tahrîmî mekruha delâlet

⁸⁴ Aynî, *el-Binâye*, c. 9, s. 180.

⁸⁵ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, c. 1, s. 170.

ederken, sünnetin terki tenzîhî mekruha delâlet etmektedir.⁸⁶ Ancak tenzîhî mekruh da sünnetin tekidine göre tahrîmi mekruha yakın ve uzak olma açısından farklılık göstermekte ve mukabilini teşkil eden sünnetin derecesi ile yakından alâkalı bulunmaktadır.⁸⁷

Hanefî mezhebinde teklifi hükmün kapsam ve tasnifi diğer mezheplerin konu ile ilgili görüşlerinden farklı olarak teklifi hükmün delillerin sübût ve delâlet açısından zannî-kat'î ayrımına bağlı olarak değerlendirilmesiyle irtibat halindedir. Bu sebeple cumhûr, hükümlerin dayanağı olan delilleri sübût açısından herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmaksızın farz-vacip, haram-tahrîmî mekruh gibi bir ayrıma gitmeyerek teklifi hükümleri, fiilin gerçekleştirilmesi ve uzak durulmasına ilişkin talebin kesinlik ifade edip etmemesine ya da bağlayıcı olup olmamasına göre tasnif etmektedirler. Hanefî uleması ise, önceki bölümde de belirtildiği üzere hükümleri ifade ettiği bilgi değeri açısından da ele almakta ve diğer mezheplerden farklı olarak zannî ve kat'î delil ayrımı neticesinde teklifi hükümleri de bu ayrım içerisinde ele almaktadırlar. Dolayısıyla, Hanefî mezhebinde teklifi hükümler; talebi sübût ve delâlet yönünden kat'î olan farz, zannî delille sabit olan mendup ve terki kat'î delille sabit olan haram, terki zannî delille sabit olan tahrîmi mekruh ve delâlet yönünden zannîlik içeren tenzîhî mekruh ve talep ve terk yönü eşit derecede bulunan mübah olmak üzere sekiz kısımda ele alınmaktadır.

Leknevî (v. 1225), Şâfiî mezhebinin, Hanefî mezhebini Şâri'in kalamından herhangi birine farz hükmünü yükleyerek suçlamalarını haksız bulmakta, tasnifteki farklılığın muhtevaya yönelik bir ayrım olmadığını, sadece isimlendirme yönünden farklılık içerdiğini belirtmektedir. Aynı zamanda zannîyet meselesi Efendimiz (sav) 'in döneminde nasların kat'î olması itibarıyla nassın kendisine yönelik vurgulanan bir nitelik değildir. Bununla birlikte, farz-vacip ve haram-tahrîmî mekruh hükümleri, hükmün iktizâsının terki neticesinde terettüp edecek ceza noktasında müşterektir. İmam Muhammed'in her haram mekruhtur sözü de bununla bağlantılı olarak her mekruhun

⁸⁶ Beyânûnî, *Hükmü't-Teklif*, s. 65.

⁸⁷ İbn 'Âbidîn, *Hâşiye*, c. 2, s. 40.

amel açısından haram olduğuna işaret etmektedir. Şeyhaynın mekruhun harama yakın olduğuna dair ifadeleri de aynı manayı muhtevîdir.⁸⁸

Elbette ki Hanefî mezhebi içerisinde söz konusu edilen bu ayrım, her ne kadar müteahhirûn dönemi fukahâsı tarafından ıstılah olarak taksim edilmeye ve kullanılmaya başlanmış ise de bu ayrımın dayanakları Hanefî mezhebinin sistem içi işleyişine dayanmaktadır. Bu nedenle konu ele alınırken Hanefî mezhebinin teklifi hüküm tasnifinin temellerini sistem içerisinde ele almak elzemdir. Her ne kadar çalışma, bu irtibatı derinlemesine ele almaya imkân verecek kapsamda değilse de; konunun sistem bütünlüğü içerisinde incelenmesine önem verilmektedir. Ayrıca Hanefî mezhebinde bu ayrımın her ne kadar pratikte bir farklılık ifade etmediği söylene de bu ayrım kişinin tekfîrinde bir ölçü olduğu gibi tez içerisinde tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı çerçevesinde de değinileceği üzere amele ilişkin verilecek helâl ya da haramlık ile de ilişkili bir ayrımdır.

Hanefî mezhebinde teklifi hükümlerin tasnifi tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı ile irtibatlı olduğu için ayrım tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı ile bağlantılı olarak daha detaylı ele alınması gerekmektedir. Ancak Hanefî mezhebinin ayrımının belirgin olarak ifade edilebilmesi için öncelikle genel kabul olarak teklifi hüküm tasnifi ve teklifi hükümlerin kapsamı ve cumhûr fukahânın çizdiği çerçeve hakkında bilgi verilmesi uygun görülmüştür.

C. Hanefî Fıkıh Usûlünde Mekruh Kavramı

Mekruh kavramının, Hanefî mezhebinde özellikle ilk Hanefî ulemâsı tarafından genellikle hurmeti kat'î olmayan meseleler hakkında, fakat Şeybânî tarafından haramı ifade etmek üzere kullanıldığı belirtilmektedir.⁸⁹ Fıkıh ilminin gelişim süreci içerisinde kullanılagelen teknik anlamına kavuşan mekruh kavramı, cumhûr ulemâdan farklı olarak Hanefî mezhebinde hükmün dayandığı delillerin zannîliği ve kat'îliği çerçevesinde incelenmiştir.

⁸⁸ Leknevî, *Fevâtühu'r-Rahâmût*, c. 1, s. 48-49.

⁸⁹ Eroğlu, a.g.m., s. 300; Hassan, Ahmet, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi (The Early Development of Islamic Jurisprudence)*, çev. Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999, s. 59-60.

Hanefî mezhebinde mekruh kavramı diğer mezheplerden farklı olarak farz-vacip ayırımına mukabil olarak, tenzîhî ve tahrîmî olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Bu ayırım mekruh kavramının gelişiminden sonraki dönemde tespit edebildiğimiz kadarıyla daha çok h. VIII. asırdan sonra sistemleştirilmiş bir ayırımdır. Ancak bu dönemden önce çok az da olsa ayırma delâlet edecek ifadelere rastlamak da mümkündür. Bu ayırımın varlığına ilk olarak Serahsî'nin (v. 483) *el-Mebsût* adlı eserinde rastlanmıştır. At etinin kerâheti ile ilgili eserde kerâhetin tahrîmî olduğu ifade edilmektedir.⁹⁰ Ancak bu dönemde ayırımın gelişmiş bir biçimde kullanıldığı henüz görülmemektedir. Hanefî mezhebinin kurumsallaşmasında önemli rolü olan İbn 'Âbidîn'in (v. 1252) *Reddû'l-Muhtâr* adlı eserinde tenzîhî-tahrîmî mekruh ayırımının sıklıkla kullanıldığını ve usûl açısından da tartışıldığını görmek mümkündür. Bununla birlikte, İbn 'Âbidîn'den önce fûru'-ı fıkıh eserlerinde Babertî (v. 786), Aynî (v. 855), İbnü'l-Hümâm (v. 861), İbn Nüceym (v. 970), Tahtâvî (v. 1231), tarafından ayırım net bir şekilde kullanılmaktadır. Usûl eserlerinde ise, ilk dönem usûl eserlerinde hüküm ile ilgili bahisler müstakil olarak incelenmediği için konu emir ve nehiy bölümlerinin içerisinde dağınık bir biçimde ele alınmaktadır. Bu dönem usûl eserlerinde hüküm tasnifi ve hükümlerin delâleti ile ilgili derli toplu bilgiler bulunmamaktadır. Hanefî mezhebinde tespit edebildiğimiz kadarıyla hüküm konusu ve tenzîhî-tahrîmî mekruh ayırımı usûl temelinde derli toplu ve detaylı bir şekilde ilk olarak Sadruşşerîa'nın *et-Tavzih* adlı eserinde ele alınmıştır. Daha sonra yazılan usûl eserlerinde de genellikle bu ayırım dikkate alınmıştır.

1. Hanefî Mezhebinde Tenzîhî-Tahrîmî Mekruh Ayırımı

Teklifî hükümlerde emir ve nehy bildiren hükümler birbirinin mukabili bir sistem içerisinde dirler. Farzın mukabilinde haram, mendubun mukabilinde mekruh bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde ise bu ayırım hükmün menâtı olan delillerin sübût ve delâlet yönünden kat'î ve zannî oluşuna göre farklılık arz etmekte ve bu bağlamda belirtilen simetriye ek olarak vacibin mukabilinde tahrîmî mekruh, mendubun mukabilinde ise cumhûrun mekruh hükmü ile kast ettiğine denk olacak şekilde tenzîhî

⁹⁰ Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, I-XXX, Matba'atü's-Sa'âde, Kahire, 1324-1331, c. 11, s. 233.

mekruh yer almaktadır. Hanefî mezhebine göre fiilden kat'î nassla kat'î bir şekilde men söz konusu ise haram hükmü verilirken, şayet kat'î surette men etme sübûtu zannî bir nas ile ise tahrîmî mekruh hükmüne delâlet etmektedir. Fakat tahrîmin yokluğuna delâlet eden bir karine mevcut ve fiilden kesin bir şekilde men edilmeksizin terk talebi söz konusu ise tenzîhî mekruhun varlığına hükmedilmektedir.⁹¹

a. Tahrîmî mekruh

Tahrîmi mekruhun, İmam Muhammed'e göre zannî delille sabit haramdır. İmam Ebû Hanîfe ve Ebu Yusuf göre ise harama yakın olduğu ifade edilmektedir.⁹² Her ne kadar bazı usûl eserlerinde tahrîmî mekruh ile haramın dayandığı delilin ilim derecesi bakımından farklı olduğu fakat hüküm açısından ikisinin de aynı hükmü gerektirdiği,⁹³ bazı eserlerde ise İmam Muhammed'e göre "her haram mekruhtur" sözünden hareketle haram gibi azabı iktiza ettiği belirtilse de⁹⁴ genel görüş tespit edebildiğimiz kadarıyla tahrîmî mekruhun terki ile azabın değil, Rasûlullah'ın "sünnetimi terk eden şefaati nail olamaz" hadisine binaen Allah Rasûlü'nün şefaatinde mahrumiyetine müstehak olunacağı yönündedir.⁹⁵ Sadruşşerîa, tahrîmî mekruhun merciine bağlı olarak, şayet tahrîmî mekruh vacibin terki sebebi ile ise azaba müstehak, müekked sünnetin terki sebebiyle ise şefaati mahrumiyetinin gerekeceğini belirtmiştir. Ancak buradaki şefaatin büyük günah işleyenler için cennete girme vesilesi olan şefaati değil, derecenin yükselmesini ifade eden şefaati olduğu beyan edilerek çelişki ortadan kaldırılmıştır.⁹⁶

⁹¹ İbn 'Âbidîn, *Hâşiye*, c. 2 s. 40; c. 9, s. 387.

⁹² Afganî, AbdülHâkim, *Keşfü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-II, İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, Karaçi, 1987, c. 1, s. 22; Yavuz, Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, İşaret Yay., İstanbul, 1993, s. 126.

⁹³ Leknevî, *Fevâtihi'r-Rahâmût*, c. 1, s. 49; Hudaî, Muhammed b. Afîfî el-Bacurî, *Usûlü'l-Fıkıh*, altıncı basım, el-Mektebetü't-Ticâretü'l-Kübrâ, Mısır, 1969, s. 50.

⁹⁴ Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 28; Güzelhisarî, Mustafa Hulûsî Muradî, *Menâfi'ü'd-Dekâik Şerhi mecâmi'i'l-Hakâik*, yay.y., İstanbul, 1273, s. 264.

⁹⁵ Molla Hüsrev, *a.g.e.*, s. 28; Molla Fenarî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, c. 1, s. 220.

⁹⁶ Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâki'l-Fellâh*, c. 1, s. 200-201, Teftazânî, *et-Telvîh*'ten naklen Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, c. 2, s. 126.

Hanefî mezhebinde tahrîmî mekruh ile irtibatlı olmak üzere fûru‘ eserlerinde zaman zaman “haramun mekruhun, mekruhun eşeddu’l-kerâhe, isâet,⁹⁷ lâ yenbeğî” kavramları da kullanılmaktadır.

b. Tenzîhî mekruh

Nehy bağlayıcı bir şekilde meni ifade etmiyorsa ve tahrîmden sarf-ı nazar etmeyi gerektirecek bir karine bulunuyorsa terki yapılmasından evlâ olan tenzîhî mekruha delâlet etmektedir. Tenzîhî mekruhu irtikab eden kişi, cumhûrun kabul ettiği mekruh tanımına yakın bir biçimde cezaya müstehak değildir. Tenzîhî mekruhu terk eden ise, daha az bir sevaba nail olmaktadır.⁹⁸ Tenzîhî mekruh, sünnetin terki ile irtibatlı olmakla beraber, terk edilen sünnetin derecesine göre tenzîhî mekruhun tahrîmî mekruha yakınlığı farklılaşmaktadır.⁹⁹ Tenzîhî mekruh ile ilgili terimlerden biri de “lâ be’s” terimidir. Hanefî mezhebinde kat’î nass ile helâl ve haram sabit olurken hurmeti kesin olmayana mekruh denirken, helâllîği şüpheli olan için ise lâ be’s terimi kullanılmaktadır.¹⁰⁰

Emir ve nehy konusu birbirinin mukabili olduğundan Hanefî mezhebinde tahrîmî ve tenzîhî mekruhun merciinin bilinmesi, her ne kadar hükmün sübûtunun tek gerekçesi değil ise de, ayrımın temellendirilmesi açısından önemlidir. Bu çerçevede Hanefî mezhebinde tahrîmî mekruh vacip ve vacip hükmünde kabul edilen sünnet-i müekkedenin terki ile sabit olurken, tenzîhî mekruhun mercii ise sünnet-i zevâid ve hilâfu’l-evlâdır.¹⁰¹ Görüldüğü gibi, tenzîhi mekruh, Hanefî mezhebinde hilafu’l-evlâyı kapsamaktadır. Aynı zamanda mekruh ayrımında olduğu gibi sonraki bölümde değinileceği üzere, sünnet de farklı kategorilerde değerlendirilmektedir.

⁹⁷ İbn ‘Âbidîn Hâşiyesinde sünneti terk edenin isâet hükmünde olup levmi ve tatlile müstehak olacağını belirtmektedir. Buna göre sünnet-i müekkedenin terki vacibin terkinden daha aşağı bir derecededir. Dolayısıyla isâet ile tahrîmî mekruh kast etse de esasen tahrîmî mekruh ile tenzîhî mekruh arasında bir kerâhet derecesidir. (Bknz. İbn ‘Âbidîn, Hâşiye, c. 2, s. 170).

⁹⁸ Tahtâvî, *Hâşiye ‘ala Merâki’l-Felâh* s. 201; İbnu’s-Sa‘âtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî, *Nihâyetu’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, I-II, thk. Sa’d b. Aziz b. Mehdi Sülemî, ikinci basım, Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, Mekke, 1419, c.1, s. 183.

⁹⁹ İbn ‘Âbidîn, *a.g.e.*, c. 2, s. 404.

¹⁰⁰ İbn ‘Âbidîn, *a.g.e.*, c. 9, s. 386.

¹⁰¹ İbn ‘Âbidîn, *a.g.e.*, c. 9, s. 404; Güzelhisârî, *a.g.e.*, s. 264.

Hanefî mezhebinde mekruh kavramı tenzîhî ve tahrîmî mekruh kapsamında incelenmekle beraber, mezhep içerisinde mekruh lafzı mutlak olarak da istimal edilmektedir. Bu sebeple mutlak kerâhetle neyin kast edildiği de literatürde tartışılmıştır. Ebû Hanîfe'nin mutlak kerâhet lafzı ile tahrîm kast ettiği rivayetine binaen mekruh kavramının mutlak zikrinde tahrîm hükmünün, ayrımın geliştiği dönemde ise tahrîmî mekruh hükmünün ifade edildiği zikredilmektedir.¹⁰² Ancak mutlak kerâhetin namazda ya da ibadâtta tenzîhî kerâhete, muâmelâtta ise tahrîmî kerâhete delâlet ettiği zayıf bir görüş olarak ifade edilse de,¹⁰³ ibadetlerin Allah'a teveccüh hali olması nedeniyle ibadetlerde mekruhu irtikab daha çirkin olduğu için, durumun tam aksi olduğu görüşü de serdedilmiştir.¹⁰⁴ Ayrıca bazı fûru'-ı fıkıh eserlerinde kitap içerisinde konu ile ilgili zikredilen mutlak kerâhetin delâleti belirtilse de, bu konuda genellikle kerâhetin zikredildiği meselenin şerhinde mekruhun kapsamı açıklanmaktadır. Bu sebeple mutlak kerâhet hususunda genel bir hüküm vermek yerine fûru' meseleler çerçevesinde kerâhetin anlamını belirlemek daha isabetlidir.

II. HANEFÎ FIKIH USÛLÜNÜN GENEL PRENSİPLERİ ÇERÇEVESİNDE MEKRUH KAVRAMI ve TENZÎHÎ-TAHRÎMÎ MEKRUH AYRIMI

A. Hanefî Mezhebinde Kat'î-Zannî Delil Ayrımı

Fıkıh usûlünde delil konusu geniş kapsamlı olduğu ve fıkıh usûlünün temel konularından birini teşkil ettiği için, müstakil olarak derinlemesine incelemeyi gerektiren bir konudur. Fakat bu çalışmada Hanefî mezhebinde tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı çerçevesinde, delilin, fıkıh usûlündeki farklı tasniflere yer verilmeden kat'î-zannî delil ayrımı ile bağlantısına dikkat çekilecektir. Nitekim hüküm delillerden istinbât edilerek verildiği için, mezhebin, hüküm ve delil anlayışını bir arada değerlendirmek fıkıh usûlünün yapısı itibarıyla gereklidir.

¹⁰² Halebî, Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim, *et-Ta'likû'l-Müeyesser 'ala Mülteka'l-Ebhur*, I-II, thk. Vehbi Süleyman Gaveci, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1989, c. 1, s. 226; İbn 'Âbidîn, Hâşiye, c. 9, s. 387.

¹⁰³ Güzelhisârî, *a.g.e.*, s. 264.

¹⁰⁴ Cici, Recep, *Bir Osmanlı Fakîhi Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, Emin Yay., Bursa, 2006, s. 40'dan naklen, Âlim Muhammed b. Hamza, *Risâle Fî Beyâni Kerâheti't-Tahrîmiyye ve't-Tenzîhiyye*, Antalya-Akseki, vr. 201b-209b(19 satır, 18 sayfa) vr. 202-a.

Debûsî'nin *Takvîmu'l-Edille*'de belirttiği gibi kat'î delil Kitap, Rasûlullah'tan (sav) duyulan ve Ondan tevâtüren rivâyet edilen haber ve icmâ'yı kapsamaktadır. Bu delillerin hepsi haber-i Rasûl yoluyla bize ulaşmıştır. Nitekim Kitap bize Rasûlullah (sav) ile bildirildiği gibi, icmâ' da, Kitap ve Sünnet ile sabit olmasına binâen kat'î delildir.¹⁰⁵ Debûsî, yalandan masum olmayan Rasûl olamayacağı için, Rasûl'den duyulan haberin kat'ıyyâtta olduğunu belirtmektedir. Fakat haberin bizzat işitilmediği durumda, rivâyet sûretiyle naklinde şüphe olup olmamasına binâen, kat'î ve zannî hükmünün değişeceğine işaret etmektedir. Dört asıldan biri kabul edilen kıyas ise hüküm koyma bakımında hüccet olmamakla birlikte nassla sabit olan hükmün nassta bulunmayana da teşmîl edilmesi açısından ilmi gerektirmektedir.¹⁰⁶ Kat'î delilin kapsamı dışında kalan zannî delille sâbit olan hükümler zan ifade etmektedir. Zan ifade eden hükümler Seyyid Nesîbî'nin de ifade ettiği üzere Hanefî mezhebinde birçok zannî hüküm doğrudan doğruya naasslara dayanmakla birlikte, kıyasa istinat eden hükümlerin delili olan kıyas mantıkî kıyas değil, nass hükmünde olan fikhî kıyastır.¹⁰⁷

Kat'îlik ve zannîlik açısından deliller, sübût ve delâlet yönünden incelenmektedir. Delilin ve delil ile ulaşılan hükmün kat'î ya da zannî olması delilin hükme delâletinin derecesine bağlı olarak sübût ve delâletinin kat'îliği ve zannîliği ile irtibatlıdır. Bu sebeple Hanefî mezhebinde şer'î deliller; tevîle ihtimâli olmayan muhkem ve müfesser Kur'ân nassı ve tevâtüren nakl edilmekle birlikte delâleti kat'î olan hadîs gibi delâleti ve sübûtu kat'î, müevvel âyetler gibi sübûtu kat'î delâleti zannî, delâleti kat'î sübûtu zannî olan âhâd haberler gibi delâleti kat'î sübûtu zannî, delâleti ve sübûtu zannî olan âhad haberler gibi sübûtu da delâleti de zannî olmak üzere dört kısımda incelenmektedir.¹⁰⁸ Delillerin bu şekilde tasnif edilmesine bağlı olarak delillerden istnbât edilen hükümler de tasnif edilmektedir. Birinci bölümde de zikredildiği üzere hüküm, kat'î delille sabit ise ve delâleti kat'î ise farz ve haram, zannî delille sâbit ise vâcib ve tahrîmen mekruh, delâleti zannî ise mendup, sünnet, nâfile ve bunun mukâbili tenzihen mekruhtur.

¹⁰⁵ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmü'l-Edille Fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.s., s. 18.

¹⁰⁶ Debûsî, *a.g.e.*, s. 25.

¹⁰⁷ Nesîbî, Seyyid, *Fıkh-ı Hanefî'nin Esâsâtı Ve Kıyas Ve Dîne Mûteallık Mesâil*, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1338-1339, s. 7.

¹⁰⁸ İbn 'Âbidîn, *Hâşiye*, c. 9, s. 387.

Dolayısıyla hükmün kat'î olup olmaması delâlet ve sübût yönünden delilin kat'î olup olmasına bağlıdır. Çünkü kat'î delil tevîle ihtimâli olmayan delildir.¹⁰⁹

Delillerin kat'î ve zannî olmaları sübût ve delâlet açısından değerlendirilmekle beraber müçtehide göre de delilin zannî ve kat'îlik durumu önem arz etmektedir. Fakat kanaatimizce müçtehidin delil karşısındaki bu durumunu delâlet kapsamında değerlendirmek mümkündür. Zira müçtehidin her hangi bir meselenin dayandığı delil hakkında tavrı şer'înin kapsamında yer alan diğer delillerle irtibatlıdır ve bu çerçevede içerisindedir. Müçtehidin içtihadı neticesinde bir delilin sübûtu kat'î olmadığı halde diğerlerinden daha kuvvetli olduğu neticesine varması mümkündür. Bu delil amelin vücûbuna nispetle farz gibidir, delilin zannî oluşuna nispetle ise vâcib gibidir ve ameli farz diye isimlendirilir.

Müçtehidin delil karşısındaki bu durumuna binâen kabul şartlarını taşıyan haber-i vâhid ile bir rûknün sâbit olması mümkündür. Nitekim haccın rûknlerinden olan Arafat'ta vakfe yapmak haber-i vâhid ile sâbittir.¹¹⁰ Leknevî (v. 1225), farz ya da vâcib hükmünün verilmesinde sübûtunun kat'î ya da zannî olmasından ziyâde bir şeyin rûkn, şart ya da tamamlayıcı mahiyette olmasının etkili olduğunu belirterek, rûkn ya da şart ise farz, eğer tamamlayıcı bir konumda ise vâcib hükmünün verileceğini ifade etmektedir.¹¹¹ Leknevî'nin ve İbn 'Âbidîn'in (v. 1252) bu görüşlerini değerlendirirken meseleyi birçok açıdan ele almak ve tek tek meseleler üzerinden konuşmak gerekmektedir. Zira buradaki ifadeler hükmün verilmesinde sübûtün kat'î ya da zannî olması ile birlikte hüküm verilecek meselenin rûkn, şart ve tamamlayıcı unsur olup olmamasının etkili olduğuna işaret etmekte, ayrıca kabul şartlarını taşıyan haber-i vâhid kaydını koymaktadır. Yoksa bu ifadelerden hareketle hükmün fakîhlerin zihinlerinde oluşturdukları tasnif çerçevesinde verildiği neticesine varmak fıkıh usûlü ilminin dışarıda bırakılması anlamına gelmektedir. Zira İbn 'Âbidîn isimlendirme açısından yine bir ayrım yaparak, rûkn ya da şartları zannî delille sabit olan hükme ameli farz adını vererek, ilmî açıdan kat'î olmadığına işaret etmektedir. Burada hüküm ile ilgili

¹⁰⁹ İbn 'Âbidîn, *Nesemâtü'l-Eshâr*, s. 179.

¹¹⁰ İbn 'Âbidîn, *Hâşîye*, c. 1, s. 207.

¹¹¹ Leknevî, *Fevâtühü'r-Rahâmût*, c. 1, s. 49.

ifadelerin değerlendirilirken rüknün ve şartın da şer'î deliller kapsamında bulunduğunu ve şer'î delilin diğer delillerden bağımsız bulunmadığını ve delâlet ve sübûtun kat'î ve zanî oluşunun bu çerçevede belirlendiğinin göz önünde bulundurulması gerektiği kanatindeyiz.

Hanefî mezhebinde kat'î-zannî delil ayrımı diğer hükümlerin olduğu gibi tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımının da temel dayanağını oluşturmaktadır. Ancak kat'î-zannî ayrımı titizlikle incelenmesi gereken ve farklı boyutları olan bir mevzûdur. Konunun kapsamı ile alâkalı olarak bu çalışmada kat'î-zannî delil ayrımı sübût ve delâlet çerçevesinde ele alınacaktır. Bu kapsamda tespit edebildiğimiz kadarıyla, tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı ile bağlantılı olan kat'î-zannî delil ayrımı ile alâkalı olmakla birlikte müstakil olarak ele alınması daha uygun olan Hanefî mezhebinde haber-i vâhid, nehyin kısımları ve delâleti ve sünnetin tasnifi incelenecektir. Belirtildiği gibi, bu bölümde ele alınan konuların her biri derinlemesine çalışmaları gerektirmekle beraber, bu çalışmada bu bölümdeki başlıklar araştırma konusu ile irtibatı açısından ele alınacaktır.

B. Hanefî Fıkıh Usûlünde Haber-i Vâhidin Konumu

Rivayet yönünden haber ulema tarafından farklı birtakım ayrımlara tabi tutulmuşsa da haber genel bir tasnife uygun olarak mütevâtir ve ahad haber şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Hanefî mezhebinde haber taksimi bu doğrultuda olmakla beraber, haber; mütevâtir, meşhûr ve haber-i vâhid olmak üzere üç kısımda incelenmektedir. Cumhûrun kabul ettiği tasnifte haber-i vâhid kapsamında değerlendirilen müstefiz haberin mukabili olduğu ifade edilen meşhûr haberin bu tasnif içerisindeki yeri hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Râvî sayısı ve rivayet keyfiyeti yönüyle meşhûr haber, cumhûrun tasnifinde müstefiz haber gibi haber-i vâhid kapsamında değerlendirilmektedir. Ancak Kerhî'nin mest üzerine mesh ve recm gibi bazı konulardaki haberleri “sahihliği istidlâl yoluyla bilinen mütevâtir haber” diye nitelendirmesi, Cessâs'ın meşhûr haberi mütevâtir haberin kısımlarından biri görmesi, yine Hanefî usûl âlimlerinin hem meşhûr hem de mütevâtir haberi kapsayacak şekilde “maruf haber” ve “sabit haber” nitelemesi ve ikisi arasında tahsis ve takyid açısından fark gözetmemeleri sebebiyle meşhûr haberin mütevâtir haber kapsamında da

değerlendirilmesi mümkündür. Fakat müstefiz haber gibi meşhur haberin de haber-i vâhid ile mütevâtir haber arasındaki bir mertebede olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır.¹¹² Buna göre, mestler üzerine mesh, mutanın hurmeti, altı şeyde ribânın hurmeti gibi meşhûr haberler asla nispetle mütevâtir seviyesine ulaşmaması sebebiyle haber-i vâhid iken fer‘e nispetle mütevâtirdir. Bu itibarla meşhûr haber sonraki asırlarda tevâtür derecesine ulaşsa da isnâdında infisâl şüphesi bulunduğundan ilm-i yakîn ifade etmez ve buna bağlı olarak meşhûr haberi inkâr eden kâfir olmaz.¹¹³ Mütevâtir haber “rivâyetin Rasûlullah’tan (sav) muttasıl olarak kendileri gibi bir topluluktan alma imkânlarının kuvvetli olması sebebiyle yalan üzere birleşme ihtimalleri olmayan sayıda kişilerin naklettiği haberdır.”¹¹⁴ Rekâtların sayıları namazların sayıları, diyet ve zekâtın miktarı gibi infisâl şüphesinin bulunmadığı mütevâtir haber için net bir râvî adedi belirtilmemekle birlikte yalan üzere birleşme ihtimalinin bulunmadığı sayı olması gerektiği ifade edilmiştir. Fukahânın çoğunluğuna göre mütevâtir haber ilm-i yakîni gerektirmektedir.¹¹⁵ Hanefî mezhebine göre mütevâtir yolla sabit olan haber gözle görülen hükmündedir ve zarûrî bilgiyi gerektirir, İmam Şafî’ye göre ise, mütevâtir haberle ilm-i yakîn meydana gelse de zarûrî değil mükteseb bilgiyi gerektirir.¹¹⁶ Meşhûr haberin ittisalinde ise manen değil sureten şüphe bulunmaktadır, bu şüphe sebebiyle yakînî ilim gerektirmese de kesine yakın bir bilgi sağladığı için ilmu’t-tume’nine ifade etmektedir.¹¹⁷ İsâ b. Ebân’a göre bu haberi inkâr eden kâfir olmasa da bu kişinin dalâlete düştüğüne hükmedilir.¹¹⁸

Haber kısımlarının en önemli unsuru olan haber-i vâhid ise Hanefî usûl âlimlerine göre meşhûr ya da mütevâtir derecesine ulaşamamış ve şekil yönünden Allah Râsûlü’ne

¹¹² Apaydın, Yunus, “Haber-i Vâhid”, TDV *İslâm Ansiklopedisi*, I-XXXVIII (devam ediyor), c. 14, İstanbul, 1996, ss. 356-362, s. 355-356.

¹¹³ Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlü’s-Serahsî*, I-II, thk. Ebû'l-Vefa Efgânî. Dârü'l-Kitâbi'l-‘Arabî, Kahire, 1954, c. 1, s. 292-293.

¹¹⁴ el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz, *Keşfu'l-Esrâr ‘an Usûl-i Fahru'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, tlk. ve tah. Muhammed el-Mu’tasım-Billah el-Bağdâdî, üçüncü basım, Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut, 1997, c. 2 s. 657.

¹¹⁵ el-Buhârî, *a.g.e.*, c. 2 s. 657.

¹¹⁶ Serahsî, *a.g.e.*, c. 1, s. 291.

¹¹⁷ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 77; el-Buhârî, *a.g.e.*, c. 2 s. 673.

¹¹⁸ el-Buhârî, *a.g.e.*, c. 2, s. 674; İbn ‘Âbidin, *Nesemâtu'l-Eshâr*, s. 195.

(sav) ittisalinde, manen ise ümmetin haberi kabulünde şüphe bulunan haberdur. Buradan da anlaşıldığı üzere Hanefî mezhebinde itibar, belli bir râvî sayısına değil, meşhûr ya da mütevâtir haberi gerekli kılacak dereceye ulaşp ulaşmamasındur.¹¹⁹ Haber-i vâhidin şeklen ve mânen tazammun ettiğı şüphe sebebiyle fukahâ haber-i vâhidin hücciyeti konusunu tartışmış ve haber-i vâhidin ameli hükümlerde kaynak olma değeri hususunda farklı kriterler geliştirmişlerdir. Haber-i vâhidin ilmî değeri ile ilgili âlimler arasında tartışma bulunmaktadır. Bazı âlimlere göre sadece amel, bazılarına göre ne ilim ne amel, bazı âlimlere göre ise hem amel hem de bilgi gerektirdiğı belirtilmektedir.¹²⁰ Ancak cumhûr fukahâ ve ulemânın görüşü karineli ya da karinesiz haber-i vâhidin yakînî ilmi gerektirmemesi yönünde iken, dünyevî işlerde haber-i vâhid ile amelin cevâzında da ittifak bulunmaktadır¹²¹. Şer'î ahkâm ile ilgili meselelerde ise haber-i vâhid ile amelin gerekliliğı hususunda mezhep imamları aynı görüştedir ancak bunun için her mezhep farklı birtakım şartlar öne sürmüşlerdir.¹²²

Hanefî mezhebinin temel usûl eserlerinden biri olan *Usûlü's-Serahsî*'de haberin peygamberlerin risâleti gibi doğru bilgi içeren, Firavunun rubûbiyyet iddiası gibi yalan bilgi ifade eden, fâsıkın din ile ilgili meselelerde verdiği yalan ve doğru muhtemil olan ve iki nitelikten birinin mürecceh olduğu haber olmak üzere dört kısma ayrılmıştır.¹²³ Cessâs da eserinde haber teorisi ile ilgili bölümde öncelikle Hanefî mezhebinin haber teorisinin şekillenmesinde önemli etkileri olan İsbâ b. Ebân'ın görüşlerini özetlemektedir. İsbâ b. Ebân'a göre haberin üç kısımda ele aldığı zikreder. Bu taksime göre haber, verilen konunun hakikatini ve sıhhatini bildiren ve zarurî ilim gerektiren mütevâtir, haber verilenin yalan olduğu bilgisini tazammun eden yalancı peygamber Müseyleme'nin verdiği haber gibi, yalan olduğu bilinen, doğru ve yalan ihtimali

¹¹⁹ el-Buhârî, *a.g.e.*, c. 2. S. 678; Cessâs, c. 3, s. 38; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, c. 1, s. 392; Sıgnakî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccac, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, I-V, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet Matbu tez (Doktora), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001, c. 3, s. 1254; İbn 'Âbidin, *a.g.e.*, s. 195; Habbazî, Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1983, s. 194.

¹²⁰ Teftazânî, *et-Telvîh* 'den naklen Sadrüşşerî'a, *et-Tavzîh*, c. 2, s. 3.

¹²¹ Mühenna, Süheyr Reşad, *Haberü'l-Vâhid Fi's-Sünne ve Eseruhû fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dârü's-Şuruk, Kahire, t.s., s. 23,31; Zeydan, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî'l-Usûl*, Meessesetü 'r-Risâle, Bağdat, 1985, s. 175.

¹²² Şaban, *a.g.e.*, s. 87.

¹²³ Seâhsî, *el-Usûl*, c. 1, s. 374-375; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, s. 409.

bulunan haber-i vâhid gibi tevatür derecesine ulaşmamış haber-i vâhidi kapsamaktadır. Îsâ b. Ebân'a göre şayet râvîsinin zahiren adil olduğu ve töhmetten sâlim olduğu bilinen haber-i vâhid birtakım şartlar çerçevesinde makbuldür.¹²⁴ Îsâ b. Ebân'ın bu ayrımından hareketle Cessâs, haber-i vâhidi, sıhhatini gerektiren deliller sebebiyle ilim gerektiren ve haber verilenin sahih olduğu konusunda ilmi gerektirmeyen haber şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. Ayrıca ikinci kısmı da ilmi gerektiren ve gerektirmeyen haber başlıkları altında incelemekte ve ikinci tür haber-i vâhidin ilim ifade edip etmeyeceği hususunda daha sonra zikredileceği üzere gerekli gördüğü şartları zikretmektedir.

Cessâs Îsâ b. Ebân'ın tasnifine benzer şekilde, haber-i vâhidi hükme müteallık olan ve olmayan kısımları çerçevesinde değerlendirmekte, hükme taalluk eden haber-i vâhidi ise ilmi ve ameli gerektiren ve sadece ameli gerektiren başlıkları altında ele almaktadır. İlmi ve ameli gerektiren haberleri ise şartlarını haiz ise âdil râvînin bildirdiği haber, iki âdil şahitin şart koşulduğu haberler, muamelatla ilgili –fıkıh ilminde muamelatla ilgili bazı konularda adalet ya da sayı ile ilgili şartlar belirlenmiştir- adalet ve sayının şart koşulmadığı kâfirin, kölenin, fâsıkın haberi gibi haberler olmak üzere guruplandırdıktan sonra haberin sahih olduğuna delâlet eden bir delilin varlığına bağlı olarak ilim ifade eden haberleri açıklamaktadır. Bu kısımda Cessâs, örnek olarak Rasulullah'ın (sav) mucize ve sadık şahitlerle nübüvvetine dair haberleri, Rasulullah'ın tasdik ettiği kişinin verdiği haberi, Kur'ân-ı Kerîm'in doğruladığı ve ümmetin de haberin doğruluğu hususunda müttefik olduğu haberleri, topluluğun şahit olduğu olay hakkında şahit olan topluluk tarafından doğrulanan kişinin haberi gibi haberleri örnek vermektedir.¹²⁵

Serahsî (v. 483) haber-i vâhidi hüccet olan haber-i vâhidin neshe ve tebdîle ihtimâli olan dinin şüphe ile düşürülen ya da düşürülmeyen furû' meseleleri ile ilgili şer'î hükümler, haber verenin adalet sahibi olması şartı ile haber-i vâhidle sabit olan kul hakları, insanlar arasındaki muamelat ile ilgili konular ve vekilin azl edilmesi gibi tek taraflı bağlayıcı muamelat ile alâkalı olmak üzere dört kısımda ele almıştır.¹²⁶

¹²⁴ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-uUsûl*, I-IV, nşr. Uceyl Casim Neşemi, Mektebetü'l-İrşad, İstanbul, 1994, c. 3, s. 38.

¹²⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 3, s. 64-67.

¹²⁶ Serahsî, *a.g.e.*, c. 1, s. 333-337.

Görüldüğü gibi haber-i vâhid değerlendirilirken öncelikle ilim ve amel açısından iki farklı konum üzerinden değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu değerlendirmelerde haber-i vâhidin sübûtu, diğer asli delillerle bütünlük arz etmesi aynı zamanda haber-i vâhide konu olan meselenin niteliği ve nasslarla ilişkisi de dikkate alınmaktadır.

Âhâd yolla sabit olan haberin akâid ve ahkâm konusunda hücciyeti tartışma konusudur. Şer'î ahkâm hususunda usûl âlimlerinin çoğunluğunun görüşü, haber-i vâhidin ilim gerektirmeyeceği, zan ifade ettiği doğrultusundadır.¹²⁷ Hanefî mezhebinde de haber-i vâhid dinî hükümlerde ilm-i yakîn gerektirmemekte ancak zann-ı galibe bağlı olarak ameli gerektirmektedir.¹²⁸ Hanefî mezhebinde zannî galiple amelin diyanât ve muâmelatta vacip olduğu belirtilmektedir.¹²⁹ Burada haber-i vâhidin ilim gerektirmemesi sübûtunda şüphe bulunması sebebiyledir. Zira diğer mezheplerde olduğu gibi, Hanefî mezhebinde de Rasûlullah'ın (sav) sözünün Kitap gibi hüccet olduğu açıkça beyan edilmektedir.¹³⁰ Ancak Hanefî mezhebine göre, zan gerektiren haber-i vâhid ile sabit olan vacip ile kat'î delille sabit olan farz hükmünde amelin vücûbunun sübûtundaki farklılık sebebiyle farzın gerektirdiği amelin vücûbiyeti, vaciptekinden daha kuvvetlidir.¹³¹ Buradan da anlaşılabacağı üzere, haber-i vâhid ile sabit olan hüküm, itikâdî yönden kat'î delilden farklı olduğu gibi, şer'î ameli hükümlerin vücûb derecesinde de daha farklı bir mertebededir. Buna bağlı olarak, fitır sadakası, kurban, teşehhüd kıraati haber-i vâhidle sabit olduğu için rûkûnlerden değil vaciplerdendir. Ancak kâ'ide-i ahîre haber-i vâhid ile sabit olsa da, kaide-i ahîrenin rûkûn olduğu hususunda eserlerin ittifakı bulunmaktadır, sübûtunu gerektiren haber bilindiği için, Kitab'ın mücmelini beyân eden haberler kapsamında değerlendirilmiştir.¹³²

¹²⁷ Apaydın, "Haber-i Vâhid", s. 356; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 78.

¹²⁸ Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, s. 392; Teftazânî, *et-Telvîh*, c. 2, s. 3; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c. 2, s. 92; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, c. 2, s. 643; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 195.

¹²⁹ Buhârî, Burhânüddin (Burhânuşşerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Buhârî Merginânî Burhâneddîn *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-Fıkhî'n-Nu'manî*, I-XI, thk. Ahmed İzzu İnaye ed-Dımaşkî, Dâru İhyâi't-Türası'l-'Arabî, Beyrut, 2003, c. 6, s. 28.

¹³⁰ İbn 'Âbidîn, *Nesemât*, s. 194.

¹³¹ el-Buhârî, *a.g.e.*, c. 2, s. 555.

¹³² el-Buhârî, *a.g.e.*, c. 2, s. 558.

Hanefî mezhebinde şer'î hükümlerde haber-i vâhidin konumu tartışmalı ve detaylı bir konu olsa da, konu ile bütünlük arzemesi açısından Hanefî fukahâsının haber-i vâhidi kabulü için ileri sürdükleri şartları genel olarak zikretmek faydalı olacaktır.

Hanefî usûl âlimleri haber-i vâhidin sıhhati hususundaki şüpheyi surî ve manevî olmak üzere iki açıdan değerlendirmişler, haber-i vâhidin Rasûlullah'a (sav) ittisali ile ilgili problemleri zahirî ve batınî inkita' üzerinden incelemişlerdir. Zahirî inkita' kapsamı içerisinde haber-i vâhidi, haberin rivayet keyfiyeti, rivayet lafızları vb şekli şartlar yönüyle ele almışlardır. Konunun asıl kısmını teşkil eden batınî inkitâ ile ilgili şartlar, Hanefî mezhebi fukahâsının savunduğu prensipler çerçevesinde belirlenmiştir. Bu kısım da râvîde görünen kusurlar ve daha kuvvetli bir delille muaraza sebebiyle ortaya çıkan inkita' sebebiyle haberin kendisinde bulunan kusurlar şeklinde iki başlık altında incelenmektedir.¹³³

Hanefî mezhebinde şekli şartlarla ilgili isnâdın şart olup olmadığı hususunda Hanefî fukahâsı şart olmadığı görüşündedirler. Buna bağlı olarak, mürsel rivayet Hanefî mezhebinde delil olarak kullanılmaktadır. Ancak Îsâ b. Ebân, mürsel rivayetin eğer irsâl sahabe, tâbî'în, tebeü't-tâbî'în neslinde ise ya da hafız ve her asırda bilinen biri tarafından yapılmışsa makbul olacağını belirtmektedir. Ayrıca eğer râvî ismini verdiği birinden nakleder fakat adaleti hakkında tezkiyede bulunmazsa ya da kendisi ve başkaları tarafından adaleti biliniyorsa bu tür mürsel rivayet de Hanefî mezhebinde makbul değildir.¹³⁴ Hanefî mezhebinde orucun kazasının vücûbiyeti, namazda kakhaha ile gülmenin abdesti bozması, öldürme fiiline yardımcı olan kişiye kısas gerekmediği gibi birtakım meselelerde mürsel haber delil gösterilmiştir.¹³⁵

¹³³ Ögüt, Sâlim, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, Ocak Yay., İstanbul, 2003, s. 66; Habbâzî, el-Muğnî, s. 196-199; el-Buhârî a.g.e., c. 3, s. 5; Semerkandî, a.g.e., c. 2, s. 641.

¹³⁴ Semerkandî, a.g.e., c. 2, s. 645.

¹³⁵ Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1994, s. 177; el-Hinn, Mustafa Said, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları: Usûldeki Farklılığın Fakihlerin İhtilâfındaki Rolü, (Eseru'l-İhtilâf fî Kavâ'id-i Usûliyyeti fî İhtilâfi'l-Fukahâ)*, çev. Halit Ünal, Rey Yay., Kayseri, 1993, s. 287-289.

Batınî inkıta‘ çerçevesindeki şartlarda ise, râvînin adalet ve zapt sahibi, Müslüman ve akıllı olması gerekli görülmüştür.¹³⁶ Haber-i vâhidin kabulü ile ilgili bu şartlar, içerik olarak mezheplere göre birtakım farklılıklar arz etse de dört mezhep ulemâsının müttefik olduğu hususlardır.¹³⁷ Aynı zamanda râvî ile ilgili Hanefî mezhebinin ele aldığı şartlar arasında râvînin maruf ya da meçhul olması da dikkate alınmaktadır. Maruf râvî de fakih olup olmamasına göre değerlendirilmektedir.¹³⁸ Râvînin fakih olması şartının ilk olarak Îsâ b. Ebân tarafından öne sürüldüğü Kerhî ve Kerhî’yi takip eden Hanefî uleması tarafından ise böyle bir şart koşulmadığı belirtilmektedir. Râvî fakih değilse haberin şeriattaki sabit asıllara ve sahih kıyasa muhalif olmaması gerekmektedir.¹³⁹ Şayet râvî fikhî ile maruf ise kıyasa muhalif olunolmasının rivayeti makbuldür ve rivayeti ile amel edilmelidir.¹⁴⁰ Ancak sonraki dönem usûl kitaplarında Hanefî mezhebi içerisinde râvînin fakih olması şartının yer aldığı görülmektedir. Bu şart râvînin manayı anlaması yönünden rivayeti zaptı ile alâkalıdır. Zira fakih olmayan râvînin şer‘î hükümlerle ilgili manayı gözden kaçırma ihtimali bulunmaktadır. Bu durumda fakih olmayan râvînin rivayeti fakih râviden daha alt derecede bulunması ile haber-i vâhide kıyasta bulunmayan bir şüphenin sadır olmasına bağlı olarak bu rivayetin kabulü için kıyas ve şer‘î esaslara aykırı olmaması gerekmektedir.¹⁴¹ Bu şarta dayanarak Hanefî mezhebinde Ebû Hüreyre tarafından rivâyet edilen musarrâh hadisi, cenaza taşıma ve ateşte pişen şeyi yeme sebebiyle abdest alması gerektiği ile amel edilmemektedir. Ancak eğer hadis güvenilir ve rivayetin kabulünü gerekli kılacak başka rivayet kanallarından gelmiş ise namazda kahkaha ile gülenin abdestinin bozulması ile ilgili fakih kabul edilmeyen Ma‘bed’den gelen ancak başka yollarla birçok sahabi tarafından mervi olan ve kendisiyle amel edilen rivayette olduğu gibi bu durumda böyle bir rivayetle amel edilmektedir.¹⁴² Musarrâh hadisi tazminin misli mallarda misli ile

¹³⁶ İbn ‘Âbidîn, *Nesemât*, s. 196; Sıgnâkî, *el-Kâfî*, c. 3, s. 1269; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, s. 394; Semerkandî, *a.g.e.*, c. 2, s. 638.

¹³⁷ Şaban, *a.g.e.*, s. 87.

¹³⁸ el-Buhârî, *a.g.e.*, c. 2, s. 767; es-Serahsî, *a.g.e.*, c. 1, s. 338.

¹³⁹ el-Buhârî, *a.g.e.*, c. 3, s. 19; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 175.

¹⁴⁰ Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, s. 396; İbn ‘Âbidîn, *Nesemât*, s. 196.

¹⁴¹ Molla Hüsrev, *a.g.e.*, s. 395; Teftazânî, *et-Telvîh*, c. 2, s. 5.

¹⁴² Semerkandî, *a.g.e.*, c. 2, s. 699; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 160.

kıymî mallarda kıymeti ile ödeneceği ilkesine ve nimet külfete göredir kaidesine aykırı olduğu ve fakîh bir râvî tarafından mervî olmadığı için kabul edilmemiştir. Fakat hadis metin ve senet açısından kuvvetli olan ve önemli sahabî fakihlerinden Abdullah b. Mes'ud tarafından rivayet edildiği halde, rivayetin kendilerine ulaşmaması ya da güvendikleri bir tarîk ile gelmemesi sebebiyle, Hanefî mezhebinde amel edilmemiş olabilir.¹⁴³

Ravî ile ilgili Hanefî mezhebinde öne sürülen şartlardan bir diğeri de, râvînin rivayet ettiği hadise muhalif amelde bulunmamasıdır. Râvî eğer rivayet ettiği hadisin hilafına amel ederse, ünlü Hanefî usûl âlimi Kerhî dışındaki çoğu Hanefî âlimine göre râvînin rivayet ettiği haber-i vâhid, muhalif ameli sebebiyle, haber-i vahidin delil kabul edilmesi noktasında problem teşkil etmektedir. “Birinizin kabını köpek yaladığı takdirde onu döksün, sonra biri toprakla olmak üzere yedi kere yıkasın” hadisini rivayet eden Ebû Hüreyre rivayetine muhalif olarak böyle bir durumda kabını üç kere yıkamıştır. Bu durumda ya hadisin nesh ya da ihtimali düşünölmeli ya da hadisi tevil etme yoluna gidilmelidir.¹⁴⁴

Haber-i vâhidin kabulü ile ilgili öne sürölen başka bir şart, haberin umûmu'l-belvâ denilen sürekli karşılaşılan olaylara aykırı olmamasıdır. Bu şartın ilk olarak İsbâ b. Ebân tarafından öne süröldüğü ifade edilse de,¹⁴⁵ *Keşfu'l-Esrâr* sahibi Kerhî tarafından öne süröldüğü ve sonraki Hanefî usûlcüler tarafından kabul görerek mezhebin görüşü haline geldiği dile getirilmektedir.¹⁴⁶ Bu şekilde varit olan haber-i vâhid, eğer emir ifade ediyorsa, vücûb değil, mendup ya da müstehap, şayet nehy ifade ediyorsa tahrîm değil kerâhet ile hükmetmişlerdir.¹⁴⁷

Haber-i vâhidin Hanefî mezhebinde kabulünde haberin nasslar karşısındaki konumu da önem arz etmektedir. Bu çerçevede haber-i vâhid umûm-u belvâya ve Kitap

¹⁴³ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 90-91.

¹⁴⁴ Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, c. 2, s. 655.

¹⁴⁵ Yiğit, Metin, Ebû Hanîfe'nin Sünnet Anlayışı (yayınlanmış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, s. 261.

¹⁴⁶ el-Buhârî, *a.g.e.*, c. 3, s. 35.

¹⁴⁷ Ünal, *a.g.e.*, s. 155; Yiğit, *a.g.e.*, s. 271.

veya sabit mütevâtir sünnette tevîle ihtimali olmayan nassa muhalif olmamalıdır. Şayet böyle bir muhalefet vaki olursa haberin mensuh olduğuna hükmedilir ya da sahih olmadığı kanaatine varılır.¹⁴⁸ Ayrıca Hanefî mezhebinde haber-i vâhid-kıyas çatışmasında nasıl bir yöntem izleneceği de dikkatle ele alınması gereken bir husustur. Konu az önce de ifade edildiği gibi Îsâ b. Ebân tarafından râvinin fakih olup olmaması ile ilişkilendirilmiştir. Kerhî ve onun görüşünü benimseyenler tarafından ise böyle bir şart koşulmamış, Kur'ân ve mütevâtir sünnetteki asıllara muhalif olmadığı sürece haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceği belirtilmiştir. Ancak kıyas ile teâruzda fakîh râvî şartını koşanlara göre mana ile rivayet çok yaygın olduğundan, fakîh olmayan râvînin, haberin manalarını zapt edememesi, maksadı eksik ve yanlış anlaşılması mümkündür. Bu durumda kıyasta bulunmayan bir şüphe haber-i vâhidde ortaya çıkmıştır. Çünkü kıyastaki şüphe sadece kıyasın aslı olan vasıfta iken haberde hem senet hem de metinde şüphe bulunmaktadır. Dolayısıyla daha az şüphe içeren kıyas ihtiyaten haber-i vâhide tercih edilir.¹⁴⁹

Konu ile ilgili göz önünde bulundurulması gereken bir başka husus, kıyas ile kast edilenin her zaman fikhî kıyas olmadığı ve kıyasın hepsinin aynı derecede bulunmadığıdır.¹⁵⁰ Hasan Basrî'den nakledildiğine göre kat'î nassla sabit illete dayanan kıyasın haber-i vâhide takdiminde ihtilaf yoktur. Zannî nassla sabit ise ya da zannî nassdan istinbât edilmişse haber kıyasa takdim edilir. Çünkü kıyas ancak kat'î bir nassla talil edildiğinde yakîn ifade eder, yakîn olan da muhtemil olana tercih edilir.¹⁵¹ Görüldüğü gibi, konu delilin kat'îlik ve zannîlik açısından bulunduğu konum ile irtibatlıdır. Aynı zamanda fikhî bir ıstılah olarak kıyas kimi zaman iki nesneden birinde mevcut illetin benzerinin diğer nesnede bulunması sebebiyle, birincisinde illeti tespit edilen şer'î hükmün benzerinin diğer nesneye de teşmil edilmesini ifade etmek üzere; asıl, külli kaide anlamında kullanılan kıyâs-ı usûlî, fikhî kıyastan daha güçlü bir delildir.¹⁵² Debbûsî'nin de ifade ettiği gibi haber-i vâhid sahih kıyasa mukaddemdir,

¹⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 3, s. 114.

¹⁴⁹ el-Buhârî, *a.g.e.*, c. 2, s. 701.

¹⁵⁰ Ögüt, *a.g.e.*, s. 50.

¹⁵¹ Teftazânî, *et-Telvîh*'ten naklen Sadrüşşeri'â, *et-Tavzîh*, c. 2, s. 5.

¹⁵² Nesîbî, *a.g.e.*, s. 12-13.

ancak zekere dokunma hadisinde olduğu gibi, usûle muhalif haber-i vâhid makbul değildir.¹⁵³

Haber-i vâhidin diğer şer‘î deliller ile irtibatının da kat’îlik ve zannîlik düzeyi ile alâkalı olduğu söylenebilir. Zira genel olarak ifade etmek gerekirse Hanefî mezhebinde Kitap subûtu kat’î olduğu için, başka bir nass ile bir kısmı tahsis edilip zan ifade etmiyorsa sübûtu zannî olan haber-i vâhid ile hüküm desteklense ve tefsîr edilse de, tahsis edilemez.¹⁵⁴ Kur’an, Sünnet ve asıllara muhalif olan haber-i vâhid makbul olmadığı için meşhûr hadise muhalif haber-i vâhid de makbul değildir.¹⁵⁵ Ayrıca Kitap üzerine yapılan ziyade, Hanefî mezhebinde beyan değil, nesh olarak kabul edildiği için, Kitap üzerine haber-i vâhidle yapılan ziyade de Kitap’ın hükmünü değiştirecek kuvvette görülmemiştir.¹⁵⁶

Netice itibarıyla, fıkıh ve fıkıh usûlü disiplininde haber konusu ile ilgili mezhepler arasında farklı görüşlerin serd edildiği ve mezhep için sistemde etkili bir konuma sahip olması nedeniyle haber-i vâhid haber teorisinin temel konularından biridir. Mezheplerin konuya bakış açılarındaki farklılık mezhebin iç bütünlüğü ile alâkalıdır. Aynı zamanda mezhebin bu mevzu ile ilgili yaklaşımı fûru‘ meselelere bakış açısını ve verilen hükmün durumunu da belirleyen bir faktördür. Hanefî mezhebinde haber-i vâhidin kabulü diğer şer‘î nasslar karşısındaki konumu kat’î ve zannî oluşuna göre delillerin kuvveti tarafından belirlenmektedir. Bu itibarla haber-i vâhid ile amel gerekli görülmekle birlikte sübût açısından zann ifade ettiği için kat’î delillerden farklı olduğu nokta sadece yakînî ilim ifade etmemesi değildir. Haber-i vâhid ile sabit olan şer‘î ameli hüküm elbette ki delâlet yönü ve kat’î nass ile ilişkisinin çerçevesi de göz önünde bulundurularak kat’î nassla sabit olan hükümden farklı bir ameli hükme delâlet etmektedir.

C. Hanefî Mezhebinde Sünnetin Tasnifi

¹⁵³ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ, *Te'sîsü'n-Nazar*, thk. Mustafa Muhammed Dimaşkî, Dâru İbn Zeydun, Beyrut, t.s., s. 106.

¹⁵⁴ Teftazânî, *a.g.e.*, c. 2, s. 18.

¹⁵⁵ Ünal, *a.g.e.*, s. 146.

¹⁵⁶ el-Buhârî, *a.g.e.*, c. 3, s. 20.

1. Sünnet-i Hüdâ

Hanefî mezhebinde tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımının mukabilinde sünnetin tasnifinin de ele alınması ayrımın ilgili olduğu meseleleri tespit etmek bakımından önem arz etmektedir. Bu nedenle Hanefî mezhebinde tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımının sünnetin taksîmi ile irtibâtına değinilmesinde fayda mülâhaza edilmektedir.

Sünnet kavramı Hanefî mezhebinde mutlak olarak kullanıldığında İmam Şâfiî'nin hilâfına Rasûlullah'ın sünneti ile birlikte sahabenin sünnetini de kapsamaktadır.¹⁵⁷ Dinde takip edilen yol olarak tanımlanan sünnetin hükmü Rasûlullah'ın (sav) ve sahabenin dinde takip edilmesinin emredilmesine binâen sünnetin hükmü ittiba' etmektir. Dinin alametlerinden olmadığı sürece burada sünnete ittiba' farz ve vacip vasıflarından hâlidir. Dinin alâmetleri ile ilgili konularla ilgili olan ve terki ile kerâhet ve isâetin gerektiği sünnet olarak tanımlanan ve sünnet-i müekkede olarak da isimlendirilen sünnet-i hüdânın¹⁵⁸ hükmü, amel bakımından vacip menzilesindedir. Ancak vacip değildir.¹⁵⁹ Sünnet-i hüdânın vacipten farkı, sünnetin terki ile iâde gerekmezken vâcibin terki ile vakti içerisinde iâde etmenin gerekli olmasıdır. Çocuğun, cünübün okuduğu ezânın iâdesi ise müstehaptır.¹⁶⁰ Sünnetin bazısının terki kerâheti, bazısının terki isâeti gerektirirken, bazı sünnetlerin yapılması güzel bulunurken terki ile isâet sâbit olmamakta ve yapılmasında bir beis olmadığı zikredilmektedir.¹⁶¹ Rivâyetlerle sabit sünnet-i hüdâdan olan otururken ezân okumak, cünüplü iken ezân okumak hakkında bunların mekruh olduğu belirtilirken, sünnet-i hüdâdan bir şeyi terk etmeleri sebebiyle şehir halkının ezansız kânetsiz namaz kılmaları hakkında da "isâet"

¹⁵⁷ Serahsî, *el-Usûl*, c. 1, s. 380; İbn 'Abidîn, *Nesemâtü'l-Eshâr*, s. 182; Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kâkî el-Hucendî, *Câmiü'l-Esrâr Fî Şerhi'l-Menar Li'n-Nesefî*, I-VI, thk., Fazlurrahman Abdülgafûr Efgânî, Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, Riyad, 1997, c. 2, s. 576; Leknevî, Muhammed Abdülhâlim b. Muhammed Emin, *Kamerü'l-Akmar li-Nûri'l-Envâr Fî Şerhi'l-Menâr*, I-II, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, c. 1, s. 331.

¹⁵⁸ İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-VII, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Kahire, 1311'den naklen İbn 'Âbidîn, *Minhatü'l-Hâlik 'ala'l-Bahri'r-Râik*, c. 2, s. 35.

¹⁵⁹ Serahsî, *a.g.e.*, c. 1, s. 114.

¹⁶⁰ Siğnâkî, *el-Kâfi*, c. 3, s. 1170.

¹⁶¹ Kâkî, *a.g.e.*, c. 2, s. 581, Serahsî, *a.g.e.*, c. 1, s. 114; Molla Fenarî, *Fusûlü'l-Bedâyi'*, c. 1, s. 219; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c. 2, s. 568-569.

kelimesi kullanılmaktadır. Birinin ezan okurken diğerinin kâmet yapması durumunda da “lâ be’s” ifadesi zikredilmektedir.¹⁶²

Dinin alametlerinden olan bayram namazı, cemaatle namaz, ezan, kâmet gibi terki ile kerâhet ve isâetin sâbit olduğu sünnet sünnet-i hüdâdır. Sünnet-i hüdayı terk eden musî olur, levmi hak eder. Eğer bir topluluk ezan, cemaatle namaz gibi sünnet-i hüdâdan olan amelleri terk ederse kınanır. Topluluk eğer bunda ısrar ederse kendisi ile savaşılmaması gerekir. Molla Hüsrev (v. 885), sünnet-i hüdayı terk ile kimi zaman kerâhetin, kimi zaman da isâetin sâbit olacağını belirtmekte, isâetin kerâhetten daha aşağı derecede olduğunu ifade ederek kerâhet ve isâet arasında ince bir ayrım yapmaktadır.¹⁶³

Sünnet-i hüdanın terki ile, tenzîhî mi yoksa tahrîmî mekruhun mu sâbit olacağını belirlerken, sünnet-i hüdanın vacip karşısındaki konumunu dikkatte almak gerekmektedir. Zira belirtildiği üzere sünnet-i hüda vacip hükmündedir. İncelenen usûl eserlerinde de tahrîmî kerâhetin, vacibin terki ile sâbit olacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla burada isâet ve kerâhet arasında ince bir ayrım olmakla beraber, sünnet-i hüdanın terki ile tahrîmî kerâhetin sâbit olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim tahrîmî kerâhet vacip derecesinde bir amelin terki ile sâbit olur ki sünnet-i hüda da bunun kapsamındadır. Ancak sünnetin kuvvet derecesine göre sünnetin terki ile verilecek kerâhet hükmünün derecesi birbiri ile ilişkilidir. Kerâhet ve isâet ayrımının zikredilmesini de bu çerçevede anlamak gerekmektedir. Ancak isâeti, tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı içerisinde değerlendirmek gerektiğinde, isâetin tahrîmî mekruh kapsamında ele alınması daha uygun gözükmektedir. Ancak bu ayrım dışında mutlak kerâhetin farklı bir kerâhet derecesi ifade edip etmediğinin titiz bir çalışma ile tespit edilmesi neticesinde isâetin hangi kapsamda yer aldığı ile ilgili daha net ve kesin bir sonuca varmak mümkündür.

2. Sünnet-i Zevâid

¹⁶² Sıgnâkî, *a.g.e.*, c. 3, s. 1169-1170; Hâdimî, *Mecâmi ‘ü'l-Hakâyık*, s. 261.

¹⁶³ Molla Hüsrev, *Mir’âtü'l-Usûl*, s. 517.

Rasûlullah'ın hayatı ile ilgili oturması, kalkması gibi davranışlarını içermekle beraber, sünnet-i hüda derecesinde kuvvetli olmayıp dini ikmâl anlamında olmayan ancak bizâtihi ibadet olduğu ifade edilen ve gayr-i müekked şeklinde de isimlendirilen sünnet-i zevâidin¹⁶⁴ terkinde kerâhet ve isâet söz konusu değildir. Sünnet-i zevâidi terk eden kınanmaz. Buna dayanarak sünnet-i zevâidin terki ile tenzîhî mekruhun sâbit olacağı ifade edilmektedir. Ayrıca sünnet-i zevâidin terkinin ifade etmek için lâ be's tabirinin kullanıldığı yukarıda belirtilmişti. Buna bağlı olarak lâ be's lafzının tenzîhî kerâhetle ilişkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira İbn 'Âbidîn'in (v. 1252) belirttiği üzere lâ be's tâbiri başka bir amelin müstehap olduğuna işaret etmektedir.¹⁶⁵

Tenzîhî mekruhun mercii olarak sünnet-i zevâid ile ilgili nafil, mendup, müstehap ve edep kavramları da ele alınmakta ve sünnet-i zevâid ile nafil, mendup, müstehap gibi diğer hükümlerden farkına da işaret edilmektedir. Rasûlullah'ın (sav) bir ya da iki kere yaptığı ayrıca umûmî ya da husûsî nedb delilinin vârid olduğu fiile mendup veya müstehap - bazıları farkın bulunduğunu belirtse de- denilmekte, ayrıca sünnet-i zevâidden daha aşağı derecede bulunduğu ifade edilmektedir. Bununla beraber, edep ve müstehabın farkına da değinilirken sevap elde etme bakımından aynı olmakla birlikte müstehabı terk edenin kınanacağı, ancak edebi terk edenin kınanmayacağı dile getirilmektedir.¹⁶⁶ Bununla birlikte kişinin kendi lehine gönüllü olarak yaptığı amelleri içeren nafilin Rasûlullah'ın dinde takip edilen sünnetinden olmadığı için daha alt mertebede bulunduğu zikredilmektedir.¹⁶⁷

İbn 'Âbidîn hâşiyesinde müstehap, mendup, edep ve nâfilenin aynı anlamı ifâde etmekle birlikte hakkında nedbe dâir nass vârid olmadığı için sünnet-i zevâidden daha alt mertebede bulunduğu görüşünü nakl etmektedir. Fakat İbn 'Âbidîn, tenzîhî mekruhun mercii'nin hilâfu'l-evlâ olmasına binâen, ıstılahların farklı olmasının hükümlerin farklı olmasını gerektirmeyeceğini belirterek mendubun terki ile de tenzîhî

¹⁶⁴ İbn 'Âbidîn, *Hâşiyeye*, c. 1, s. 219; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*'ten naklen İbn 'Âbidîn, *Minhatü'l-Hâlik*, c. 2, s. 35.

¹⁶⁵ İbn 'Âbidîn, *Hâşiyeye*, c. 2, s. 430.

¹⁶⁶ Hâdimî, *Mecâmi'u'l-Hakâyık*, s. 262.

¹⁶⁷ Hâdimî, *a.g.e.*, s. 262, Yavuz, *Haneî Mezhebinde İçtihat Felsefesi*, s. 125.

kerâhetin sâbit olacağını savunmaktadır.¹⁶⁸ İbn Nüceym (v. 970) hilâfu'l-evlânın kerâhetten daha geniş kapsamlı olduğunu ve bu sebeple mendubun terki ile kerâhetin sâbit olmayacağını ifade etmektedir.¹⁶⁹

Tenzihî-tahrîmî mekruh ayrımının mukabili olarak Hanefî mezhebinde sünnetin de sünnet-i hüddâ ve sünnet-i zevâid ayrımı bulunmakta ve bu ayrım mezhep içerisinde mekruh ayrımıyla ilişkilendirilmektedir.

D. Hanefî Mezhebinde Nehiy-Fesâd İlişkisi ve Haram Li Aynihî-Haram Li Gayrihî Ayrımı

Nehyin fesâda delâlet edip etmeyeceği hususu, mezhepler arasında ihtilaflı bir konu olduğu gibi Hanefî mezhebi içerisinde de mezhebe ait görüşü ortaya koymanın kolay olmadığı ifade edilmektedir. Nehyin fesâda delâleti ile ilgili Hanefî mezhebi içerisindeki görüşlerin tetkik edilerek konunun titiz bir çalışmayla araştırılması gerekmektedir. Nehyin fesâda delâleti konusu bu çalışmanın sınırlarını aşmakla beraber, konunun Hanefî mezhebinde mekruh kavramıyla ilişkili olması nedeniyle konunun bu çerçevede ele alınmasına ihtiyaç hissedilmiştir.

Hanefî mezhebinde nehyin fesâdı gerektirip gerektirmeyeceği konusundaki tartışmalar daha çok nehyin nehy edilen şey ile ilişkisi çerçevesinde belirlenmektedir. Bu kapsamda fesâd ve kerâhet de nehy edilen şeyin nehy karşısındaki konumuna göre sâbit olmaktadır. Hukûkî içeriği bulunmadığı zann edilen mekruh kavramı, dünyevî hükümler arasında zikredilen fesâd kavramı ile ilişkilendirildiği için, araştırmada bu konuya yüzeysel de olsa yer verilmesinde fayda olacağı düşünülmüştür. Hanefî mezhebinde nehyin fesâda delâleti hususu nehyin haram li aynihî ya da haram li gayrihî olması ile ilişkilendirildiği için konu, bu ayrım çerçevesinde ele alınacaktır.

1. Haram li aynihî

¹⁶⁸ İbn 'Âbidîn, *a.g.e.*, c. 1, s. 246-247; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*'ten naklen İbn 'Âbidîn, *Minhatü'l-Hâlik*, c. 2, s. 35.

¹⁶⁹ İbn Nüceym, *a.g.e.*, c. 2, s. 35.

Şâri'in mahiyeti itibariyle kötülük ve zarar içerdiği için fiilin doğrudan kendisine verdiği hurmet hükmünü ifade eden haram li aynihînin hükmü nehy edilen fiilin tamamen gayr-ı meşrû ve bâtil sayılmasıdır.¹⁷⁰ Bu ayrıma bağlı olarak nehyedilen fiilin şer'î ya da hissî fiil olup olmaması da dikkate alınmaktadır. Şayet nehy edilen fiilin kubhu akılla bilinmekte ve Şâri'i de nehy ederek kubhunu beyân etmiş ise menhiyyun anı hissî fiillerdendir ve haram li gayrihî olduğuna dair bir karine bulunmadığı sürece hissî fiiller haram li aynihî kapsamındadır. Hür insanın satımı, şarap içmek, adam öldürmek vb. hissî fiillerden nehy, nehy edilenin butlânını gerektirmektedir.¹⁷¹ Eğer menhiyyun anı şer'î fiillerden ise, Şâfiî mezhebine göre, mutlak olarak haram li aynihî kapsamında değerlendirilmesi gerekmekte, Hanefî mezhebine göre, şer'î fiiller hakkında mutlak olarak değil ancak haram li aynihî olduğuna delâlet edecek bir karinenin varlığı ile haram li aynihî hükmü sâbit olmaktadır.¹⁷²

2. Haram li gayrihî

Şâri'in menhiyyun anıdan ayrılması mümkün olmayan lâzım ya da ayrılması mümkün olan ve menhiyyun anının lâzımı olmayan mücâvir vasıf nedeniyle haram kıldığı fiil haram li gayrihî kapsamındadır. Hanefî mezhebinin genel görüşü şer'î fiillerin haram li aynihî olduğuna dâir bir delil yoksa haram li gayrihî olduğu yönündedir.¹⁷³ Haram li gayrihînin hükmü ise aslen meşru, vasfen gayrı meşru olmasıdır. Haram li aynihî-haram li gayrihî ayrımı, diğer mezheplerden farklı olarak, Hanefî mezhebindeki fesâd-bâtil ayrımı ile doğrudan alâkalıdır. Nitekim haram li aynihînin hükmü fiilin bâtil olması iken haram li gayrihînin hüküm fâsit olmasıdır. Şâfiî mezhebinde, mutlak olarak nehy edilen şer'î fiiller, aksine karine olmaksızın haram li aynihî kapsamındadır. Hanefî

¹⁷⁰ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 248; Büyük Ali Haydar Efendi, Nasûhizâde Büyük, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, ikinci basım, Üçdal Yay., İstanbul, 1966, s. 127, Yavuz, *a.g.e.*, s. 125.

¹⁷¹ Teftazânî, *et-Telvîh*'ten naklen Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, c. 1, s. 217; İbn 'Âbidîn, *Nesemât*, s. 71, Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-Usûl*, s. 139; es-Sıgnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccac, *Kitâbü'l-Vâfi Fî Usûli'l-Fıkıh*, I-III, thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî, Dârü'l-Kahire, Kahire, 2003, c. 2, s. 830; Alâî, Ebû Saîd Salâhuddin Halil b. Keykeldî b. Abdullah, *Tahkikü'l-Murad fî Enne'n-Nehye Yaktadi'l-Fesâd*, thk. İbrâhim Muhammed Selkaynî, Dârü'l-Fikr, Dimaşk 1982, s. 175.

¹⁷² Teftazânî, *a.g.e.*'den naklen Sadruşşerîa, *a.g.e.*, c. 1, s. 217; İbn 'Âbidîn, *a.g.e.*, s. 71, el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c. 1, s. 528; Sem'anî, Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbâr, *Kavân'ü'l-Edille Fî'l-Usûl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, 229.

¹⁷³ Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I-VI, Bilmen Yay., İstanbul, 1985, c. 1, s. 64; İbn 'Âbidîn, *Nesemât*, s. 71.

mezhebine göre, şer'î fiillerin haram li gayrihî olduğuna gerekçe olarak, haram li aynihînin hükmünün aslen yokluk olması sebebiyle, şer'î fiillerin haram li aynihî kapsamında değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü, menhiyyun anı mevcut olmadığı için menhiyyun anı nehyin terettüp etmesi mümkün değildir, bu durumda nehyin varlığının bir anlamı kalmamaktadır.¹⁷⁴ Ayrıca şer'î fiiller Allah'ın kullarını yapıp yapmamaları noktasında imtihan vesilesi olmak üzere nehyedilmiş ya da emredilmiştir. Haram li aynihî kapsamında değerlendirildiğinde var olmayan şeyden nehy etmek abes olacağı için Allah'ın bu şekilde imtihan etmesi de mümkün olmazdı.¹⁷⁵

Haram li gayrihî, Hanefî mezhebinde nehyin terettüp ettiği vasfın lâzımî vasfı ya da menhiyyun anının lâzımî vasfı olmayıp ondan ayrılabilen mücâvir bir vasma bağlı olmasına göre farklı hükümlerle ilişkilendirilmektedir. Buna göre bayram günleri oruç, zinâ, ribâlî satış gibi nehyin menhiyyun anından ayrılması kâbil olmayan vasıfla alâkalı bulunması; ancak rükünlerinin mevcut olması nedeniyle Hanefî mezhebine göre aslen meşru vasfen gayr-ı meşrudur. Cuma vakti alışveriş, gasp edilmiş arazide namaz gibi menhiyyun anının ayrılmaz vasfı olmayan mücâvir vasfı ile ilgili nehy ise menhiyyun anı hakkında kerâhetle hükmedilir. Ancak haram li gayrihî, fesâd ve kerâhetle hükmedilmesine rağmen menhiyyun anının sâhîh olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁶

Hanefî mezhebinde nehyin fesâdı gerektirip gerektirmediği hususunda nehyin ve menhiyyun anının mahiyetinin dikkate alınarak konuya yaklaşılması gerekmektedir. Nehy-fesâd ilişkisinde Hanefî mezhebinde konunun haram li aynihî haram li gayrihî kapsamında değerlendirilmesi Hanefî mezhebinde bâtil ve fesâd ayrımının ve fesâd ve kerâhet ilişkisinin nehy kapsamında anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Üçüncü bölümde de zikredileceği üzere alışverişlerin bâtil, fâsit ve tahrîmen mekruh kapsamında ele alınmakta ve bu tasnif de haram li aynihî ve haram li gayrihî ayrımı ve nehy-fesâd ilişkisi ile açıklanmaktadır. Nehyin menhiyyun anının mücâvir vasfı ile alâkalı olması ise tahrîmî kerâhetle ilişkilendirilmektedir.

¹⁷⁴ Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, s. 139.

¹⁷⁵ İbn 'Âbidîn, *a.g.e.*, s. 73.

¹⁷⁶ Sıgnâkî, *el-Vâfî*, c. 2, s. 845; Cessâs, *el-Fusûl*, c. 2, s. 177-178; Sem'anî, *Kavâtü'ü'l-Edille*, s. 229; Alâî, *Tahkîkü'l-Murad fî Enne'n-Nehye Yaktadı'l-Fesâd*, s. 176.

İKİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ FÛRU‘-I FIKHINDA TENZÎHÎ-TAHRÎMÎ MEKRUH AYRIMI

I. İBÂDÂT KAPSAMINDA TENZÎHÎ-TAHRÎMÎ MEKRUH AYRIMI

A. Namaz

1. İmama Uyanın Kırââtı

Tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı kapsamında, Hanefî mezhebi fûrû‘ fıkıh literatüründe incelenen kaynaklar esas alınarak, mekruh ayrımı ile ilgili belirlenen meselelerin hem kavramsal gelişimine hem de tarîhî süreç içerisinde mezhebin hükün konusu hakkındaki tutumuna değinilmiştir. Başvurulan kaynaklarda mesele ile ilgili bilgiler, tarihî süreç dikkate alınarak nakl edilmiş ve ulaşılan tespitler ifade edilmiştir. Bu çerçevede imama uyanın kırââtı meselesinin, incelenen kaynaklarda nasıl ele alındığını zikretmek gerekmektedir.

İmam Muhammed (v. 189) *Kitabu'l-Asl*'da muktedînin imamin cennet cehennem ile ilgili âyet okuduğunda susup dinlemesini daha güzel gördüğünü ancak namazının tam olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁷ Burada “namazı tamdır” kaydını getirmesi tahrîmi kerâheti ifade ettiğine işaret edebilir.

Tahâvî (v. 321) *Şerhu Me‘âni'l-Âsâr*'ında imama uyanın kırââtı ile ilgili delillerin tahrîme yakın bir nehy ifade etmediğini belirtmekte, *Muhtasar*'ında ise muktedînin imamin arkasında kırâât yapmadığını ifade etmektedir.¹⁷⁸

Ebu'l-Leys Semerkandî (v. 373) ise *Hizânetü'l-Fıkh* adlı eserinde imamin arkasında kırââtı, mekruhlar başlığı altında değil, namazda nehy edilenler başlığı altında zikretmiştir.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Şeybanî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî, *Kitâbu'l-Asl*, I-VI, tsh. Ebû'l-Vefa Efgânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1990, c. 1, s. 194-195.

¹⁷⁸ Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefa el-Efgânî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire, 1370, s. 27.

¹⁷⁹ Semerkandî, Ebû'l-Leys İmamü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Hizânetü'l-Fıkh Ve 'Uyûnü'l-Mesâil*, I-II, thk. Selahaddin Abdüllatîf en-Nâhî, el-Ehliyye, Bağdat, 1967, c. 1, s. 118.

Kudûrî'nin (v. 428) *Muhtasar şerhi et-Tecrîd*' de ise imamın arkasında kıraâtın “Kur'an okunduğunda susun ve dinleyin, umulur ki merhamet edilirsiniz”¹⁸⁰ âyeti sebebiyle mekruh olduğunu ifade edilmektedir. İbn Abbas'dan ve Mücâhid'den, sahabe'nin Efendimiz'in (sav) kıraâtı esnasında kıraât yapmaları ve seslerin birbirine karışması nedeniyle nâzil olduğuna dair gelen rivâyetleri, âyetin bu sebeple indiğine delil göstermektedir. Buna karşılık gizliden okunduğunda kıraât yapılması gerektiğini söyleyenlere karşı, âyetin bunu nefy ettiğini ve Ebu Hüreyre'den rivâyetle; Efendimiz'in (sav); “İmam kendisine uyulmak üzere imam kılınmıştır. İmam okuduğunda susun ve dinleyin” emrini –ki bu hadisin Ahmed b. Hanbel tarafından sahîh kabul edildiğini de beyân ediyor-, mürsel olarak rivâyet edilen Efendimiz (sav) 'in imamın arkasında kıraâttan nehy ettiğine dair hadisi Enes tarikiyle de zikrederek bunun mekruh olduğuna dair delil olarak göstermiştir. Bu deliller dışında, Ebu'd-Derdâ'dan rivâyetle Efendimiz'in (sav) imamın kıraâtının, kendisine uyanlar için yeterli olduğuna dair hadisi de zikretmektedir.¹⁸¹ Burada delillerini imamın arkasında kıraâtı savunan Şâfiî mezhebine karşılık olarak sunmaktadır.

Suğdî (v. 461) *en-Nutef* adlı eserinde de imamın arkasında kıraâtın menhiyyun anı olduğunu ifade etmekle yetinmektedir.¹⁸²

Serahsî de (v. 483) imamın arkasında kıraâtın menhiyyun anı olduğunu, çünkü imam varken cemaatin dinlemesinin emredilip, dinlemenin teşvik edildiğini ve âyette “umulur ki rahmet edilirsiniz” ifadesiyle rahmetin bu emre uymaya bağlandığını belirtmektedir. Ayrıca bu konunun fukaha arasında ihtilaflı olduğuna işaret ederek, Kufe âlimlerine göre imama uyanın kıraât yapmayacağını, İmam Şafi'ye göre Fatıhasız namaz olmayacağını bildiren hadise binaen okumasının vacip olduğunu söylemiştir. Serahsî, Hanefî mezhebinin, Kur'ân okunduğunda susup dinlenilmesini emreden âyeti delil aldıklarını ve tefsir âlimlerinden de her ne kadar hutbe için nazil olduğuna dair

¹⁸⁰ el-A'raf 7/204

¹⁸¹ Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mevsû'atü'l-Kavâidi'l-Fıkhîyyeti'l-Mukârene: et-Tecrid*, I-XII, thk. Muhammed Ahmed Sirac-Ali Cum'a Muhammed, Dârü's-Selam, Kahire, 2004, c. 2, s. 511.

¹⁸² Suğdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-Hanefî, *En-Nutef Fi'l-Fetavâ*, I-II, thk. Selahaddin Abdüllatif en-Nahî, ikinci basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984, c. 1, s. 67.

görüş beyân edenler bulunsa da, âyetin namazda muktedînin kıraâtı hakkında nazil olduğuna dair rivayeti zikrederek, Hanefî mezhebinin görüşünü delillendirmektedir. Zikredilen âyetin dışında maruf hadis olduğunu belirttiği “imam tekbir getirdiğinde siz de tekbir getirin, imam kıraât yaptığına susun” hadisinin de Hanefî mezhebinin görüşüne delil olarak nakletmektedir. Sad b. ebi Vakkas’ın imamın arkasında kıraât yapanın namazının fasid olduğunu belirttiğini ve sahabeden seksen kişilik bir gurubun imama uyanın susması ve kıraâten men edilmesi gerektiği görüşünde olduğunu ve ehl-i hadis bu isimleri bildiklerini ifade etmektedir. Bu rivâyet dışında Serahsî İbn Mes’ûd’un; “Kur’ân insanların kendisi ile amel etmesi için nazil olmuştur. İnsanlar ise tilavetini amel edindiler” sözüne binaen, namazda kıraâtle kast edilenin bizatihi okunması ve okunurken tedebbür ve tefekkür edilmesidir. Cemaatin kıraâtı esnasında bu maksadın gerçekleşmeyeceğini, bu maksadın ancak cemaatin susup dinlemesiyle hâsıl olacağını ifade etmektedir. Burada delil olarak ‘Ubâde b. Samit’in Efendimiz’in (sav) sadece Fatiha’nın okunması gerektiğini bildiren hadisin İslam’ın başlarındaki bir emir olduğuna haml edilebileceğini, daha sonra ise muktedînin kıraâten men edildiğini, çünkü Efendimiz’in (sav) arkasında kıraât yapan kişiye “Kur’ân okumakta benimle yarışıyor musun” şeklindeki ifadesinin buna delil olduğunu zikretmektedir.¹⁸³

el-Hidâye adlı eserinde de Merğînânî (v. 593) muktedînin imamın arkasında kıraât yapmayacağını bildiren âyeti ve imamın kıraâtının yeterli olduğuna dair hadisi Şâfiî mezhebine karşı delil olarak sunmaktadır, bu delillerin yanı sıra bu konuda sahabenin icmâ’ı olduğunu da belirterek delillerini güçlendirmektedir.¹⁸⁴

Babertî (v. 786) ise *el-Hidâye* şerhi *el-‘Înâye*’de, İmam Şâfiî’nin Fatiha’nın kıraâtının imamlarla muktedî arasında müşterek olduğu görüşüne karşılık, kıraâtın müşterek olduğunu, ancak bu rüknü, imamın kıraâtle, cemaatin ise susup dinleyerek gerçekleştirdiklerini söyleyerek cevaplandırmakta ve Efendimiz (sav)’in “imam kendisine uyulmak için imam kılınmıştır” hadisini zikretmektedir. İmam Muhammed’in ‘Ubâde b. Samit’in rivâyet ettiği hadisi göz önünde bulundurarak ihtiyâten Fatiha’yı

¹⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 1, s. 199-200.

¹⁸⁴ Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, *El-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, I-IV, thk. Muhammed Muhammed Tamir-Hafız Aşur Hafız, Dârü's-Selâm, Kahire, 2000, c. 1, s. 143.

okumayı güzel gördüğüne dair rivâyetin ise, şeyhaynın, Efendimiz'in (sav) imamın arkasında kıraât yapana dair va'idinin bulunması ("imamın arkasında kıraât edenin ağzında bir kor parçası olmasını isterim") sebebiyle kerih görmektedir. Babertî (v. 786), Efendimiz' (sav) imamın kıraâtının yeterli olduğuna dair beyânının, kıraâtsiz namaz olmaz hadisiyle çeliştiğini söyleyenlere karşı, burada bir çelişkinin olmadığını belirtmekte, burada söz konusu problemin imamın kıraâtının uyanın kıraâtini kapsayıp kapsamadığı meselesi olduğuna işaret etmektedir. Onların delil getirdikleri hadis ise bunu nefy ya da ispat edecek bir delil değildir. Sahabe icmâ'ı konusunda da Bâbertî, 'Ubâde b. Samit'in rivâyet ettiği hadise dayanarak, Fatiha'yı okumanın vacip olduğu görüşünde olan sahabe var ise de, burada kast edilen sahabenin çoğunluğunun muktedînin kıraât yapmayacağı görüşünde olduğunu beirtmektedir. Ancak Şabi, "bir kişinin ihtilafı, çoğunluğun ihtilafıyla aynı konumdadır" diyerek buna karşı çıkmıştır. Fakat Babertî bu konuda sahabeden müçtehid ve sahâbe-i kibârın itibara alındığını, - bunların içinde Ebu Bekir, Abdullah b. Mesud, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Abbas'ın bulunduğunu ifade ediyor- icmâ'dan sonra muhalif görüş ortaya çıksa bile icmâ'ın sabit olacağını, icmâ' oluştuğunda aksi görüş ortaya çıkmadığı için sükûtî icmâ'ın gerçekleştiğini belirterek, sahabe icmâ'ı bulunduğu görüşünü savunmaktadır. Ayrıca Sad b. Ebi Vakkas'ın, muktedînin okursa namazının fasid olacağına dair görüşünü rivâyet ediyor, fakat fesâd ile ilgili herhangi bir görüş belirtmemektedir.¹⁸⁵

el-Hidâye şârihlerinden Aynî *el-Binâye*'de *el- 'Înâye*'de sunulan gerekçeleri yakın ifadelerle zikretmiştir ve farklı bir görüşte sahip olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.¹⁸⁶

İbnü'l-Hümâm *Şerhu Feth'il-Kadîr*'de, imamla birlikte muktedînin okuması durumunda bir namazda iki kıraât olacağını, bunun da meşru olmadığını ifade etmekte ve Hanefî mezhebinin delil olarak getirdiği hadislerin de hücciyete elverişli olduklarını ve daha güçlü tariklerle rivâyet edildiklerini belirtmektedir. Buradaki kerâhetin, Hanefî mezhebinde bilinen kaideye göre, kat'î delille haram kılınmadığı için tahrîmi kerâhete

¹⁸⁵ İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, I-X, Mustafa el-Babi el-Halebî, y.y., 1970' den naklen Babertî, *el-Înâye*, c. 1, s. 338-341.

¹⁸⁶ Aynî, *el-Binâye*, c. 2, s. 292-299.

delâlet etmesi gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca Serahsî'nin, imamın arkasında namaz kılanın namazının fasit olacağına dair birçok sahabeden rivâyet bulunduğuna dair kavlini zikretmekte, burada ihtiyâtla amelin kuvvetli delile mebni olan kıraâtı terk etmek olduğunun altını çizmektedir.¹⁸⁷

Molla Hüsrev (v. 885) *Dürerü'l-Hükkâm* adlı eserinde âyete binaen muktedînin susup dinlemesi gerektiğini ifade etmekle iktifa eder.¹⁸⁸

el-Vikâye şerhinde de Kemalpaşazâde (v. 940) imama uyanın susacağını ve okumayacağını belirtir ve dayanak olarak ilgili âyeti ve zikredilen Ebu Hüreyre rivâyetini gösterir.¹⁸⁹ Ali el-Kârî (v. 1014) konu ile ilgili delilleri, kıraâtın gizli yapıldığı namazlarda meselenin ihtilaflı olduğunu belirtmektedir. İmam Muhammed'in, âyet ve hadislerin umumu ve imamların ihtilafı sebebiyle kerâhet olmadığı görüşünü nakletmekte ve buna dayanarak sahabeden zikredilen namazın fâsid olduğuna dair görüşün bâtil olduğunu savunmaktadır. Bu sebeple, ona göre namazın fesâdı değil, imamın arkasında kıraâttan men söz konusudur. Burada müellif, İbn Ömer'in imamın arkasında kıraât yapmamasını da delil gösterir. Ayrıca İmam Muhammed'in, gizli namazlarda kıraâtın, ihtiyâta uygun olduğuna dair rivâyete karşı, şeyhaynın görüşünü destekleyen Cabir'in açık ya da gizli namazlarda muktedînin okumayacağı rivâyetini delil gösterir.¹⁹⁰

Mülteka'l-Ebhur'da muktedînin okumayıp, susup dinlemesi gerektiği, nefy sîğasıyla belirtilirken, şerhi *Mecma'ü'l-Enhur*'da ise, İmam Şâfiî'nin hilâfına Hanefî mezhebinde mesele ile ilgili zikredilen âyetin delil alındığı zikredilmektedir. Bununla birlikte kıraâtın imamlarla muktedî arasında müşterek bir rükün olmasına binaen hadis ile

¹⁸⁷ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, c. 1, s. 338-341.

¹⁸⁸ Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Fî Şerhi Gururü'l-Ahkâm*, I-II, Fazilet yay., İstanbul, 1979, c. 1, s. 83.

¹⁸⁹ Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin, *el-İzâh Fî Şerhi'l-Islâh Fî'l-Fıkhî'l-Hanefî: Tavzih ve Tenkîh ve Tekmîl 'alâ Şerhi'l-Vikâye Li'l-İmâm Sadruşşeria: İzâhü'l-Islâh*, I-II, thk. Abdullah Davud Halef el-Muhammedî-Mahmud Şemseddin Emir el-Huza'î, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, c. 1, s. 113-114.

¹⁹⁰ Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Fethu Bâbi'l-Înâye Bi Şerhi'n-Nukâye*, I-II, yay. haz. Muhammed Temîm-Heysem Nazzal Temîm, Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, 1997, c. 1, s. 274-277.

âyeti bir arada değerlendirerek ve kıraâten nehy eden Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği hadis ile de amel ederek bu hükme varıldığı açıklanmaktadır. Aynı zamanda kıraâtın imamla muktedî arasında müşterek bir rükün olduğu üzerinde sahabe icmâ'ı bulunduğu savunularak hükme delil gösterilmektedir. Bu müşterekliğe bağlı olarak İmam Muhammed'in muktedînin cehrî olmayan namazlarda ihtiyâten Fâtiha'yı okumayı müstehap görmesine dair rivâyet de bu konuda hüccettir. *Mültekâ* adlı eserin İbn Âbidîn'e ait hâşiyesi *Dürrü'l-Müntekâ*'da ise, muktedînin imamın arkasında kıraât yapılmayacağına ittifak olduğunu, şâyet okursa tahrîmen mekruh olduğunu ifade etmektedir.¹⁹¹

Şürünlâlî (v. 1069) muktedînin imam arkasında kıraât etmeksizin kıldığı namazın sıhhati konusunda İmam Şâfiî dışındaki imamlar arasında ittifak olduğunu belirtir ve muktedînin imam arkasında kıraâtının tahrîmen mekruh olduğunu beyân eder.¹⁹² Tahtâvî (v. 1231) *Merâki'l-Felâh* adlı esere yazdığı hâşiyesinde, İmam Muhammed'in gizli kıraât yapılan namazlarla ilgili farklı görüşüne dair rivâyetin güçlü olmadığını, İmam Muhammed'in İmam-ı Azam ve Ebu Yusuf ile aynı görüşte olduğunu savunmaktadır. *Mecma'ü'l-Enhur*'da benzer deliller ve ifadeler zikredilmekte, ancak kerâhet hakkında herhangi bir ayırım yapılmamaktadır.¹⁹³

İbn Âbidîn (v. 1252) ise bu rivâyetlerin hepsini genişçe nakletmekte, uyanın kıraâtının tahrîmen mekruh olduğunu, İmam Muhammed'e nispet edilen görüşün doğru olmadığını, ona göre de gizli açık hiçbir namazda muktedînin kıraât yapmayacağını ifade etmektedir. Namazın fasit olacağına dair abadile ve müçtehit sahabeden birçok kimsenin bulunduğunu da söylemektedir.¹⁹⁴

¹⁹¹ Şeyhizâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu, *Mecmâ'ü'l-Enhur Fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1910, c. 1, s. 106.

¹⁹² Şürünlâlî, Hasan b. Ammar Ali, *Merâki'l-Felâh Fî Şerh-i Nûri'l-Îzâh*, Matbaa-i Hayriye, İstanbul, 1309, s. 39.

¹⁹³ Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâki'l-Felâh Şerhi Nûri'l-Îzâh*, I-II, thk. ve tah. Abdulkarim el-Atâ, Mektebetü 'İlmi'l-Hadis, Dimeşk, 2001, c. 1, s. 314.

¹⁹⁴ İbn Âbidîn, *Hâşiyetü*, c. 2, s. 404.

Bu meseleden hareketle, Hanefî mezhebinde, mekruh ayrımı kaynaklar çerçevesinde değerlendirildiğinde kerâhetin tahrîmî olduğuna dair ilk söylem İbnü'l-Hümâm'a aittir. İbnü'l-Hümam, tahrîmî kerâhet hükmünün, zannî delile dayanması sebebiyle haram değil de, tahrîmi kerâhete delâlet ettiğini ifade etmektedir. Fakat burada Hanefî mezhebinin asıl delilinin âyet olması nedeniyle harama delâlet etmesi ihtimali de düşünülebilir. Her ne kadar hadis ve sahabe kavli delil gösterilse de, âyetin bu hükme delâleti ve sebebi nüzûlü ile ilgili net ifadeler bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra, tahrîmi kerâhetle ilgili olarak Tahâvî (v. 321) hadislerin tahrîm ifade etmediğine dair görüş serd etse de, *Muhtasar*'ında kiraât yapılmayacağını ifade etmektedir. Nefy sigâsıyla belirtilen bu ifade tahrîm ifade etmediğine göre, müteahhîrûn Hanefî fukahâsı tarafından tahrîmî kerâhete haml edilmiştir. Aynı zamanda Ebu'l-Leys Semerkandî, Suğdî ve Serahsî'nin muktedînin kiraâtının menhiyyun anı olduğuna dair kavillerinin, müteahhîrûn Hanefî fukahâsı tarafından tahrîmî kerâhet şeklinde anlaşıldığını söylemek mümkündür. Konu ile doğrudan ilgili olmamakla beraber icmâ' konusundaki ifadelerin de incelenmesi gerekmektedir.

2. Namazda Abesle Meşgul Olmak

Ebü'l-Leys Semerkandî (v. 373) *Hizânetü'l-Fıkh* adlı eserinde abesle iştigalin menhiyyun anı olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁵ Ebu'l-Leys Semerkandî (v. 373) *Muhtelifu'r-Rivâye*'de namazda abesle iştigalin namaz kılan için sahîh bir amaç olmaması sebebiyle mekruh olduğunu belirtmektedir. Kudûrî (v. 428) ise *Muhtasar*'ında namazda abesle iştigal etmenin mekruh olduğunu kaydetmekte, şerhi *el-Cevheretü'n-Neyyire*'de Haddâd (v. 800), namazı bozmayacak şekilde amel-i kesîr olmadığı takdirde kerâhet hükmünü zikretmektedir. Ayrıca Efendimiz'in (sav) "Allah sizin hakkınızda namazda abesle iştigali, oruçluyken kötü sözü ve kabirlerde gülmeyi nehy etti" hadisini delil göstermektedir.¹⁹⁶ Serahsî (v. 483), *el-Mebsût*'ta def-i zarar

¹⁹⁵ Semerkandî, *Hizânetü'l-Fıkh*, c. 1, s. 118.

¹⁹⁶ Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-Fıkhî'l-Hanefî*, thk. Kamil Muhammed Muhammed Uveyda, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 30; Haddâd, Ebü Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyire Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî Fi'l-Furû'i'l-Hanefiyye*, I-II, thk. İlyas Kaplan, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, c. 1, s. 168.

gerekçesi dışında namazın işlerinden olmayan şeylerle amel-i kalil derecesinde meşguliyetin mekruh olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁷

Tuhfetü'l-Fukahâ'da ise abesle işigalin kerâheti nefy sîğasıyla zikredilerek, müminlerin namazda huşû' içinde olduklarını bildiren âyet-i kerîme¹⁹⁸ delil gösterilmektedir.¹⁹⁹

Fetavây-ı Kâdihân'da namazda abesle işigalin mekruh olduğu zikredilmekle yetinilmiştir.²⁰⁰

Mevsîli (v. 683) *el-İhtiyâr*'da konu ile ilgili zikredilen hadise dayanarak, namazda abesle işigalin mekruh olduğunu beyân etmektedir.²⁰¹ Kaşgarî (v.705) sünneti terk kabilinden olmayan, ancak namazın tamamlayıcısı olmadığı gibi def-i zarar için de yapılmayan işlerin mekruh olduğunu ifade etmektedir. “Kalbi meşgul eden her şey” şeklinde tarif edilen abesle işigal de bu kapsama dâhildir. Fakat namazın fiilerinden olmayan amel yılanı öldürmek, sarığı secde yapmasına engel olduğu için elle düzeltmek def-i zarar kapsamında değerlendirilmesi gerektiği için mekruh değildir.²⁰²

el-Hidâye'de namaz dışında abesin haram olduğu, buna bağlı olarak namazda zikredilen hadis nedeniyle namazda hâcet olmadığı halde abesle işigalin evleviyetle mekruh olduğu beyân edilmektedir.²⁰³ İbnü'l-Hümâm (v. 861) *Fethü'l-Kadîr*'de abesin namaz için sahîh olmayan bir amaçla yapılan iş şeklinde tanımlamaktadır. Eğer bu şekilde abesle işigal amel-i kesîr seviyesinde olursa namazı ifsâd ederken amel-i kalil olduğu takdirde mekruhtur.²⁰⁴ Babertî (v. 786) de sahîh amacı bulunmayan her işin abes

¹⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 1, s. 194.

¹⁹⁸ el-Mü'minûn 23/2.

¹⁹⁹ Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I-III, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, c. 1, s. 142.

²⁰⁰ Kâdihân, Ebü'l-Mehasin Fahreddin Hasan b. Mansur b. Mahmûd, *Fetavây-ı Kâdihân: Fetavâ'l-Hâniyye*, I-III, Muhammed Şahin Efendi, Kahire, 1865, c. 1, s. 98.

²⁰¹ Mevsîli, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud, *el-İhtiyâr Li Ta'lîl'l-Muhtâr*, I-V, thk. Ali Abdülhamid Ebü'l-Hayr-Muhammed Vehbi Süleyman, Dârü'l-Hayr, Beyrut, 1998, c. 1, s. 84.

²⁰² Kaşgarî, Ebû Abdullah Sedidüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali, *Münyetü'l-Musalli*, Dârü't-Tıbaatî'l-Amire, İstanbul, 1831, s. 345.

²⁰³ Merğînânî, *el-Hidâye*, c. 2, s. 16-17.

²⁰⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. 1, s. 409-410.

olduğunu açıklamaktadır. Namazda kişiye faydası dokunmayan amelin de abes kabilinden ve mekruh olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁵ *el-Hidâye* şârihlerinden Aynî (v. 855) abesle işigalin namaz içinde mekruh, namaz dışında ise terk-i evlâ hükmünde olduğunu, haram olmadığını bu sebeple de hadiste “kürîhe” ifadesinin kullanıldığı ve bu ifadenin tahrîme delâlet etmediği görüşündedir.²⁰⁶

el-Bahru’r-Râik’te abesle işigalin mesele ile ilgili zikredilen hadise dayanarak tahrîmen mekruh olduğu, eğer haram olsaydı namazı fasid kılacağı beyân edilmektedir. Bu eserde ayrıca Serahsî’ye ait olduğunu ifade ettiği namaz dışında abesin haram olduğu görüşüne itibar etmeyerek, namaz dışında haram değil hilâfu’l-evlâ olduğunu savunmaktadır.²⁰⁷

Dürerü’l-Hükkâm’da namazda abesle işigalin mekruh olduğunu zikretmekle iktifa edilirken, *Fethu Bâbi’l-’Înâye*’de, *İmdâdu’l-Fettâh*’ta, *Merâki’l-Felâh*’ta kerâhet hükmü zikredilmekle birlikte hükmün dayanağı olan naslar da ele alınmaktadır.²⁰⁸ *Hâşiyetü’t-Tahtâvî* ise burada kerâhetin tahrîmî kerâhet olduğu ifade edilmektedir.²⁰⁹

Mecma’ü’l-Enhur’da namazın dışında bir şeyle uğraşmanın haram olması nedeniyle buradaki kerâhetin tahrîmî olduğu tasrîh edilmekte, şâyet amel-i kesîr derecesine ulaşırsa namazı ifsâd edeceği zikredilmektedir.²¹⁰

İbn ‘Âbidin de buradaki nehyin tahrîmî kerâhete delâlet ettiğini ancak *Tenvîru’l-Ebsâr*’da belirtildiği gibi namaz dışında abesle işigalde bir beis olmadığını, her ne kadar Merğinanî haram olduğunu ifade etse de hadisin namazla kayıtlı olduğunu ve namaz dışında haram değil hilâfu’l-evlâ hükmünde olduğuna dikkat çekmektedir.²¹¹

²⁰⁵ İbnü’l-Hümâm, a.g.e.’den naklen Babertî, *el-’Înâye*, c. 1, s. 409-410.

²⁰⁶ Aynî, *el-Binâye*, c. 2, s. 444.

²⁰⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-Râik*, c. 2, s. 34-35.

²⁰⁸ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi’l-’Înâye*, c. 1, s. 305; Şürûnbülâli, Ebü’l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali Vefâî, *İmdâdu’l-Fettâh Şerhu Nûri’l-Îzâh ve Necâti’l-Ervâh*, thk. Beşşar Bekri Arabî, y.y., t.s., s. 351, *Merâki’l-Felâh*, s. 59.

²⁰⁹ Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, c. 1, s. 466.

²¹⁰ Şeyhîzâde, *Mecma’ü’l-Enhur*, c. 1, s. 123.

²¹¹ İbn ‘Âbidîn, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, c. 2, s. 407.

Namazda abesle iştigal meselesinde, eğer bu meşguliyet kişinin namazda olmadığını düşündürecek derecede olursa, namazın fâsid olacağı aksi takdrinde tahrîmî kerâhetin sâbit olacağı ifade edilmektedir. Meselenin kerâheti zannî delille sâbittir. Ancak namazın erkânına münâfî bir biçimde olduğunda ise fesâd ile hükm edilmektedir. Dolayısıyla burada meselenin sübûtü kerâhet hükmünün sâbit olmasında etkili olduğu gibi, nehyin delâlet açısından namazın rükün ve şartları ile olan ilişkisi ve meselenin mahiyeti de dikkate alınmaktadır. Mekruh ayrımının gelişimi ile ilgili, meselede, mütekaddimûn dönemine ait eserlerde mekruh kavramı kullanılmakla beraber, müteahhirûn dönemi fukahâsının tahrîmî kerâhete hükmetikleri meselenin menhiyyun anı olduğu belirtilmekte, bazen de nefy sigasıyla nehye işâret edilmektedir. Mütekaddimûn fukahâsının bu mesele ile ilgili kullandığı kavramlar müteahhirûn fukahâsı tarafından tahrîmî mekruha haml edilmiştir.

3. Üzerinde Resim Olan Elbiseyle Veya Sûret Bulunan Yerde Namaz Kılmak

Secde yeri üzerinde resim bulunan yastığın aşağısında olsa bile İmam Muhammed'in beyânına göre kişi, resim üzerine secde etmez. Ayrıca namaz kılanın başının üstünde, önünde, yanında tasvîrin ya da asılı bir sûretin bulunması mekruhtur. Ancak eğer resim, bakınca görülemeyecek kadar küçük ise mekruh değildir. Bununla beraber, namaz kılanın elbisesinde sûret bulunması da mekruhtur, fakat resmin kafası kesik ise resim sayılmayacağı için yaygıda bulunması mekruh değildir.²¹² *el-Asl*'da da belirtilen şekilde kılanın namazın kerâhetle beraber tam olduğu ve yaygıda resime ruhsat verildiği için yaygıdaki resmin elbisedeki resimden ehven olduğu ifade edilmektedir.²¹³

Serahsî (v. 483) kafası kesik resmin ağaç resmine benzeyeceğini, kerâhetin canlıların resimlerine matuf olduğunu ve ibadete benzeme sebebiyle yasaklandığını

²¹² Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986, s. 86-87.

²¹³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, c. 1, s. 304-305.

küçük olduğunda bu sebebin ortadan kalkmasına bağlı olarak hükmün de ortadan kalkacağını ifade etmektedir.²¹⁴

el-Mültekât'ta, üzerinde resim bulunan yaygı üzerinde namaz kılmak resim secde mahallinde olduğu takdirde mekruh olduğu ifade edilmektedir.²¹⁵ *Fetavây-ı Kâdihân*'da da namaz kılanın önünde, başının üzerinde, sağında, solunda ya da elbisesinde tasvirle namazın mekruh olduğu, yaygı hakkında ihtilaf olduğu ancak secde mahallinde değilse ve bakanın göremeyeceği kadar küçük ya da kafası kesikse bunda sakınca olmadığı nakledilmektedir.²¹⁶

et-Tecnîs ve'l-Mezîd adlı eserinde Merğînânî (v. 539) elinde resim bulunan kimsenin imâmetinin mekruh olmadığını belirtirken,²¹⁷ *el-Hidâye*'de de kerâhetin ibadet etme ve tazim yapmaya benzemesine dayandığını, bu sebeple secde etmediği sürece üzerinde resim bulunan yaygı üzerinde namaz kılmasında ibadete benzeme yönü bulunmadığı, aksine resmi küçümseme söz konusu olduğu için bir beis olmadığı ifade edilmektedir. Ancak *el-Asl*'da namaz kılınan yerin tazimi nedeniyle kerâhetin mutlak olarak zikredildiği nakledilmektedir. Aynı zamanda üzerinde resim bulunan elbise giymek pu taşıyana benzediği için mekruh olmakla beraber, bu şekilde kılınan namazın şartları haiz olduğu için kerâhetsiz kılınmış sayılır ve câizdir. Kerâhetle edâ edilen her namazın hükmü de budur.²¹⁸

Muhîtu 'l-Burhânî'de üzerinde resim bulunan elbise ile ya da insana karşı namazın tazîm gösterme anlamına geldiği için, kaynayan kazanın karşısında namaz kılmanın da Mecusîlere benzeme sebebiyle mekruh olduğunu, ancak kandile ya da muma karşı namazda bu gerekçe bulunmadığından kerâhet hükmünün de ortadan kalkacağını belirtmektedir. Benzer şekilde kafası kesik resmin de sûret hükmünde olmayacağını ve mekruh olduğunu ifade etmekte, resimin önünde bulunmasının daha şiddetli bir kerâhet

²¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 2, s. 210-211.

²¹⁵ Semerkandî, Ebü'l-Kâsım Nasırüddin Muhammed b. Yusuf Hüseyinî, *el-Mültekât fî'l-Fetavâye'l-Hanefiyye*, thk. Mahmûd Nassar, Seyyid Yusuf Ahmed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, s. 47.

²¹⁶ Kâdihân, *Fetavây-ı Kâdihân*, c. 1, s. 99.

²¹⁷ Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, *et-Tecnîs ve'l-Mezîd*, I-II, thk. Muhammed Emin Mekkî, İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, Karaçi, 2004, c. 1, s. 527.

²¹⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, c. 2, s. 25.

olduğunu ve bulunduğu yere göre kerâhetin şiddetinin farklılaşacağını beyân etmektedir.²¹⁹ Kaşgarî (v.705) de *Münyetü'l-Musalli ve Gunyetü'l-Mübtedî* adlı eserinde resimle ilgili kerâhet hükmünü zikretmekte yaygıdaki tasvîrin secde mahallinde olmadığı sürece mekruh olmadığını ifade etmektedir.²²⁰

Zeyla'î (v. 743) *Tebyînü'l-Hakâyık*'ta üzerinde resim bulunan elbiseyle namazın put taşıyıcısına benzeme gerekçesiyle mekruh olduğunu, küçük ise, kafası kesik ise ve cansız ise mekruh olmadığını, çünkü İbn Abbas'ın ağaç resimlerine ruhsat verdiğini belirtmektedir.²²¹ *Şerhü'l-Vikâye*'de ise resimin namaz kılanın arkasında ya da ayağının altında olması durumunda kerâhet hükmünün verilmeyeceğini ifadesi yer almaktadır.²²²

Fethü'l-Kadîr'de, timsâl kelimesiyle hususen canlılara ait resimlerin, sûret lafzı ile ise genel olarak canlı cansız resimlerin kast edildiğini ancak bu meselede sûret kelimesi ile de canlı resimlerin anlaşılmaı gerektiğini beyân etmektedir. Namazda resmin ayağının altında ya da arkasında bulunması durumunda kerâhetin ortadan kalkacağı ifade edilse de genel olarak Rasûlullah'ın (sav) “içerisinde köpek ve sûret bulunan eve melekler girmez” hadisine binâen evde sûret bulundurmak da mekruhtur. Resim küçük ise tapılma gerekçesinin bulunmaması ve Ebû Hüreyre'nin üzerinde sinek bulunan yüzük taktığına dair rivâyet sebebiyle mekruh değildir. Aynı şekilde kafası kesik olan resmin mekruh olmadığı ifade edilmektedir. Fakat bazı hayvanların boynunda halka bunması sebebiyle kafasının kesilmesi ile cansız hükmünde olmayacağından, kerâhetin ortadan kalkması için başın silinmesi gerekmektedir. Bu durumda ibadete benzeme durumu bulunmadığı için, mum ya da kandile karşı namaz kılma meselesinde olduğu gibi, kerâhet hükmü sâbit olmamaktadır.

İbnü'l-Hümâm kerâhetle iâde edilen namazın, eğer tahrîmi kerâhetle iâde edilmişse iâdesinin vacip, tenzîhî ise müstehab olduğunu belirtmektedir. Çünkü tahrîmî

²¹⁹ Burhânuşşerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, c. 6, s. 616.

²²⁰ Kaşgarî, Ebû Abdullah Sedidüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali, *Münyetü'l-Musalli ve Gunyetü'l-Mübtedî*, thk ve tlk. Abdülkerim Hamza, Mektebetu Dâri'l-Beyruni, Dimaşk, 2002.

²²¹ Zeyla'î, Fahrreddîn Osman b. Ali b. Mihcen, *Tebyînü'l-Hakâyık Fî Şerhi Kenzi'd-Dekâik*, I-VI, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak, 1313, c. 1, s. 167.

²²² Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhari el-Mahbûbî, *Şerhü'l-Vikâye*, I-V, Müessesetü'l-Verrak, Amman, 2006, c. 1, s. 144.

kerâhet vacip rütbesindedir. Hükümü değıştirecek kârinelerden mücerret kat'î delâlet ile ancak zannî delille men'î ifade eden hüküm tahrîmî mekruh, bunun mukabili ise vacip, men'î kat'î surette gerektirmeyip teşvik eden tenzîhî mekruh bunun mukabili ise menduptur.²²³ Görüldüğü kerâhet ile ilgili hükümler ibadete benzeyip benzememesine talik edilmektedir.

Bâbertî (v. 786) *el-‘Înâye*’de tasvîri canlı olsun olmasın umumî olarak Allah’ın yarattıklarına benzetilen şey olarak tanımlamaktadır. Resimle ilgili kerâhet, secde edilen mahalde bulunsun yahut bulunmasın tazimin varlığına dayanmaktadır. Bu nedenle kerâhetin yokluğu için resmin hakir görülmesi gerekmektedir. Namazda resmin, ayağın altında kalması durumunda kerâhetin yokluğu ile birlikte evde resmin bulunmasına bağlı olarak tenzîhî kerâhet sâbit olmaktadır.²²⁴

el-Îzâh’ta ise secde mahallinde olmadığı sürece üzerinde resim bulunan yaygı üzerinde namaz kılması resmi tahkîr ederek ayaklar altına sermiş olduğu için tazim anlamı bulunmadığından beis görülmediğı nakledilmektedir.²²⁵ *el-Binâye*’de aynı ifadeler zikredilmektedir. Ayrıca secde mahallinde olursa resme ibadet manası bulunduğu, böyle bir yere secde edilmemesi gerektiğı nefy sîğasıyla belirtilmiştir. Ancak eserde İmam Muhammed’e göre, kerâhetin mutlak olduğı, resmin secde yerinde olup olmamasının hükme tesir etmediğini, ancak *Câmi‘u’s-Sağîr*’de secde yerinde mekruh olduğı rivâyeti de zikredilmiştir. Ayrıca şârih kerâhetin hükmünün mutlak olarak secde etmeye bağlı olmadığını, resme tazim göstermeye dayandığını, eğer hakîr görme söz konusu değılse kerâhet hükmünün bâki kalacağını beyân etmektedir. Bu meselede kerâhet için Cibrîl (as) Rasulullâh’a (sav) “ben içerisinde sûret bulunan eve girmem” sözünü delil göstermektedirler. Bakanın göremeyeceğı kadar küçük resmin kerâhet hükmünün dışında bırakılması ise Ebû Hüreyre’nin üzerinde iki tane sivrisinek resmi bulunan ve Danyal (as) da resimli bir yüzüğe saip oduğuna dair rivâyeti ve küçük şeylere tapma ve tazimin yapılmadığı sebebiyledir. Ayrıca başını kesmenin kerâhet hükmünü ortadan kaldırmayacağını başın baştan hiçbir şekilde iz kalmayacak şekilde

²²³ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, c. 1, s. 415-417.

²²⁴ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*’den naklen Babertî, *el-‘Înâye*, c. 1, s. 415-416.

²²⁵ Kemalpaşazâde, *el-Îzâh fî Şerhi’l-İslâh*, c. 1, s. 129-130.

silinmesi gerekmektedir. Kaynayan kazana karşı namaz da Mecûsîlere benzeme sebebiyle mekruhtur. Her ne kadar üzerinde sûret bulunan yaygı edinmek mekruh ise de üzerinde uyumak mekruh değildir. Üzerinde resim bulunan elbiseyle namaz da mekruhtur. Ancak bu şekilde kılınan namaz namazın şartlarını taşıdığı için câizdir. Ayrıca müellif bu şekilde kılınan namazın ihtiyâten kerâhetsiz gibi sayılması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü vaciplerin terkinde iâde gereklidir, vacip dışındakilerin terkinde ise iâde etmek evlâdır.²²⁶ Bu ifade, burada tahrîmî kerâhetin varlığına işaret edebilir.

Meseleyi, kerâhet hükmünün geçerli olduğu durumları ve delillerini zikreden Molla Hüsrev (v. 885) kerâhetin resmin bulunduğu yere göre farklı olacağını, buna göre resmin namaz kılının önünde, sonra da başının üzerinde, sağında ve solunda olması kerâhetin şiddet derecesine işaret etmektedir.²²⁷ *Haleb-i Kebîr*'de de mesele ile ilgili hüküm açıklanmış, kafası kesik ya da küçük olan resim ile namazın mekruh olmadığı ifade edilmiştir.

el-Bahru'r-Râik adlı eserde İbn Nüceym (v. 970) ister namazda olsun ister olmasın, üzerinde resim bulunan elbise giymenin put taşıyana benzeme tahrîmen mekruh olduğunu, Nevevî'den naklen bildirmektedir. Hatta bazı Hanefî ulemâsı tasvîr yapanlara yönelik hadislerde va'îdin bulunması ve büyük günahlardan olması sebebiyle haram olduğu görüşündedirler. Bu görüşe göre Allah'ın yarattığına benzetme söz konusu olduğu için, tevâtür dolayısıyla delilin kat'îliği ve icmâ'ın sâbit olması sebebiyle mekruh değil haram olması gerekmektedir. İbn Nüceym kerâhetin tenzîhî mi tahrîmî mi olduğu konusunu tartışırken sünnetin terkinin tenzîhî mekruh olduğunu ancak sünnet-i müekkedenin vacip hükmünde olduğu için müekkeden sünnetin terkinin tahrîmen mekruha delâlet ettiğini, mendup ve müstehabın terkinin mekruh olmaması gerektiği ifade edilse de tenzîhî mekruhun merciînin hilâfu'l-evlâ olmasına bağlı olarak müstehabın terkinin de tenzîhî mekruhu ifade edeceğini belirtmektedir.²²⁸

²²⁶ Aynî, *el-Binâye*, c. 2, s. 468-475.

²²⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, c. 1, s. 109.

²²⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 2, s. 47-56.

Fethu Bâbi'l-Înâye'de, kerâhetin illetinin ibadete benzeme olduğu ve hayvan suretinin de çok küçük ya da kafası silinmiş olmadığı sürece mekruh hükmü verileceği delil olarak da hadiste geçen Cibrîl'in sözü zikredilmektedir.²²⁹

Şürünbülâli (v. 1069) meseleyi mezhebin genel görüşüne uygun olarak vaz etmekte ve uyuyan bir topluluğun önünde yüzleri kendilerine dönük ise sûrete karşı namaz kılmaya benzemesi ve namaz kılanın huşû'unun bozulması korkusu sebebiyle mekruh olduğunu açıklamaktadır.²³⁰ *Merâki'l-Felâh* adlı eserin hâşiyesinde de mesele benzer şekilde vaz edilmiştir. Resim bulunan elbisede namaz kılmada kerâhetin put taşıyana benzeme ile gerekçelendirilmesi namaz dışında da bu illete binaen resim bulunan elbise giymenin kerâhetine delâlet etmektedir.²³¹

Mecma'ü'l-Enhur'da namaz kılanın arkasında ya da ayağının altında resim bulunmasının kerâheti hususunda ihtilaf olduğu ancak namaz kılınan yerde meleklerin girmesine mani olacak bir şeyin bulunmamasının müstehab olması nedeniyle, mekruh olduğu vurgulanmaktadır. Ancak müellif ayağının altında bulunması durumunda kolaylık için ve müstehabbın terkinde kerâhet ile hükmedilmeyeceği için kerâhetin bulunmadığını ifade edeceğini ve kerâhetin gerekçesinin resme tazim ve ibadete benzeme olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca eserde tahrîmî kerâhetle kılınan namazın her ne kadar îâdesi evlâ ise de kerâhetsiz kılınan namaz hükmünde olduğu zikredilmektedir.²³² Bu ifadeden buradaki kerâhet ile tahrîmî kerâheti kast ettiği anlaşılmaktadır.

İbn 'Âbidîn (v. 1252) resimli elbise giymenin tahrîmen mekruh olduğunu nakletmekte, Nevevî her ne kadar burada Allah'ın yaratmasına benzetme söz konusu olduğu için burada hurmetin icmâ' ile sabit olduğunu savunsa da müellife göre namaz ile ilgili meselede kerâhetin sebebi yaratmaya benzetme değil, ibadet yapmaya benzemesidir. Dolayısıyla haram değildir. Aynı zamanda küçük ise sebebin ortadn kalkmasına bağlı olarak mekruh değildir. İbn 'Âbidîn de resmin arkasında bulunması

²²⁹ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, c. 1, s. 311.

²³⁰ Şürünbülâli, *İmdâdu'l-Fettâh*, s. 363-370; *Merâki'l-Felâh*, s. 62.

²³¹ Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, c. 1, s. 490.

²³² Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-Enhur*, c. 1, s. 125-127.

durumunda diğer pozisyonlara göre daha az olmakla beraber, kerâhetin varlığı olduğu görüşünün daha doğru olduğunu ifade etmektedir.²³³

Mesele hakkında sâbit olduğu ifade edilen tahrîmî kerâhet hükmü hadîs ile delillendirilmekle birlikte esas olarak resme karşı namaz ibadete benzemesi, üzerinde resim bulunan elbise ile namaz kılmak, put taşıyıcısına benzeme gerekçesi ile tahrîmen mekruh görülmüştür. Nehyin zannî delille sâbit olması resme ve resimle ibadette tam anlamıyla bir tazim değil tazime ve ibadete benzeme yönünün bulunması da delâlet yönünden kat'îliğin bulunmadığına haml edilebilir. Ayrıca resmin namaz kılana göre bulunduğu konumun dikkate alınarak kerâhet derecelerinin de farklı olduğunun, resmin ayakaltında bulunması durumunda bir rivâyete göre kerâhetin bulunmamasının asıl rivâyete göre ise tenzîhî kerâhetin sâbit olduğunun belirtilmesi de nehyin menhiyyun anha delâlet kuvvetinin, kerâhet hükmüne ve derecesine etkili olduğuna örnek teşkil etmektedir.

4. Namazda Elle Âyet Veya Tesbihleri Saymak

Câmiu's-Sağîr'de İmam-ı Azam'ın elle âyet ve tesbihleri saymayı kerih gördüğü, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in ise bunda bir beis görmediği nakledilmektedir.²³⁴

Ebu'l-Leys Semerkandî (v. 373) *Muhtelifu'r-Rivâye*'de, aynı hükmü ve görüş ayrılığını zikreder. İmam-ı Azam'ın gerekçesinin, bunun namazın işlerinden olmaması ve sünnet olan namazda elleri koyuş biçimini ihlal etmeye neden olduğunu, imameyn ise Efendimiz (sav)'in kadınlara kıyamet günü şahit olacakları için parmaklarıyla saymalarını söylediğini ve bu şekilde sayarak sünnet olan kıraâtin gerçekleştirebileceğini esas almaktadırlar.²³⁵

²³³ İbn 'Âbidîn, *Hâşiye*, c. 2, s. 417-418.

²³⁴ Şeybânî, *el-Asl*, c. 1, s. 100.

²³⁵ Semerkandî, Ebü'l-Leys İmamülhüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Muhtelifu'r-Rivâye*, I-IV, thk. Abdurrahman b. Mübarek Ferec, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2005, c. 1, s. 119.

Semerkindî (v. 539) *Tuhfetü'l-Fukahâ*'da aynı rivâyeti nakletmekte ve bir rivâyete göre farzlarda mekruh, nafilelerde ise ruhsat verildiğini ifade etmektedir.²³⁶

Fetavây-ı Kâdihân'da parmak uçlarıyla saymanın mekruh olmadığına ittifak olduğunu, namaz dışında mekruh olup olmadığı konusunda ise ihtilaf olduğunu zikretmektedir.²³⁷

el-İhtiyâr'da, Ebu Yusuf'a göre mutlak olarak mekruh değil, İmam-ı Azam'a göre mutlak olarak mekruh olduğu, İmam Muhammed'e göre ise sadece nafilde ruhsat verildiği zikredilmektedir. Ebu Hanife'ye göre namaza başlamadan önce sünnet kıraâtın nasıl yapılacağı tespit edilebilir.²³⁸

Mecma'ü'l-Bahreyn'de de görüşler aynı şekilde zikredilmektedir.²³⁹

Kaşgarî (v. 705), nafilelerde mekruh olmadığına ihtilaf olmadığını, bazılarının göre ise nafilelerde, bazılarının göre ise hem nafile hem farzlarda ihtilaf olduğunu belirtmektedir. Tesbih namazı gibi namazlarda ise işaretle ya da içinden saymakta beis görülmemektedir.²⁴⁰

Âyetleri saymak *Şerhü'l-Vikâye*'de tenzih mekruh olarak tafsîl edilmektedir.²⁴¹

Kenzü'd-Dekâik'te mekruh olduğu ifadesi bulunmakta, şerhi *Tebyînü'l-Hakâyik*'ta ise imameynin İbn Ömer'in, Efendimiz'i (sav) namazda âyetleri saydığını gördüğüne dair rivâyetinin zayıf olduğunu, sahîh olsa bile namazdan önce olduğunu ifade ediyor ve İmam-ı Azam'ın görüşüne göre bunun namazın işlerinden olmadığı gerekçesiyle mekruh olduğunu belirtmektedir.²⁴²

²³⁶ Semerkindî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, c. 1, s. 142.

²³⁷ Kâdihân, *Fetavây-ı Kâdihân*, c. 1, s. 98.

²³⁸ Mevsîli, *el-İhtiyâr*, c. 1, s. 86.

²³⁹ İbnü's-Sa'atî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Mecma'ü'l-Bahreyn Ve Mültekâ'n-Neyyireyn*, thk. İlyas Kaplan, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, c. 1, s. 138.

²⁴⁰ Kaşgarî, *Münyetü'l-Musalli*, s. 58.

²⁴¹ Sadruşşerîa, *Şerhü'l-Vikâye*, c. 1, s. 146.

²⁴² Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâyik*, c. 1, s. 166.

Nâtîfî de *el-Ecnâs ve 'l-Fürûk*'ta aynı hüküm ve gerekçeleri nakletmektedir.²⁴³

el-Hidâye'de aynı hükümler zikredilmekte, şerhi *el- 'Înâye*'de de gerekçeleri zikredilmektedir. *el- 'Înâye*'de mekruhu âyet ve tesbihle sınırlandırmasının nedeni, insanları ve diğer şeyleri saymayı dışarıda tutmak içindir. Çünkü bunların kerâhetinde ihtilaf bulunmamaktadır. İmameynin sünnete riâyet için elle saymaya ihtiyaç olduğu gerekçesine karşın bunun parmak uçlarıyla sayıp sünnet olan el koyma pozisyonunu terk etmeden ya da kalple sayılabileceğini, namazdan önce yapabileceğini söyleyerek Ebu Hanife bu görüşe itiraz etmektedir.²⁴⁴

Fethü 'l-Kadîr'de de *et-Tecrîd*'de, bu konuda bir sakınca olmadığına dair riâyetin, İmam Muhammed ve Ebû Hanife'den nakledildiği belirtilmekte, ayrıca ihtilaf noktasının elle ya da tutulan bir elle saymakta olduğu, kalp ya da parmak uçları ile saymasında kerâhetin bulunmadığı ifade edilmektedir.²⁴⁵

Aynî (v. 855) namaz kaydıyla buradaki kerâhetin namaz dışında olmadığını istidlâl etmekte, burada imameynin rivâyetinin zahîrî'r-rivaye olmadığını, bu sebeple Ebu'l-Yüsr'un bu rivâyeti "bazıları şöyle diyor" şeklinde zikretmiş, *el-Câmi 'u's-Sağîr* şerhinde de "an" kelimesiyle rivâyet edilmiştir. Burada ibn Ömer'in rivâyetini de sahih bulmadığını ifade etmektedir.²⁴⁶

Dürerü 'l-Hükkâm'da Molla Hüsrev (v. 885) nehy sebebiyle imameynin hilafına mekruh olduğunu ifade etmekte, ancak kalple saymakta ya da namaz dışında elle saymakta bir beis olmadığını belirtmektedir.²⁴⁷

Kemalpaşazade'nin *el-Vikâye* şerhinde benzer ifadeler ve deliller zikredilmektedir.²⁴⁸

²⁴³ Orhan, Mehmet Ali, "el-Ecnâs ve 'l-Fürûk (tahkîk ve tahlil)", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1996, (yayımlanmamış doktora tezi)'nden naklen Nâtîfî, *el-Ecnâs ve 'l-Fürûk*, s. 775.

²⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethü 'l-Kadîr*'den naklen Bâbertî, *el- 'Înâye*, c. 2, s. 417-418.

²⁴⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethü 'l-Kadîr*, c. 1, s. 418.

²⁴⁶ Aynî, *el-Binâye*, c. 2, s. 477-479.

²⁴⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü 'l-Hükkâm*, c. 1, s 108.

Haleb-i Kebir'de benzer rivâyetler mevcuttur. Farzlarda mekruh olduğuna dair ittifak olduğunu ifade etmektedir. Ancak sünnet olan elleri koyma pozisyonuna riâyet ederek saymanın mekruh olmadığına dair *Fetavây-i Hâkâniyye*'de rivâyet olduğunu belirtmektedir.²⁴⁹

el-Bahru'r-Râik'te buradaki kerâhetin Hanefî ulemasının ittifakıyla farz ve nafilayı kapsadığını söylemekte ve burada çakıl taşı ile sayarak tesbih yapan bir kadına Efendimiz'in (sav) daha faziletli olanı ona öğretmesi rivâyetine dayanarak, mekruh olsaydı bunu beyân edeceğini –ki bağlamdan anlaşılan bunun farz dışında olduğudur- söylemektedir. Bu meselede, kerâhet, hilâfu'l-evlâyâ râci olduğu için Halebî'nin (v. 956) tenzîhî olması gerektiğini söylediğini, *Zâhîru'n-Nihâye*'de tahrîmî kerâhet olduğu ifade etmektedir. Âyetleri saymanın amel-i kesîr olduğunu için namazın fâsit olması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca sayı ile ilgili rivâyetlerin güvenilirliğinin -tesbih namazı dışında burada da parmak ucu ya da kalple saymak mümkün- doğrulanmadığı da zikredilmektedir.²⁵⁰

Fethu Babi'l-Înâye'de namazın işlerinden olmaması nedeniyle mekruh olduğu zikredilmektedir.²⁵¹

Şürûnbülâli (v. 1069) huşûya mani olduğu için Ebu Hanife'ye göre mekruh olduğunu, namaz dışında ise esas görüşe göre mekruh olmaması gerektiğini de belirtmektedir.²⁵² *İmdâdü'l-Fettâh*'ta İmam Muhammed ve Ebu Hanife'ye göre nafilelerde bir sakınca olmadığı rivâyet edilmektedir.²⁵³

²⁴⁸ Kemalpaşazâde, *el-Îzâh fî Şerhi'l-Islâh*, c. 1, s. 417-418.

²⁴⁹ Halebî, Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim, *Halebî Kebîr*, Arif Efendi Matbaası, İstanbul, 1325, s. 352-353.

²⁵⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 2, s. 51-53.

²⁵¹ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, c. 1, s. 312.

²⁵² Şürûnbülâli, *İmdâdu'l-Fettâh*, s. 366-367; *Merâki'l-Felâh*, s. 62; Tahtâvî, *Haşiyetü't-Tahtâvî*, c. 1, s. 487.

²⁵³ Şürûnbülâli, *a.g.e.*, s. 366.

Mecma'ü'l- Enhur'da benzer ifadeler yer almakta, ayrıca zahiru'r-rivayeye göre, buradaki kerâhetin namazların hepsine şamil olduğunda Hanefî ashabı içerisinde ittifak olduğunu da nakletmektedir.²⁵⁴

Tenvîru'l-Ebsâr'da, mutlak olarak âyet ve tesbihleri saymanın mekruh, *Dürrü'l-Muhtâr*'da tenzîhî mekruh olduğu belirtilmektedir. *Reddü'l-Muhtâr*'da burada tenzîhî mekruh olduğuna, mesele hakkında özel bir nehyin bulunmadığına ve sadece namazın işlerinden olmadığı şeklinde gerekçelendirildiği için tenzîhî mekruhu ifade ettiğine, nafilelerde ise ittifaken kerâhetin bulunmadığına işaret edilmektedir.²⁵⁵

Bu mesele ile ilgili kerâhetin gerekçesi, namazın işlerinden olmaması ve huşuya mani olması nedeniyle mekruh olmasıdır. İmameynin gerekçesi ise pek dikkate alınmamaktadır. Burada sünneti terk söz konusu olduğu için ve net bir nehy sabit olmadığı için genellikle kerâhet tenzihe haml edilmiştir. Ancak burada asıl gerekçe, namaz dışında bir şeyle meşgul olmak ise burada abesle iştigal kapsamında tahrîmî mekruha delâlet etmesi de mümkündür. Her ne kadar muteber görülmemişse de, böyle bir rivâyet mevcuttur. Çünkü Hanefî mezhebinde abesle iştigalin hükmü nehy sebebiyle tahrîmen mekruhtur. Fakat buradaki gerekçe, sünnet olan elleri birleştirme pozisyonunu terk ise, bu gerekçeye dayanarak kerâhetin terki evlâya raci olduğu için tenzîhî mekruhtur. Fakat kaynaklarda, Ebu Hanife'nin kerâhetle genellikle tahrîmî mekruhu kast ettiğine dair bilgi dikkate alındığında bunun tenzihe hamledilmesinin de tahrîc ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bu rivâyetlerde imamların görüşlerinin zaman zaman bir noktada toplanmasına dikkat edildiği de ifade edilebilir.

5. Gasp Edilmiş Arazide Namaz Kılmak

Mesele eserlerde dağınık bir şekilde ele alındığından incelenen her eserde meseleyi ele alma imkânı olmamıştır.

²⁵⁴ Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-Enhur*, c. 1, s. 124.

²⁵⁵ İbn 'Âbidîn, *Hâşîye*, c. 2, s. 420.

Suğdı (v. 461) gasp edilmiş arazide namaz kılmak mekruh olduğu gibi, böyle bir arazi üzerinde yürüdüğünde zarar vereceği takdirde yürümesinin de mekruh olduğunu zikretmekle yetinmektedir.²⁵⁶ *Fetavây-ı Kâdihân*'da da başkasına ait bir arazide arazi sahibinin durumuna göre hüküm verilmektedir. Buna göre eğer arazinin sahibi zimmî ise r müslümanın kendi arazisinde namaz kılmasına razı olmayacağı ve bundan zarar göreceği için zimmînin arazisinde izni olmaksızın namaz kılmak mekruhtur. Müslümana ait ise ve ekili değilse izni olmaksızın kılmasında beis yok, ekili ise arazi sahibi kişinin dostu ise ya da iyi ahlâk sahibi olup bu durumu hoşnutlukla karşılayacak biri ise de bir sakınca yoktur.²⁵⁷

İbnü'l-Hümâm (v. 861), başkasının arazisinde izni olmaksızın namaz kılmanın mekruh olduğunu, ancak yolda kılma ile başkasının arazisinde kılma seçeneklerinden birini tercih etme zorunda kaldığında arazi ekili ya da kâfire ait ise bu durumda ancak yolda kılacağını, aksi takdirde başkasının arazisinde kılacağını belirtmektedir. Şürünbülâli (v. 1069) başkasının arazisinde namaz kılmanın mekruh olduğunu zikretmektedir.²⁵⁸ *Hâşiyetü't-Tahtâvî*'de de benzer açıklamalar yapılmakta, gasp edilmiş elbise ile namaz kılmanın da izinsiz ya da tazminsiz başkasının mülkünden faydalanmanın câiz olmaması sebebiyle mekruh olduğu açıklanmaktadır.²⁵⁹

Nablûsî, *Nihâyetü'l-Murâd* adlı eserinde gasp edilmiş arazide kılınan namazın sahîhliği hususunda bir görüşe göre nehyedilmiş olduğu için yeterli değildir. Diğer bir görüşe göre ise kerâhetle birlikte sahîhtir. Ancak müellif burada nehy fiilin kendisi ile alâkalı olmadığı için namazın sahîh olduğu ancak sıhhat ile birlikte hurmetin sâbit olmasının da mümkün olduğu görüşündedir. Zira bir şeyin hurmeti ile hüküm vermek o şeyin sıhhati tasavvur edildikten sonra mümkündür. Eğer fiil sahîh olmasaydı sıhhatini tasavvur etmek mümkün olmayacağı için helâllik ve haramlık noktasında hüküm vermek de mümkün değildir. Bunu ifade ettikten sonra müellif helâl ve haram hakkında bir takım açıklamalar bulunmaktadır. Helâl Allah'ın ya da Rasûlü'nün (sav) bildirdiği

²⁵⁶ Suğdı, *en-Nutef*, s. 810.

²⁵⁷ Kâdihân, *Fetavây-ı Kâdihân*, c. 1, s. 56.

²⁵⁸ Şürünbülâli, *Merâki'l-Felâh*, s. 61; *İmdâdü'l-Fettâh*, s. 364.

²⁵⁹ Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, c. 1, s. 484.

ve ümmetin helâllîği üzerinde icmâ‘ ettiği şeyleri kapsamaktadır. Haram ise nass ya da icmâ‘ ile hurmeti sâbit olan ve ateş ve ukubeti gerektiren mefsedet ya da gizli bir zararı içeren şeyleri içermektedir. Bu mefsedetler bazen açık olsa da bazen varlığında şüphe bulunmaktadır. Bu durumda da helâl ya da haram hükmü belli değildir. Bu durum, delillerin çatışması ya da sebep ve mânâların çatışması sebebiyledir, ancak müellife göre burada gizli bir sebep dışında mürecceh bulunmamaktadır.²⁶⁰ Burada müellifin helâl ve hurmeti şüpheli olan ile mekruhu kast ettiği anlaşılmaktadır. Burada mesele delillerin çatışması, şüphenin bulunması ise belirttiğimiz üzere kat‘î-zannî ayrımının esas olduğunu ancak bu ayrımın sınırlarını ve çerçevesini belirlemenin zannedildiği kadar kolay olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.

İbn ‘Âbidîn (v. 1252) de gasp edilmiş arazide namaz kılmanın tahrîmen mekruh olduğunu tasrîh etmekte, âmme hakkı olan yerlerde namaz kılmanın uygun olmadığını dile getirmektedir. Bunun yanı sıra vakıfla ilgili şartların da ehemmiyetine işaret etmk üzere Şam’daki Süleymâniye Medresesi’nin Sultan Nureddîn Şehîd’in vakfettiği şartlara uygun yapılmadığı için orada namaz kılmanın da tahrîmen mekruh olduğunu hatta bir kavle göre sahîh olmadığını ifade etmektedir.²⁶¹

Birisinin malını gasp İslâm Hukuku’nda haram iken, namaz emredilmiş bir ibadettir. Burada emir ve nehyin bir şey için vârid olması düşünülemez. Hanefî mezhebinde nehy mutlak surette tahrîmî, emir ise vücûbu iktizâ etmektedir. Dolayısıyla emir ve nehyin aynı mesele hakkında birleşmesi mümkün değildir. Bu mesele Hanefî mezhebinde nehyin fesâdı gerektirip gerektirmeyeceği ve haram li aynîhî ve haram li gayrîhî tasnifi ile alâkalıdır. İlgili başlıkta da zikredildiği gibi mücâvir bir vasfa ilişkin nehyin sübûtu ile Hanefî mezhebine göre fesâd hükmü bulunmamakta, tahrîmî kerâhet sâbit olmaktadır.²⁶² Bu da nehyin, nehy edilene kat‘î surette ve lâzımı olarak değil infisâli mümkün bir alâka sebebiyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla buradan hareketle bu meselede delâletin zannî olmasına binâen haram değil de tahrîmî kerâhet hükmün sâbit olduğunu ifade etmek mümkündür. Ancak bu konuda daha kesin

²⁶⁰ Nablûsî, Abdullah b. İsmail, *Nihâyetü'l-Murad fî Şerhi Hedîyyeti İbni'l-İmâd*, el-Ceffan ve'l-Câbî, Limasol, 1994, s. 732-734.

²⁶¹ İbn ‘Âbidîn, *Hâşiye*, c. 2, s. 44-45.

²⁶² İbn ‘Âbidîn, *Nesemât*, s. 71,75; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, c. 1, s. 566.

ve net bir değerlendirmede bulunabilmek için Hanefî mezhebinde nehiy-fesâd ilişkisinin müstakil bir çalışmada derinlemesine incelenmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

6. Cuma Namazı Vaktinde Alışveriş

Cuma vaktinde alışverişin hükmü ve gerekçeleri Hanefî fûru‘-ı fıkıh eserlerinde namaz bölümünde ayrıca bazı eserlerin alışveriş bölümünde de ele alınmıştır. Ancak burada mesele, ibâdât ile ilgili bölümlerde taranarak öncelikle ibâdât bölümlerinde meselenin ele alınışı incelenmiştir

el-Hidâye’de Cuma vaktinde yapılan alışverişin mekruh olduğu ifade edilmektedir.²⁶³ *Fethü’l-Kadîr*’de İbnü’l-Hümâm (v. 861) ise bu şekilde yapılan alışverişin fâsit olmadığını ve burada mekruh lafzı ile helâl olmadığının ifade edilmek istendiğini vurgulamaktadır.²⁶⁴ *Kenzü’d-Dekâik*’te Cuma günü okunan ilk ezanla ilk ezanla alışverişini bırakıp Cumaya gitmenin vacip olduğu ifade edilmektedir. *el-Bahru’r-Râik*’te İbn Nüceym (v. 970) burada vücûbun delilinin “ezan okunduğunda alışverişini bırakın ve namaza koşun” âyeti olduğunu, bey‘ ile namazdan alıkoyan her şeyin kast edildiğini ve burada vacibin hilâfına hareket ederek Cuma vaktinde alışveriş yapmanın da tahrîmen mekruh olduğunu ancak *el-Hidâye*’de geçtiği üzere haram demenin de câiz olduğunu belirtmektedir. *Gâyetü’l-Beyân* isimli eserde ise Cuma ezanı vaktinde alışverişin câiz ama mekruh olduğu, cevâz ile kast edilenin de hellalık değil sıhhat olduğu zikredilmektedir. Kâdî İsbîcâbî ise bu şekilde yapılan alışverişin mekruh olduğu ancak namaza koşma emrinin istihbâba delâlet ettiği dolayısıyla buradaki kerâhetin tahîmî değil tenzîhî olduğu görüşündedir. Fakat kerâhet ittifakla tahrîmîdir, bu nedenle böyle bir alışveriş gerçekleşse bile feshi vaciptir. Aynı zamanda nass Cuma namazının farziyyetine de delil teşkil etmektedir. Dolayısıyla burada da vücûba delâlet etmektedir.²⁶⁵ Bu meseledeki nehiy mücâvir vasfı sebebiyle sâbit olduğu için de tahrîmî kerâhet hükmü verilmektedir.²⁶⁶

²⁶³ Merğînânî, *el-Hidâye*, c. 3, s. 45.

²⁶⁴ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, c. 6, s. 478.

²⁶⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-Râik*, c. 2, s. 168-169.

²⁶⁶ İbn Nüceym, *a.g.e.*, c. 6, s. 75.

Ali el-Kârî (v. 1014) bu meselede vacibi ihlalin söz konusu olduğunu ve Malikî mezhebi dışındakilere göre buradaki nehyin fesâda delâlet etmediğini zikretmektedir. Nitekim buradaki nehy akdin sulbü ya da sıhhat şartları ile ilgili değildir, mücâvir bir manaya ilişkindir. Mücâvir vasıf sebebiyle vârid olan nehy de fesâdı gerektirmemekte, sadece kerâheti gerektirmektedir.²⁶⁷

Mültekâ'l-Ebhur'da birinci ezanla alışverişi bırakıp Cuma'ya koşmanın vacip olduğu zikredilmekte, şerhi *Mecmâ'ü'l-Enhur*'da ise gerekçesinin daha önce zikredilen âyet olduğuna işaret edilmekte, *Dürrü'l-Müntekâ*'da ise alışverişle kast edilenin namazdan engelleyen her türlü fiil olduğu tasrîh edilmektedir.²⁶⁸ Şürûnbülâli (v. 1069) de birinci ezanla alışverişi ve alışveriş gibi namazdan alıkoyan işlerle uğraşmanın mekruh, namaza koşmanın ise vacip olduğunu zikretmektedir.²⁶⁹ *Hâşiyetü't-Tahtâvî*'de buradaki kerâhetin tahrîmî olduğu, böyle bir alışveriş sebebiyle kişinin günah işlediği ancak alışverişin sahîh olduğu açıklanmaktadır.²⁷⁰

İbn 'Âbidîn (v. 1252) buradaki kerâhetin namazdan alıkoymaya bağlı olduğunu namazdan alıkoyma durumu söz konusu olmadığı takdirde kerâhetin de ortadan kalkacağını ifade etmektedir. Burada mücâvir bir vasıf sebebiyle nehy sâbit olduğu için meşruiyet ortadan kalkmamakta sadece tahrîmî mekruh hükmü verilmektedir.²⁷¹

7. Cuma Namazı Vaktinden Önce Öğle Namazını Kılmak

Şeybânî (v. 189), özrü olmaksızın Cuma günü Cuma namazından önce öğle namazını evinde kılan kişi daha sonra Cuma nazmına gitse ve imamla birlikte Cuma namazını kılsa öğle namazının bâtil olacağını,²⁷² *Câmi'u's-Sağîr*'de de Ebû Hanîfe'ye göre Cuma namazına gitmek için evden çıkması ile öğle namazı bozulurken, imameyne göre Cuma namazında cemaate dâhil olmadığı sürece bozulmayacağını ifade

²⁶⁷ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, c 2, s. 348.

²⁶⁸ Şeyhîzâde, *Mecmâ'ü'l-Enhur*, c. 1, s. 171.

²⁶⁹ Şürûnbülâli, *İmdâdü'l-Fettâh*, s. 532; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, c. 1, s. 133.

²⁷⁰ Tahtâvî, *a.g.e.*, c. 1, s. 133.

²⁷¹ İbn 'Âbidîn, *Hâşiyetü*, c. 3, s. 38.

²⁷² Şeybânî, *el-Asl*, c. 1, s. 323.

etmektedir.²⁷³ Tahâvî (v. 321) de *Muhtasar* adlı eserinde mesele ile ilgili görüşleri serd etmekte imameynin görüşünü benimsediğini dile getirmektedir.²⁷⁴

Kudûrî (v. 428) *Muhtasar*'ında özürsüz olarak Cuma'dan önce kılınan öğle namazının kerâhetle birlikte câiz olduğunu belirtmekte ve imamlar arasındaki ihtilafa da değinmektedir.²⁷⁵ *et-Tecrîd* adlı kendi eserine yazdığı şerhinde ise imamların dayandıkları gerekçeler açıklamaktadır. İmam-ı Azam'ın sadece Cuma namazına yönelmekle öğle namazının bozulacağı görüşünün gerekçesi Cuma namazına koşmanın (say') Cuma namazına mahsus bir farz olması ve Cuma'nın özelliklerinden biri olması şeklinde zikredilmektedir. İmameynin gerekçesi ise Cuma namazı bittikten sonra öncesinde kılınan öğle namazının sıhhati ile hükmedildiği gibi burada da say' ile öğle namazının bâtil olmaması gerekir.²⁷⁶

Serahsî (v. 483) özürsüz Cuma namazından önce öğle namazını kılmanın kerâhetini isâet kavramıyla ifade etmektedir. Bununla birlikte imamlar arasındaki Cuma gününde asıl vaktin hangisi olduğu hususunda tartışmanın bulunduğu ve buna bağlı olarak hükümlerde de ihtilafın ortaya çıktığını dile getirmektedir. İmam Züfer'e göre, vaktin aslı öğle olduğu Cuma olduğu için kişinin asıl olan ibadete kudreti varken bedelin yapılması yeterli olmadığından Cuma'dan önce kılınan öğle namazı geçerli değildir. İmam Muhammed'den gelen bir rivâyete göre vaktin aslı kişinin fiili ile tayin edilmektedir. Ancak mezhepte yaygın olan görüş vaktin aslının öğle olduğu görüşüdür. Zira vakit tayininde herhangi bir gün kaydı olmaksızın mutlak tayin söz konusudur. Aynı zamanda Cuma namazını kılamayan kimsenin Cuma'yı değil de öğle namazını kaza etmesini delil göstermektedirler.²⁷⁷

Semerkandî (v. 539) *Tuhfetü'l-Fukahâ* adlı eserinde mezhep içerisindeki ihtilafları gerekçeleriyle birlikte ele almakta ancak mesele ile ilgili kerâhet hükmünden bahsetmemiş ancak Cuma'dan önce kılınan öğle namazının vaktin farzının öğle

²⁷³ Şeybânî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, s. 112.

²⁷⁴ Tahâvî, *Muhtasar*, s. 36.

²⁷⁵ Kudûrî, *Muhtasar*, s. 40.

²⁷⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, c. 2, s. 934-935.

²⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 2, s. 33.

olmasına bağılı olarak İmam Züfer'n hilafına yeterli olacağını beyân etmekle iktifâ etmiştir.²⁷⁸

el-Muhîtu'l-Burhânî'de, Cuma namazından öğle namazının kılınması hakkında Cuma namazı imamla birlikte kılınmadığı takdirde öğle namazının câiz olması imameynin görüşü olarak nakledilmektedir. Cuma namazını kılmayı emreden şer'î hükmü muhalif davranıldığı için kerâhet hükmünün sübûtu, , Cuma namazına yönelmekle öğle namazının bozulacağını bildiren Ebû Hanîfe'nin görüşü olmak üzere, üç görüşün bulunduğu belirtilmektedir.²⁷⁹ Ancak kerâhetin sübûtu hakkında herhangi bir ihtilafın bulunup bulunmadığı hakkında herhangi bir açıklama bulunmamakla birlikte İmam Züfer'e göre zaten hükümsüz olduğu diğer diğer mezhep imamlarına göre mekruh olduğu neticesine ulaşmak mümkündür. Çünkü imamlar arasındaki tartışma konusu doğrudan kerâhetin sübûtu ile değil kılınan öğle namazının hangi şartlarla geçerli sayılacağı ya da bozulduğuna hükmedileceği noktasındadır. Burada kerâhet hükmünün gerekçesi olarak şer'atın emrine muhalefet zikredilmektedir. Âyetteki emir Cumanın kılınmasının farziyyetini bildirmektedir. Zira Cuma namazının kılınması ile birlikte öğle namazının ıskâtı emredilmektedir. Ancak mezhebin genel görüşüne göre vaktin aslı öğle olduğu için bu durumda Cuma değil de öğlenin kılınması bir bakıma emre muhalif olsa da diğer yönüyle nassla emredilen vakte uygun olarak namazın edâsı sebebiyle namaz yeterli görülmüştür. Ancak belirtilen şekilde emre muhalif bulunduğu için bu meselede nehy ile ilgili kat'î hüküm vermeye mani sebebe binâen –öğle namazının kılınması şer'î emre muhalif değildir- kerâhetin varlığına hükmedildiği anlaşılabılır.

İbnu's-Sa'âtî de konu ile ilgili kerâhet hükmüne değinmeksizin imamların ihtilafları zikretmiştir.²⁸⁰ *Tebyînü'l-Hakâyık*'ta ihtilaflar ve gerekçeleri ele alınmakta ve kişinin Cuma namazını kılarak öğle namazını ıskât ile emredilmesi sebebiyle musî olacağı ve özürsüz olarak Cuma'dan önce öğle namazını kılmanın kerâheti beyân edilmektedir.²⁸¹ Sadruşşerîa da aynı şekilde meseledeki kerâhet hükmüne işaret

²⁷⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, c. 1, s. 161.

²⁷⁹ Burhânuşşerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, c. 2, s. 201.

²⁸⁰ İbnü's-Sa'âtî, *Mecmâ'ü'l-Bahreyn*, s. 161.

²⁸¹ Zeylâ'î, *Tebyînü'l-Hakâyık*, c. 1, s. 222.

etmektedir.²⁸² Kudûrî de *Muhtasar*'ında bu şartlarda kılınan öğle namazının mekruh ancak yeterli olduğunu bildirmekte,²⁸³ şerhi *el-Cevheretü'n-Neyyire*'de ise Haddâd (v. 800) mesele ilgili tartışmalara yer vermektedir.²⁸⁴

el-Hidâye'de de kerâhetle birlikte câiz olduğu ifade edilmiş, şerhi *el-Binâye*'de de mesele detaylarıyla zikredilmekte, özrü bulunmadığı halde Cuma namazından önce öğle namazını kılmada Cuma namazını kıldıran imama muhalefet bulunması sebebiyle kerâhet hükmünün sâbit olduğunu açıklanmaktadır.²⁸⁵ *el-Înâye*'de kerâhet hükmü ile ilgili açıklama bulunmamakta ancak *Fethü'l-Kadîr*'de ise mesele ile ilgili Cuma namazının daha tekitli bir olması ve Cuma namazını kılarak öğle namazının ıskâtının emredilmesi sebebiyle mekruh ile haram hükmünün kast edildiği ifade edilmektedir. Nitekim şerî'atta Cuma namazının vücûbiyeti sâbit olduğu gibi bundan hareketle Cuma namazı ile öğle namazını terk etme konusundaki nehy de kat'î bir şekilde sâbit olmaktadır.²⁸⁶

İbnü'l-Hümâm'ın Cuma namazını kılmanın farziyyetinden hareketle Hanefî mezhebinde emir ve nehyin birbirinin mukabili olmasına binâen mesele hakkında hurmetin sâbit olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu hususta şârihin Hanefî mezhebinin nehy ve fesâd hakkındaki genel görüşü olarak ifade bulan nehyin mutlak olarak fesâda delâlet etmemesine binâen nehyin kerâhete değil de harama delâlet etmesi gerektiği görüşüne kâil olmuştur. Ancak mesele ile ilgili mezhebin genel görüşü kerâhetin sübûtuna yönelik olduğu gibi nehyin kat'îyyetinin öğle namazını kılmanın emre uygun olmasına bağlı olarak açık olduğunu söylemek üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

Molla Hüsrev (v. 885) de Cuma namazını kılma emrini ihlâl sebebiyle Cuma namazından önce özürsüz olduğu halde öğle namazını kılmanın mekruh olduğunu dile getirmekte ve konu ile ilgili ihtilafları nakletmektedir.²⁸⁷

²⁸² Sadruşşerîa, *Şerhü'l-Vikâye*, c. 2, s. 182.

²⁸³ Kudûrî, *Muhtasar*, s. 40.

²⁸⁴ Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, c. 1, s. 228-229.

²⁸⁵ Aynî, *el-Binâye*, c. 2, s. 823.

²⁸⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. 2, s. 63.

²⁸⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, c. 1, s. 139.

Haleb-i Kebîr'de doğrudan kerâhet hükmü zikredilmemekle birlikte bu şartlarda namaz kılanın öğleni namazının edâsından nehye ve Cuma'yı kılma emrine muhalefet ettiği için asî olacağı ve cezalandırılacağı ifade edilmekte, mesele gasp edilmiş arazide ya da ipek elbise ile namaz kılma meselelerine benzetilerek, burada emre uygun davranmamanın namaz ile ilgili rükün ve şartlara hâlel getirmeyeceği sebebiyle, namazın sahîh olduğu açıklanmaktadır.²⁸⁸

Ali el-Kârî ve Şürünbülâli de İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerine itibar ederek kerâhetle namazın sıhhati ile beraber haram hükmünün kast edildiğini savunmaktadır.²⁸⁹ İbn Nüceym (v. 970) ise eserinde ilk önce bu görüşe ittiba ettiğini ifade etmekle birlikte daha sonra Kudûrî'nin kerâhet hükmünün doğru olduğuna kanat getirdiğini dile getirerek, Cuma namazından önce öğle namazını kılmamanın Cuma namazını kaçırmak anlamına gelmediği için haram olmadığını, çünkü Cuma namazını kaçırmanın Cuma'ya say' etmeyerek gerçekleşeceğini beyân etmektedir. Bu meselede ise zikredilen diğer eserlerde de dile getirildiği gibi öğle namazı, kendisine itimat edilerek Cuma'nın kaçırılmasında sebep olduğu için kerâhetle ile hükmedilmektedir.²⁹⁰

İbn 'Âbidin *Minhatü'l-Hâlik* haşiyesinde buradaki ihtilâfın namazın kerâhetle birlikte sahîh mi yoksa haram mı olduğu ile alâkalı olduğuna işaret etmektedir. Bu meselede Cuma namazından önce öğle namazını kılan kişi, Cuma'ya gitmeyen hükmünde değildir. Cuma'yı terk etmenin hurmeti konusunda şüphe bulunmamakla beraber öğle namazı kendi başına muteber olduğu ancak Cuma namazına yönelmeyerek kaçırmasına sebep olduğu için mezhep âlimleri Cuma namazını terk etmenin mekruh olduğuna değil bu şekilde kılınan öğle namazının kerâhetine hükmetmişlerdir.²⁹¹

İbn 'Âbidîn *Dürrü'l-Muhtâr* hâşiyesinde kerâhet hükmü hakkındaki görüşleri nakletmekte az önce zikredilen görüşlerini burada da serd ederek meseledeki kerâhet hükmünün namazın kendisi için değil haricî anlamda Cuma namazını kaçırma sebebine bağlı olarak sâbit olduğunu ifade etmekte ancak kerâhetin tenzîhi mi yoksa

²⁸⁸ Halebî, *Halebî Kebîr*, s. 563.

²⁸⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 2, s. 164; Şürünbülâli, *İmdâdü'l-Fettâh*, s. 538; *Merâkî'l-Felâh*, s. 96; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, c. 1, s. 410.

²⁹⁰ İbn Nüceym, *a.g.e.*, c. 2, s.165.

²⁹¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik* 'ten naklen İbn 'Âbidîn, *Minhatü'l-Hâlik*, c. 2, s. 164-165.

tahrîmî mi olduğu konusuna açıklık getirmemektedir.²⁹² Ancak İbn ‘Âbidîn’in eserinde zikrettiği üzere mutlak kerâhetle tahrîmî mekruhun kast edildiği görüşüne ve meselede kerâhet ve hurmetin tartışılmasına binâen kerâhet ile tahrîmî mekruhun kast edildiğini söylemek mümkündür. Fakat her ne kadar mutlak kerâhetin tahrîmî kerâhete haml edilmesi gerektiği kitap başlarında konu ile ilgili kerâhetin ifade ettiği anlam belirtilse de mutlak kerâhet konusunda daha net bir hüküm verebilmek için daha detaylı bir incelemeye ihtiyaç vardır.

Mesele ile ilgili zikredilen haram ve mekruh tartışmasından da anlaşılacağı üzere meselede kerâhet hükmünün sübûtu nehy ile ilgili fiilin bizzat fiille değil fiilin haricî manası ile alâkalı bulunmasından hareketle kerâhet hükmü verilmiştir. Burada kerâhet hükmünün sübûtunun dolaylı olarak nehyin delâletinin zannî olması ile irtibatlı olduğu anlaşılabilir.

8. Namazda Mushaftan Okumak Veya Yazılı Bir Şeye Bakmak

Câmi’u’s-Sağîr’de Ebû Hanîfe’ye göre imamın mushafa bakarak okuması durumunda namazının fâsit olacağı, imameyne göre ise namazının tam olduğu ancak mekruh olduğu ifade edilmektedir.²⁹³ *el-Asl*’da da mesele aynı şekilde vaz’ edilmekle beraber burada İmam Muhammed kerâhetin gerekçesinin Ehl-i Kitâba benzemek olduğunu da beyân etmiştir.²⁹⁴

Ebu’l-Leys Semerkandî (v. 373) de namaz içerisinde yazılı bir şeye bakar ve ne yazdığını anlarsa namazının bozulmayacağını ancak isâet etmiş olacağını ifade etmektedir.²⁹⁵

Semerkandî (v. 373) *Muhtelifu’r-Rivâye*’de Ebû Hanîfe’ye göre namaz kılan kimsenin mushaftan kıraâtı ile namazının fâsit olacağı, imameyne göre ise bunun namazı fâsit kılmadığını nakletmektedir. İmâm-ı Azâm’ın gerekçesi bu şekilde

²⁹² İbn ‘Âbidîn, *Hâşiye*, c. 3, s. 30.

²⁹³ Şeybânî, *Câmi’u’s-Sağîr*, s. 97.

²⁹⁴ Şeybânî, *el-Asl*, c. 1, s. 196-197.

²⁹⁵ Semerkandî, *Hizânetü’l-Fıkh*, c. 1, s. 26; *‘Uyûnu’l-Mesâil fî Fûru’i’l-Hanefiyye*, thk. Seyyid Muhammed Mühennâ, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 118.

davranmanın namaz içerisinde amel-i kesîri gerektireceği aynı zamanda burada namazın işlerinden olmayan bir tâlim durumunun varlığıdır. İmameynin delili ise Hz. Âişe'nin Ramazan gecelerinde Zekvân'a imamlık yapmasını emretmesi ve onun da mushafa bakarak namaz kıldırıldığını bildiren rivâyettir. Buna bağlı olarak şâyet bu durum namazı fâsit kılacak bir şey olsaydı emredilmezdi, ayrıca imameyne göre namazda mushaftan okumak fazladan bir ibadettir, dolayısıyla namazı ifsâd etmez. Ebû Hanîfe'nin gerekçesine cevaben de Mushaf kişinin önünde bulunduğu ya da mihrabın üzerinde yazılı olduğu takdirde amel-i kesîrin söz konusu olmayacağını ifade etmektedirler. Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunanlar ise imameynin delili olan hadisi de imam namazdan önce ezberleyerek kıldırıldığı şeklinde tevîl etmektedirler. Ancak müellif bu şekilde tevîl edilse bile bu şekilde kılınan namazın mekruh olduğuna işaret ettiğini hâlbuki Hz. Âişe'nin mekruh bir fiili emrettiğinin düşünölemeyeceğini belirtmektedir.²⁹⁶

Kudûrî (v. 428) *Muhtasar* şerhi *et-Tecrîd*'de Hanefî mezhebine göre, mushaftan kıraâtın namazı bozduğunu ancak bakmanın ya da taşımanın ise amel-i kalil olduğu için bozmayacağını zikretmektedir.²⁹⁷

Serahsî (v. 483) ise Ebû Hanîfe'ye göre namazda mushaftan okumanın amel-i kesîr gerekçesiyle namazı ifsâd edeceğini eğer önünde duruyorsa ya da mihrapta yazılı ise ifsâd etmeyeceğini, imameyne göre namazının tam ancak ehl-i kitâba benzediği için mekruh olduğunu, İmam Şâfî'ye göre ise Zekvân hadisi dolayısıyla mekruh olmadığını ifade etmektedir. İmamların gerekçelerini zikreden müellif sahîh görüşün bu şekilde namaz kılının namazının fâsid olacağı, çünkü burada bir öğretmenden öğrenmeye benzer bir durumun söz konusu olduğunu ve bu durumda mushaftan okumak için amel-i kesîrin dikkate alınmadan mutlak olarak namazı fâsit kılacağını savunmaktadır.²⁹⁸

Debûsî ise Ebû Hanîfe'ye göre bir şeyin hükmünün özellikleriyle birlikte sabit olmasına binâen fâsit olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle mushaftan kıraât yapanın namazı câiz değildir. Çünkü mushafa bakmanın kerahiyyeti namaz ibadetinin

²⁹⁶ Semerkandî, *Muhtelifu'r-Rivâye*, c. 1, s. 117-118.

²⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, c. 2, s. 675.

²⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 1, s. 201.

özelliklerindendir. Ayrıca Debûsî ibadetin yasaklanmış hususiyetlerinin ihlâli durumunda da namaz fâsit olur.²⁹⁹

Merğînânî (v. 539), namazda yazılı bir şeye bakıp anlayan kimsenin namazı bozulduğu halde, bakıp da anlamayanın namazının icmâ‘ ile bozulmayacağını zikretmektedir. Burada hüküm, anlamamanın konuşmak anlamına geleceği gerekçesine bağlı olarak verilmiştir. Nitekim İmam Muhammed’den rivâyet edildiğine göre kitap okumamaya yemin eden kimse okuduğunu anlamadığı sürece yeminini bozmuş olmaz. Dolayısıyla baktığı halde anlamayan konuşan kimseye benzemediğini zikreden müellif, bakıp da anlamayanın namazının fâsit olacağını belirtmekle beraber mekruh olup olmadığı hakkında herhangi bir ifade kullanmamıştır.³⁰⁰

Mevsîli (v. 683) de imamlar arasındaki ihtilafı ve dayanaklarını zikrederek imameyne göre ehl-i kitaba benzeme sebebiyle kerâhet hükmünün verildiğini belirtmektedir.³⁰¹

Kenzü’l-Dekâik’te mushaftan kıraâtın namazı bozacağı, namazda iken yazılı bir şeye bakıp anlamamanın da namazı bozmayacağı ancak bunu yapanın musî olacağı ifadeleri yer alırken, şerhi *Tebyînü’l-Hakâyık*’ta imamlar arasındaki ihtilafa değinmekte, yazılı bir şeye bakıp anlamamanın namazının bozulmayacağına dair rivâyetin bulunduğunu zikretmektedir.³⁰²

İbnü’l-Hümâm, Ebû Hanife’ye göre fesâdın dayanağının öğrenme durumunun varlığı ve amel-i kesîr olduğunu vurgulamaktadır. Şârih yazılı bir şeye bakıp anlayan kişinin de namazının İmam Muhammed’in görüşünü istidlâl edenlerin görüşlerini muteber bulmamakta ve bu durumdaki kişinin namazının amel-i kesîrin olmaması nedeniyle fâsid olmayacağını beyân etmektedir. Ayrıca burada mushafa bakıp anlamamanın namazının bozulmayacağı hususunda ittifak olduğunu bu sebeple mushafın bu meselede takyîd edildiğini belirtmektedir.³⁰³ *‘Înâye*’de ise imamların görüşleri ve

²⁹⁹ Debûsî, *Te’sîsu’n-Nazar*, s. 93-94.

³⁰⁰ Merğînânî, *et-Tecnîs ve’l-Mezîd*, c. 1, s. 496-497; *el-Hidâye*, c. 2, s. 12.

³⁰¹ Mevsîli, *el-İhtiyâr*, c. 1, s. 87.

³⁰² Zeyla‘î, *Tebyînü’l-Hakâyık*, c. 1, s. 158-159.

³⁰³ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, c. 1, s. 403.

delilleri zikredilmekte şârih Ebû Hanîfe'nin görüşünün dayanağı olarak Serahsî'nin dile getirdiği namazda bir şey öğrenme ile meşgul olma gerekçesinin esah olduğu görüşündedir. Yazılı bir şeye bakıp anlayanın namazı Ebu Yusuf'a göre kıraât ancak dille olacağı için bozulmazken daha önce zikredilen gerekçeye bağlı olarak İmam Muhammed'e göre bozulur.³⁰⁴

el-Hidâye şârihlerinden Aynî, mezhep imamlar arasındaki ihtilafı ve delillerini, imameyne göre kerâhetin gerekçesinin ehl-i kitâba benzeme olduğunu, İmam Muhammed'in yazılı bir şeye bakıp anlama meselesindeki kıyasın ise fâsit olduğunu zikretmektedir.³⁰⁵ Mesele Kemalpaşazâde tarafından da ihtilaf ve kerâhetin gerekçesi dile getirilerek açıklanmıştır.³⁰⁶

el-Bahru'r-Râik'te mesele vaz edilmekte ve Kâdîhân'ın *Câmi'u's-Sağîr* şerhinde benzeme kasdı yoksa ve zem edilmiş fiillerden değil ise kerâhet hükmünün de ortadan kalkacağı rivâye edilmektedir.³⁰⁷

Mecmâ'ü'l-Enhur'da da yazılı bir şeye bakıp anlayanın İmam Muhammed'in dışındaki imamlara göre namazı bozmayacağı zikredilmekte, hâşiyesi *Dürrü'l-Müntekâ*'da ise sahîh görüşün anlamının namazı bozmayacağı olduğu zikredilmektedir.³⁰⁸

Namazda ister mushafa ister başka yazılı bir şeye bakıp anlayanın namazının bozulmayacağını ifade eden Şürûnbilâli burada sözle konuşma olmadığı namazın bozulmayacağını ancak edebe isâet edilmiş olacağını belirtmektedir. Bu şekilde kılınan namaz kerâhetle birlikte sahîh olmakla beraber, namaz vacibin terki sebebiyle vücûben vacip dışındaki bir şeyin terkine bağlı olarak da istihbâben iade edilir.³⁰⁹ Tahtâvî (v.

³⁰⁴ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*'den naklen Bâbertî, *el-İnâye*, c. 1, s. 403.

³⁰⁵ Aynî, *el-Binâye*, c. 2, s. 426-428.

³⁰⁶ Kemalpaşazâde, *el-Îzâh fî Şerhi'l-İslâh*, c. 1, s. 125.

³⁰⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 2, s. 18.

³⁰⁸ Şeyhîzâde, *Mecmâ'ü'l-Enhur*, c. 1 s. 121.

³⁰⁹ Şürûnbilâli, *Merâki'l-Felâh*, s. 58-59.

1231) de burada edebe muğâyir bir davranış söz konusu olduğu için buradaki kerâhetin tenzîhî olması gerektiğine işaret etmektedir.³¹⁰

Ali el-Kârî (v. 1014) mushaftan okuma konusunda doğru olan görüşün namazı bozacağı yönünde olduğu ifade etmekte ancak hafız olanlar için câiz olduğunu belirtmektedir.³¹¹ İbn ‘Âbidîn ise namazda yazılı bir şeye bakıp anlamının mekruh olsa bile namaz dışında bir şeyle meşgul olmasına binâen kerâhet hükmünün verileceğini, kasıtsız olarak bakıp anlamada kerâhet hükmünün bulunmadığını dile getirmekte ancak kerâhetin tahrîmî ya da tenzîhî olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.³¹²

Namazda mushaftan okumak, namaz ibadetinin mahiyetine uygun olup olmaması ile ilişkilendirilmektedir. Bu gerekçeye bağlı olarak konu ile ilgili rivâyet edilen hadis farklı şekillerde mümkün anlamı içerisinde tevîl edilmektedir. Ayrıca meselede kerâhiyetin sâbit olmasına gerekçe olarak Ehl-i Kitâba benzemek de zikredilmektedir. Ehl-i Kitâba benzeme gerekçesi ile sâbit olan hükümler ise tespit edilebildiği kadarıyla tahrîmî kerâhete haml edilmektedir.

Namazda kıraâtî mushaftan yapma hususunda Ebû Hanîfe’ye göre namazın mahiyetine aykırı olduğu gerekçesi ile namazın fâsit olacağı belirtilirken, imameyne göre mushaftan okumanın da bir ibadet olmasına bağlı olarak okumakta bir beis olmadığı ve amel-i kesîri gerektirmediği, ancak namazda mushaftan Kur’ân okumada ehl-i Kitâba benzeme söz konusu olduğu için kerâhet ile hükmedilmesi gerektiği rivâyet edilmektedir. Ayrıca bazı eserlerde bu fiilin, namazı bozacağı görüşü Ebû Hanîfe’ye bnispet edilirken, bazı eserlerde mushaftan okumanın namazı bozmayacağına ittifak olduğunun zikredilmesi mesele ile ilgili rivâyetleri bir noktada toplanmasını zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte bu farklılığın mezhepte hâkim görüşün oluşmaya başlamasıyla ilişkilendirmek de mümkün olabilir.

³¹⁰ Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, c. 1, s. 460.

³¹¹ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, c. 1, s. 303-304.

³¹² İbn ‘Âbidîn, *Hâşîye*, c. 2, s. 398.

İmameyne nispet edilen kerâhet hükmü ile ilgili kerâhetin tenzihî mi tahrîmî mi olduğu hususu tartışmalıdır. Yazılı bir şeye bakıp anlamada konusunda bazı eserlerde İmam Muhammed'in yemine kıyasla, metni anlama ile fâsit olacağının doğru bir istidlâl olmadığı, ancak ehl-i Kitâba benzeme gerekçesi ile kerâhetin sâbit olduğu zikredilmektedir. Meselenin fesâd ve kerâhet noktasında tartışmalı olması dikkate alınırsa, bu meselede kerâhetin tahrîmî kerâhete işaret ettiğini dile getirmek mümkündür. Ancak amel-i keşîr bulunmadığı için bu tavrı edep ile ilişkilendiren âlimler hilâfu'l-evlâyı terkin delâlet ettiği tenzihî kerâhet ile hükmetmektedirler.

9. Kadınların İmâmeti

Kadınların imâmeti ile ilgili Hanefî mezhebinde kerâhetin gerekçesi kadının imâmeti durumunda yasaklanmış şeylerin yapılmasıdır. Çünkü kadın imam olduğunda keşfin ziyadesi sebebiyle çıplakların cemaatinde olduğu gibi öne geçmez ve ortada durur, bu durumda tekaddüm gerçekleşmez. İmam olan kadın öne geçse bu durumda setru'l-avret gerçekleşmez, cemaat için gerekli olan ezan ve kameti de yapamazlar, kıraâtı de açıktan yapamazlar. Nâtîfî (v. 775)'nin Cümel'inde geçtiği üzere “sünnet-i müekkede olan cemaati terk mekruhu irtikabdan evlâdır”³¹³ denmektedir.

Kadınların imâmeti ile ilgili *el-Asl*'de İmam Muhammed bunu kerih gördüğünü ancak yeterli olduğunu ve imamın orta safta duracağını ve kadınların mescide çıkmasını da kerih gördüğünü söylemektedir. Misafir kadının kadınlara imâmeti sorusuna da bunu kerih gördüğünü belirterek cevap vermiştir.³¹⁴

Tahâvî (v. 321) ise *Muhtasar*'ında kadınların tek başına namaz kılmalarının evlâ olduğunu söylüyor.³¹⁵ Ebu'l-Leys Semerkandî (v. 373) de evinde kılmasının daha faziletli olduğunu ifade ediyor.³¹⁶ Bu iki eserde kadınların imâmeti ile ilgili müstakil bir bilgiye ulaşılamamıştır.

³¹³ Nâtîfî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer Ebû Abbas, *Kitâbu Cümeli'l-Ahkâm*, thk. Hamdullah Seyyid Can Seyyidî, Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, Riyad, 1997, s. 111.

³¹⁴ Şeybânî, *el-Asl*, c. 1, s. 266.

³¹⁵ Tahâvî, *Muhtasar*, s. 33.

³¹⁶ Semerkandî, *Muhtelifu'r-Rivâye*, c. 1, s. 136.

Muhtasaru'l-Kudûrî'de³¹⁷ ve şerhi *el-Cevheretü'n-Neyyire*'de de kadınların imâmetinin ve fitne korkusu nedeniyle mescide gitmelerinin mekruh olduğunu ifade edilmektedir.³¹⁸ *et-Tecrîd*'de ise Şafi'nin belirttiği gibi kadınların cemaatinin müstehab olmadığını, eğer olsaydı bunun Efendimiz (sav) tarafından beyân edileceğini aynı zamanda kadının ezan, kıraât, tekaddüm gibi cemaat gibi sünnetlerini yerine getiremeyeceği için de müstehab olamayacağını, aynı zamanda eğer kadınların cemaati müstehab olsaydı terkinin de mekruh olması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü Ümmü Seleme ve Hz.Âişe safın ortasında durarak imamlık yapmışlar, ezan okumamışlardır. Bu durum ise cevaza delâlet eder bunun hilafı ise kerâhettir.³¹⁹

Mevsîli (v. 683) *el-İhtiyâr*'da kadının imâmetinin mendup ya da vacip noksanlığı sebebiyle mekruh olduğunu belirtmektedir.³²⁰

Mecma'ü'l-Bahreyn'de İbnü's-Sa'atî (v. 694) ise kadınların imâmetinin mekruh olduğunu ifade etmekle yetinmektedir.³²¹

Mecma'ü'l-Enhur'da kadının öne geçmesinin de safın ortasında durmasının da tahrîmen mekruh olduğu, ancak kadının imam olması durumunda, Hz. Aişe'nin kadınlar için cemaat oluşturma istihbabının nesh edilmediği dönemde imamlık yaptığı ortada durmasına binâen ortada durması gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca eserin müellifi Şeyhîzade'ye (v. 1078) göre kadının ortada durması öne geçmesinden daha az kerihlidir, bu nedenle de ortada durması gerekmektedir.³²²

Serahsî (v. 483) kadınların imâmetinde çıplakların imâmetinde olduğu gibi ortada durmasının öne geçirilmesinden evlâ olduğunu öne geçirilmesinin ise câiz olduğunu söylemektedir.³²³ Nâtîfî ise kadınların imamlıkta, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin

³¹⁷ Kudûrî, *Muhtasar*, s. 29.

³¹⁸ Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, c. 1, s. 162-164.

³¹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, c. 2, s. 862-863.

³²⁰ Mevsîli, *el-İhtiyâr*, c. 1, s. 82.

³²¹ İbnü's-Sa'atî, *Mecma'ü'l-Bahreyn*, c. 1, s. 130.

³²² Şeyhîzade, *Mecma'ü'l-Enhur*, c. 1, s. 108.

³²³ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 1, s. 187.

imamlık yaptıklarında terk etmeleri sebebiyle ile ortada durmanın gerektiğini belirtir. Bunun ise imâmete aykırı bir durum olduğunu ve kadınların imâmetinin de mekruh olduğunu savunmaktadır.³²⁴

el-Hidâye'de de kadınların imâmette ortada durması gerektiği için muharrem olanı irtikab etmekten müstağni olamayacakları için tek başlarına kadınların cemaatle namaz kılmalarının mekruh olduğu ifade edilmektedir.³²⁵ Hz. Aişe'nin ve Ümmi Seleme'nin imâmetlerinin, İslam'ın ilk dönemlerinde olduğu ve önceleri kadınların ortalarında durması câiz iken sonradan neshedildiği de *el-İnâye* de ifade edilmektedir. Burada öne geçmesi câiz ise de ortada durmasının setre daha uygun olduğu için daha faziletli olduğu zikredilmektedir. Kadınların imâmeti çıplakların cemaatle namazına benzetilmektedir. Bu sebeple kadın çıplakların cemaatle namazında olduğu gibi mekruh olan avrete bakmanın gerçekleşmemesi için sünneti terk eder. Babertî'ye (v. 786) göre burada setrin farz olması sebebiyle sünnet olan tekaddüm terk edilmelidir. Babertî burada Hz. Aişe ile ilgili İslam'ın başlarında ifadesini eleştirenlere karşı bunun sonraki döneme nispetle böyle ifade edildiğini, ortada durmanın neshiyle cevazın da ortadan kalkacağını iddia edenlere de cevazın kerâhet içerisinde dolaylı olarak mevcut olduğunu ve diğer bütün şartları taşıdığını, cenaze namazında kadınların cemaatinin mekruh olmamasının nedeninin ise cenaze namazının farzıyyeti nedeniyle farzı terk etmekten, farzı kerâhetle yerine getirmenin öncelikli olduğunu beyân etmektedir. Kadın kapalı giyindiğinde setru'l-avretin gerçekleşip keşf illetinin ortadan kalkacağını söyleyenlere karşı da bu durumun nadirattan olduğunu söyleyerek bu itirazları reddeder.³²⁶

el-Hidâye şârihlerinden Aynî (v. 855) ise, kadınların cemaatinin mekruh olduğunu ve İbn Abbas'tan "kadın imam olursa ortalarında durur" kavlini rivâyet etmekte, ancak burada Hz. Aişe ve Ümmü Seleme böyle yapmışken bunun haram olduğunu söylemenin mümkün olmadığını, imamın ortada durmasının erkekler için haram kılındığını, burada

³²⁴ Nâtûfî, *Cümelü'l-Ahkâm*, s. 111

³²⁵ Merğînânî, *el-Hidâye*, c. 1, s. 365.

³²⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*'den naklen Bâbertî, *el-İnâye*, c. 1, s. 353-354.

mutlak bir nehyin bulunmadığını, aksi takdirde namazlarının câiz olmaması gerektiğini ifade etmektedir.³²⁷

İbnü'l-Hümâm buradaki kerâhetin hilâfu'l evlâya raci olduğunu ve buradaki kerâhetin tenzîhî olması gerektiği görüşündedir.³²⁸

Molla Hüsrev (v. 885), kadınların cemaatinin imamın ortada durması nedeniyle mekruh olduğunu zikretmekle yetinmiştir.³²⁹

el-Bahru'r-Râik'te de İbn Nüceym (v. 970) imâmette Efendimiz'in (sav) devamı sebebiyle tekaddümün vacip olduğunu bunu terkin de tahrîmen kerâheti gerektirdiğini dolayısıyla kadınların imâmetinin de tahrîmi mekruh olduğunu beyân etmektedir. Cenaze namazında farz olduğu için kerâhete tercih edildiğini söylemektedir. İbn Nüceym (v. 970) kadının imâmette ortada durmasının Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin İslam'ın başında olduğuna haml edilmekle birlikte böyle yapmasına binâen böyle olduğunu ve tekaddümde setr gerçekleşmediği için ortalarında durduğunu ifade etmektedir. Eğer öne geçerse günah işlemiş olur. Ortada durmasında da kerâhet olmakla birlikte tekaddümünden daha azdır.³³⁰

Fethu Babi'l-İnâye'de benzer gerekçe ve ifadeler kullanılmış kerâhetin türü ile ilgili bir bilgi verilmemiştir.³³¹

Merâki'l-Felâh'ta da benzer deliller ve hüküm zikredilmekle birlikte³³² kerâhetin ayrımı belirtilmemiştir. Ancak *Hâşiyetü't-Tahtâvî*'de buradaki kerâhetin tahrîmî olduğu beyân edilmektedir.³³³

³²⁷ Aynî, *el-Binâye*, c. 2, s. 319.

³²⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. 1, s. 354.

³²⁹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, c. 1, s. 69.

³³⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 1, s. 616.

³³¹ Ali el-Kârî, *Fethu Babi'l-İnâye*, c. 1, s. 284.

³³² Şürûnbülâli, *Merâki'l-Felâh*, s. 53.

³³³ Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, c. 1, s. 411-412.

Mecma'ü'l-Enhur'da da benzer gerekçe ve ifadeler zikredilmekle birlikte kerâhetin tenzîhî mi tahrîmî mi olduğu konusunda bir beyân bulunmamaktadır.³³⁴

Abdülganî en-Nablûsî meseleyi mezhebin genel görüşünü belirtmek üzere vaz' ettikten sonra mezhebin genel görüşüne muhalif olarak burada ki kerâhetin tahrîmî değil tenzîhî olması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü kerâhetin delili Efendimiz'in (sav) kadının evinde kıldığı namazın daha hayırlı olduğunu bildiren hadistir. Bu sebeple kerâhetin merci'i hilâfu'l-evlâdır, dolayısıyla tenzîhî mekruha delâlet etmektedir.³³⁵

Tenvîru'l-Ebsâr'da kadınların cenaze namazı dışında imâmetinin mekruh olduğu *Dürrü'l-Muhtâr*'da ve şerhi *Reddü'l-Muhtâr*'da terâvîh namazı olsa bile tahrîmen mekruh olduğu ancak cenaze namazının kılınmasının farz-ı kifâye olması sebebiyle kerâhetin bulunmadığı beyân edilmektedir.³³⁶

Bu mesele ile ilgili kerâhetin tahrîmî olması tartışmalıdır. Hükmün açık bir nehye dayandığına dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Burada kadının imâmetinin çıplakların cemaatle namazlarına kıyasla ortada durmasının gerekliliği, Hz. Aîşe ve Ümmü Seleme'nin imâmeti ile ilgili yorumlar daha detaylı bir şekilde ele alınmalıdır. Aynı zamanda buradaki kerâhetin tenzîhî mi tahrîmî mi olduğu ile ilgili her ne kadar son dönem eserlerde bunun tahrîmi olduğuna dair rivâyetler daha baskın görünse de mezhep içi ihtilaf söz konusudur. Tekaddümün sünnet mi yoksa vacip mi olduğu hususu tartışmalıdır. Tekaddümün terki hilâfu'l-evlâ ise bu durumda kadının ortada durması sebebiyle kerâhetin tenzîhî olması gerekmektedir. Sünnet-i müekkede olan cemaatin mekruh sebebiyle terkinin gerekmesi -burada Hanefîlerin tahrîmen mekruhu kast ettikleri kuvvetle muhtemel-, nehy olmadığı halde vacibin terkiyle tahrîmen kerâhetin sabit olması gibi ayrıntılar tahrîmi-tenzih mekruh ayrımı ile ilgili daha detaylı bir incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte konu ile ilgili Hanefî fukahâsından nakledilen evlâ, daha faziletli gibi ifadelerin de tenzîhî mekruha delâlet ettiği belirtilmekle birlikte, mesele hakkında tahrîmî mekruhun sâbit olduğu görüşünün

³³⁴ Şeyhîzâde, *Mecmâ'ü'l-Enhur*, s. 108.

³³⁵ En-Nablûsî, *Nihâyetü'l-Murâd*, s. 603.

³³⁶ İbn 'Âbidîn, *Hâşîye*, c. 2, s. 305.

gerekçesi tekaddüm ve setru'l-avretin vacip olduğu ve terkinin de tahrîmî kerâhete haml edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.

10. Kadınların Cemaatle Namaz Kılmak İçin Mescide Gitmeleri

İmam Muhammed *el-Asl*'da kadınların bayram namazına gitmesinde ruhsat olduğunu ancak kendisin fesâdın yaygınlaşması nedeniyle bayram namazına aynı zamanda Cuma namazı ve vakit namazlarına gitmelerini kerih gördüğünü ancak yaşlı kadınların sabah, bayram ve yatsı namazlarını cemaatle kılmak için mescide gitmelerinde ruhsat olduğunu belirtmektedir.³³⁷

Tahavî (v. 321) *Muhtasar*'ında ise kadının evinde namaz kılmasının daha faziletli olduğunu ifade etmekle beraber, kadınların mescide gitmesi konusunda kerâhetten bahsetmemektedir.³³⁸

Ebu'l-Leys Semerkandî (v. 373) *Muhtelifu'r-Rivâye*'de Ebû Hanife'ye göre genç hanımların hiçbir şekilde mescide gitmeyeceklerini, yaşlı kadınların ise Cuma, sabah, akşam, yatsı namazı ve bayram namazlarına gidebileceklerini, *el-Mebsût*'ta geçen rivâyete bağlı olarak genç kadınlar hakkında mescide mutlak olarak gitmeyeceklerinde ittifak bulunduğunu ifade etmektedir. Konu ile ilgili ihtilafın yaşlı kadınlar hakkında olduğunu nakletmektedir. Bu konuda diğer mezheplerin de görüşlerini zikreden müellif Malikî mezhebine göre genç kızların Cuma namazına gitmesinin fitne korkusu sebebiyle mekruh, eğer fitne varsa haram, Şâfiî mezhebine göre ise yaşlı kadınların Cuma namazına gitmesinin müstehap, genç hanımların ise bayram namazı hariç erkeklerle olan bütün namazlara gitmelerinin mekruh olduğunu nakletmektedir.

Hanbeli mezhebine göre ise, kadınların Efendimiz (sav) ile birlikte cemaatle namaza katılmaları sebebiyle cemaatle namaz kılmak için mescide gitmelerinin mübah olmakla birlikte, kadının namazını evinde kılmasının daha faziletli olduğunu zikretmektedir. İmameynin gerekçesini cemaatin erkekler gibi kadınlar için de faziletli olduğunu tasrih eden müellif Ebû Hanife'nin fitne okrkusu sebebiyle bu hükme

³³⁷ Şeybânî, *el-Asl*, c. 1, s. 333-334.

³³⁸ Tahavî, *Muhtasar*, s. 33.

vardığını emniyet söz konusu olduğu takdirde cevâz ile hükmedileceğini beyân etmektedir.³³⁹

Kudûrî (v.428) *Muhtasar*'ında ve *et-Tecrîd* adlı şerhinde kadınların cemaatle namaz kılmak üzere mescide gitmesinin mekruh olduğunu,³⁴⁰ *el-Cevheretü'n-Neyyire*'de ise Haddâd buradaki kerâhet hükmünün fitne korkusu sebebiyle genç kadınlar hakkında verildiğini³⁴¹ ifade etmektedir. *en-Nutef*'te de Hanefî mezhebinde sadece yaşlı kadınların mescide gidebilecekleri şeklinde fetva verildiği kaydedilmiştir.³⁴²

el-İhtiyâr'da da Mevsîli (v. 683) kadınların cemaate gitmelerinin mekruh olduğunu, kerâhetin de Efendimiz'in (sav) "evleri onlar için daha hayırlıdır" hadîs-i şerîfine ve fitne korkusuna dayandığını, fitne korkusunun yokluğu sebebiyle de yaşlıların sabah, akşam ve yatsı namazlarına gidebileceklerini zikretmektedir. Çünkü sabah ve yatsı vaktinde fesât korkusu daha az iken, öğle ve ikindi vaktinde daha fazladır. Ancak müellif mezhebin görüşünün bu olduğunu belirtmekle birlikte fesâdın yaygınlaşması nedeniyle muhtar görüşün hiçbir şekilde kadınların mescide gitmesinin câiz olmadığını vurgulamaktadır.³⁴³

Mecma'ü'l-Enhur'da ve *Dürrü'l-Müntekâ* haşiyesinde ise kadının evinde kıldığı namazın daha hayırlı olduğunu bildiren hadis ve fitne sebebiyle kadınların cemaatle namaz kılmak için mescide gitmemeleri gerektiği nefy sığasıyla ifade edilmektedir.³⁴⁴

Nâtîfî (v. 775) *Cümelü'l-Ahkâm* adlı eserinde kadınların bayram namazları, cenaze namazı ve cemaatle namaz kılmak için mescide gitmelerinin mekruh olduğunu ancak buradaki kerâhetin genç kızlar hakkında olduğunu belirtmektedir.³⁴⁵

³³⁹ Semerkandî, *Muhtelifü'r-Rivâye*, c. 1, s. 138.

³⁴⁰ Kudûrî, *Muhtasar*, s. 29; *et-Tecrîd*, s. 863.

³⁴¹ Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, c. 1, s. 164.

³⁴² Suğdî, *en-Nutef*, s. 101.

³⁴³ Mevsîli, *el-İhtiyâr*, c. 1, s. 82.

³⁴⁴ Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-Enhur*, c. 1, s. 108-109.

³⁴⁵ Nâtîfî, *Cümelü'l-Ahkâm*, s. 116.

Merğînânî (v. 539) genç kadınların mescide gitmelerinin fitne korkusu sebebiyle mekruh olduğunu, imameynin ise bu hükümden istisna edilerek yaşlıların kendilerine rağbetin azlığına bağlı olarak mescide gidebilecekleri, Ebû Hanîfe'ye göre ise yaşlıların sadece sabah, akşam ve yatsı namazlarına gidebileceği görüşünde olduğunu zikretmektedir.³⁴⁶ İbnü'l-Hümâm (v. 861) da Hanefî mezhebindeki bu temel görüşü açıklama mahiyetinde, her ne kadar kadınlara mescit için izin istediklerinde onlara izin verilmesi gerektiğine dair hadis mevcut ise de hadisin başka bir tarikle gelen rivâyette gece kaydının bulunduğunu, aynı zamanda Hz. Aîşe'nin fesâdu'z-zamana işaret etmek üzere Rasûlullah (sav) o dönemde kadınların mescide gitmesine izin vermeyeceğini belirten rivâyetini delil göstermektedir. Ayrıca Hanefî mezhebinin müteahhîr ulemâsı fesâdın yaygınlaşmasına bağlı olarak yaşlılar için de mutlak olarak mescide gitmenin mekruh olduğu görüşünde iseler de şerh sahibine göre muhtâr görüşün çok yaşlıların istisna edilmesidir.³⁴⁷

el-İnâye müellifi Bâbertî ise kadınların mescide gitmelerinin mübah olduğunu ancak daha sonra fitnenin vuku bulması nedeniyle bundan men edildiklerini, Hanefî âlimlerinin de zikredilen Hz. Âîşe'nin sözüyle ihticac ederek genç kadınların mutlak olarak namaza gitmelerini men ettiklerini belirtmektedir. Yaşlı kadınlar hakkında ise rivâyetlerin çoğunda Ebû Hanîfe nin sadece öğle ve ikindi namazına gitmekten men edilecekleri görüşünde olduğu zikredilse de Ebû Hanîfe yaşlı kadınlara rağbet olmaması nedeniyle mutlak olarak mescide gitmelerine cevaz vermiştir. Ancak müteahhirûn ulemâsı fesâdın çoğalmasına bağlı olarak mescide gitme konusundaki yasaklamayı genelleştirmişlerdir.³⁴⁸

Molla Hüsrev (v. 885) *Düreru'l-Hükkâm*'da gençlerin her halükarda, yaşlıların ise öğle ve ikindi namazına gitmelerinin mekruh olduğunu nakletmektedir.³⁴⁹

el-İzâh'ta da genç hanımların mescide gitmelerinin mutlak olarak mekruh olduğu yaşlılar için ise fâsıkların çoğunlukta olduğu vakitlerde bir rivâyete göre öğle, ikindi ve

³⁴⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, c. 1, s. 374.

³⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. 1, s. 365-366.

³⁴⁸ İbnü'l-Hümâm, a.g.e. 'den naklen Bâbertî, *el-İnâye*, c. 1, s. 365-366.

³⁴⁹ Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hükkâm*, c. 1, s. 69.

Cuma namazına, daha zayıf bir kavle göre de öğle ve akşam namazına gitmelerinin mekruh olduğu ifade edilmektedir. İmameynden her ne kadar yaşlı kadınların mutlak olarak mescide gidebilecekleri görüşü nakl edilse de fesâdu'z-zaman sebebiyle zikredilen şekilde mekruh görülmektedir.³⁵⁰

el-Bahru'r-Râik adlı eserde İbn Nüceym (v. 970) kadınların çıktıklarında fitneden emin olunamayacağı için ve evinde kıldıkları namazın daha hayırlı olduğunu bildiren hadise dayanarak mescide gitmekten men edildiklerini, bu konudaki nehyin her ne kadar bu konuda yaşlılar istisna edilse de fetvâ yaşlı kadınların da bütün namazlardan men edilmesi üzerine olduğunu belirtmektedir.³⁵¹

Genç kadınların mutlak olarak yaşlıların ise Ebû Hanife'ye göre bayram, sabah, akşam ve yatsı namazı dışında mescide gitmelerinin mekruh olduğunu zikreden Ali el-Kârî (v. 1014) kendi zamanında fitnelerin yaygınlaşması sebebiyle ve Hz. Âişe'nin yukarıda zikredilen sözünü de hüccet göstererek muhtar görüşün yaşlıların da mescide çıkmaktan men edilmesi olduğunu vurgulamaktadır.³⁵²

Şürünbülâli (v. 1069), kadınların namaza gitmelerinin mekruh olmasının gerekçesinin fitnenin yaygınlaşması olduğunu belirtirken,³⁵³ Tahtâvî (v. 1231) kadınların cemaatle namaz kılması gibi namaza gitmelerinin de tahrîmen mekruh olduğunu beyân etmektedir.³⁵⁴

Mültekâ'l-Ebhur'da ise kadınların nefy sığasıyla mescide gitmemeleri gerektiği ancak yaşlı kadınların sabah, akşam ve yatsı namazlarına gidebilecekleri belirtilirken, *Mecmâ'ü'l-Enhur*'da gerekçe olarak Efendimiz'in (sav) konu ile ilgili hadisi ve fitnenin yaygınlaşması delil gösterilmekte, yaşlı kadınların aynı zamanda bayram namazına gidebilecekleri de ifade edilmektedir.³⁵⁵

³⁵⁰ Kemalpaşazâde, *el-Îzâh fî Şerhi'l-İslâh*, c. 1, s. 115.

³⁵¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 1, s. 628.

³⁵² Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, c. 1, s. 284.

³⁵³ Şürünbülâli, *Merâki'l-Felâh*, s. 53.

³⁵⁴ Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, c. 1, s. 412.

³⁵⁵ Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-Enhur*, c. 1, s. 109.

Tenvîru'l-Ebsâr'da mutlak olarak kadınların namaza gitmelerinin mekruh olduğu aynı şekilde başka bir erkek olmaksızın evde tek başına evde namaz kılması da aynı şekilde mekruh olduğu zikredilmekte, İbn Abidîn *Dürrü'l-Muhtâr*'a yazdığı hâşiyede kadınların cemaatle namaza gitmelerinin tahrîmen mekruh olduğunu ve müteahhirûn ulemânın fesâdü'z-zaman gerekçesiyle, mezhep imamlarının görüşlerine muhalif bir biçimde, yaşlı kadınların da genç kadınlar gibi cemaatle namaza gitmekten men edilmeleri yönünde fetvâ verdiklerini nakletmektedir.³⁵⁶

Kadınların mescide gitmelerinin tahrîmen mekruh olması hatta mescide gitmekten men edileceklerini bildiren nakiller Hanefî mezhebinde konu ile ilgili tutumunu yansıtmaktadır. Delillere bakıldığında ise kadınların mescide gitmelerinin yasaklanmasına dâir Hz. Âişe'nin konu ile ilgili rivâyetin debaşka bir delil bulunmamakla birlikte, cemaatin müekked bir sünnet olduğu sâbittir. Hz. Âişe'den konu ile ilgili nakledilen rivâyetin dışında, Rasûlullah'ın kadının evinde kıldığı namazının efdal olduğu ile ilgili rivâyetler de zikredilmektedir. Ancak kadının evinde kıldığı namazın efdal olduğunu bildiren rivâyetlerin merciinin hilâfu'l-evlâ olması gerekir ki, yukarıda nakledildiği gibi bazı Hanefî âlimleri bu doğrultuda hüküm vermişlerdir.

Kadınların mescide gitmelerinin men edilmesinin asıl gerekçesi ise birçok eserde ifade edildiği gibi fesâdü'z-zamandır. Nitekim ilk dönemlerde yaşlı kadınlarla ilgili belirli vakitlerde ruhsat hükmü zikredilirken müteahhirûn döneminde esâdın yaygınlaşması sebebiyle kadınların mescide gitmekten men edilmeleri gerektiği ve mescide gitmelerinin tahrîmen mekruh olduğu ifade edilmiştir. Zira fesâdın yaygınlaşmasının gerekçe gösterilmesi sedd-i zerâyi' deliline dayanmaktadır ve sedd-i zerâyi' de zannî bir delildir.

B. Oruç

1. Yevm-i şekkde oruç tutmak

Şekk günü oruç tutmak, kaynaklarda tespit edilebildiği kadarıyla hilâlin görülmemesi sebebiyle, Ramazan günü olup olmadığı belli olmayan şekk günü nafile

³⁵⁶ İbn 'Âbidîn, *Hâşiyeye*, c. 2, s. 308.

oruç dışında Ramazan niyetiyle oruç tutulmasının mekruh olduğu ifade edilmektedir. Buradaki kerâhet hükmü incelenen bazı eserlerde isâet kelimesi ile ifade edilirken,³⁵⁷ bazı eserlerde de nefy sîğasıyla dile getirilmiştir.³⁵⁸ Suğdî (v. 461) ise *en-Nutef* adlı eserinde şekk günü Ramazan niyetiyle oruç tutmanın menhiyyun anı olduğunu kaydetmektedir.³⁵⁹

Şekk günü oruç tutmanın kerâhetine delil olarak Rasûlullah'ın (sav) Ramazan ayını öne geçirmekten nehy etmesini bildiren hadisi, Ammar'ın sözü olduğu zikredilen “şek günü oruç tutan Eba'l-Kâsım'a isyan etmiştir” rivâyetini delil gösterilmektedir.³⁶⁰ Ancak Şaban ayında oruç tutmanın faziletine vurgu yapan hadisler, Rasûlullah'ın Şaban'ın hepsini oruçlu geçirdiğine dair rivâyetler vücûba değil istihbâba haml edilerek ve Hz. Aişe ve Hz. Ali'nin şekk günü oruç tutması sebebiyle delilleri telfik etmek üzere nafilâ dışında diye takyîd edilmiş ve mutat olarak tutmakta olduğu nafilâ orucuna denk gelmesi durumunda kerâhetin bulunmayacağı ifade edilmiştir.³⁶¹ Hatta şekk gününün ne olduğunu bilen kişi konumunda olduğu ifade edilen havâs için şekk günü oruç tutmakta olduğu muvafık gelmesi durumunda oruç tutmasının efdal olduğu nakledilmektedir.³⁶² İncelenen eserlerde özellikle müteahhirûn dönemine ait kaynaklarda şekk günü mutat tuttuğu nafilâ oruca denk gelmemesi durumunda oruç tutmanın hükmünde şekk gününün mahiyetini ve hükmünü bilen havâs ve bilmeyen avâm arasında ayırım yapılmıştır. İbtidâen şekk günü nafilâ oruç tutulması hususunda meşâyih'in çoğunluğu; müftü ve kadıların havâstan olanlara nafilâ oruç tutmalarını emretmeleri ve kendilerinin tutmaları, avâma günün yarısına kadar oruç tutmaksızın beklemelerini öğleden sonra da

³⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 3, s. 63.

³⁵⁸ Şeybânî, *Câmi'ü's-Sağîr*, s. 137.

³⁵⁹ Suğdî, *en-Nutef*, c. 1, s. 146.

³⁶⁰ Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, I-IV, thk. Muhammed Seyyid Cadûlhak, Matbaatü'l-Envârî'l-Muhammedî, Kahire, 1968, c. 2, s. 82-87; İbn 'Âbidîn, *a.g.e.*, c. 3, s. 347-348; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, c. 1, s. 198, İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. 2, s. 314-315; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, c. 1, s. 343; Serahsî, *a.g.e.*, c. 3, s. 63.

³⁶¹ İbn, 'Âbidîn, *Hâşiye*, c. 3, s. 346; Şürûnbülâli, *Merâki'l-Felâh*, s. 115; İmdâdü'l-Fettâh, s. 628; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, c. 1, s. 562.

³⁶² Ali el-Kârî, *a.g.e.*, c. 1, s. 561; İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısıri Hanefî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Mutî' Hafız, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1983, s. 173.

Ramazan olmadığı anlaşıldığı takdirde iftâr etmelerini emretmeleri gerektiği görüşündedirler.³⁶³

Şekk günü niyette şüphenin bulunup bulunmamasına ve niyet edilen oruca göre farklı hükümler açıklanmaktadır. Şekk günü tutulan oruç ya kat'î niyetle belirlenerek tutulur ya da kişi niyette tereddüt eder. Kat'î niyetle tuttuğu orucun vâkî olması da olmaması da mümkündür. Meselâ kişi Ramazan orucuna niyet etse Ramazan olduğu anlaşılırsa niyetin aslı bulunduğu için Ramazan orucunu tutmuş olur, ancak Ramazan değilse tuttuğu oruç nâfile olur. Fakat yukarıda belirtildiği gibi, şek günü Ramazan niyetiyle oruç tutmak mekruhtur, aynı şekilde Ramazan niyetiyle tutmanın kerâhetinden daha az kerâheti ifade etse de vacip niyetiyle oruç tutmak da mekruhtur. Her ne kadar şek günü oruç tutmanın kerâheti Ramazan'ı tekaddüm etmenin yasaklanması ile gerekçelendirilmekte ise de şek günü oruç tutmaktan mutlak olarak nehy eden rivâyetlerin varlığına bağlı olarak başka vacip orucu tutmanın da mekruh olduğu ifade edilmiştir. *Fethü'l-Kadîr*'de buradaki nehyin merciinin hilâfu'l-evlâ olduğu zikredilerek kerâhetin tenzîh olduğu belirtilmektedir.³⁶⁴ Ayrıca vacip oruç her ne kadar mutlak nehyin kapsamına girmekte ise de vacip bu durumda esasen yasaklanmadığı halde nehyin umûmuna bağlı olarak menhiyyun anı kapsamında düşünölmektedir. Bu mesele, gasp edilmiş arazide namaz kılmaya benzetilerek kerâhetin mücâvir bir sebepten kaynaklandığı ifade edilmektedir.³⁶⁵

Şekk günü oruç tutma meselesinde kişinin ya niyetinin aslında ya da vasfı ile ilgili tereddüt bulunur. Kişinin “Ramazan ise Ramazan orucunu Ramazan değilse vacip ya da nâfile oruç tutacağım” şeklinde yaptığı niyet, aslında tereddüt bulunan niyete örnektir. Niyetin aslında tereddüt bulunan oruç nâfile dışında oruçlu sayılmaz. Zira mutlak niyetle de nâfile oruç gerçekleşmektedir. Kişinin “Ramazan ise tuttuğum oruç Ramazan orucuna, Şaban ise vacip ya da nâfile oruca” diye niyet etmesi vasfında şüphe bulunan

³⁶³ İbn Nüceym, Siracüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısırî, *en-Nehru'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-III, thk. Ahmed İzzu İnaye ed-Dımaşkî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, c. 2, s. 11; Kemalpaşazâde, el-İzâh fî Şerhi'l-İslâh, c. 1, s. 215; Molla Hüsrev, Dürerü'l-Hükkâm, c. 1, s. 199; Kâdihân, *Fetavây-ı Kâdihân*, c. 1, s. 174-175.

³⁶⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. 2, s. 317-318.

³⁶⁵ Tahtâvî, *Hâşiyetü'l-Merâki'l-Felâh*, c. 2, s. 309.

niyete örnektir ve mekruhtur. Çünkü burada iki mekruh durum arasında tereddüt bulunmaktadır. Eğer o günün Ramazan olduğu ortaya çıkarsa tuttuğu oruç yeterlidir. Fakat Şaban ayında vacip oruca niyet etmişse ve o günün Şaban ayı içerisinde olduğu anlaşılmışsa, mutlak niyet vacip oruçta yeterli olmadığı için tuttuğu oruç vacip değil nafil olur. Eğer o gün Ramazan değilse nafilaye oruç tutulmasının kerâhetinin sebebi ise niyetin vasfının bir cihetinin Ramazan niyeti ile farz olmasıdır.³⁶⁶

Çalışmada incelenen kaynaklarda mesele ile ilgili kerâhetin tenzîhî mi tahrîmî mi olduğu hususu ele alınmıştır. Kişinin Ramazan orucu diye şek günü kesin niyetle oruç tutmasının, Ramazan ayını öne geçirmenin yasaklanmış olması ve Ehl-i Kitâba benzeme sebebiyle tahrîmen, eğer Ramazan dışında vacip oruca niyet ederse Ramazan orucu olmasa da mutlak nehyin kapsamına girdiği için ve vera‘ göz önünde bulundurularak tenzîhen mekruh olduğu belirtilmektedir.³⁶⁷ Ayrıca kişinin orucun niyetinin vasfında tereddüt ederek Ramazan diye kast etmeyerek tuttuğu oruç da tenzîhen mekruh kapsamında değerlendirilmiştir.³⁶⁸

Meselede Ramazan niyeti ile orucun tutulmasının kerâhiyeti zannî delille sâbit olduğu gibi deliller arasındada zahirde bir tearuz bulunduğu hissedilmektedir. Fakat nehyin Ramazan’ın öne geçirilmesine bağlı olduğunu, Şaban ayında nafil oruç tutmada ise kerâhetin söz konusu olmadığı belirtilmekte ve deliller telif edilmektedir. Ancak tekaddüm niyeti bulunmamakla beraber başka bir vacibe niyet ederek oruç tutmanın kerâheti ise gasp edilmiş arazide kılınan namaz meselesine benzetilerek, Ramazan niyeti olmaksızın oruç tutmada tekaddüm gerekçesi olmayacağı için kerâhetin bulunmaması gerektiği, ancak başka bir delile dayanarak şekk günü oruçtan mutlak nehy kapsamına girdiği için başka bir vacip niyeti ile oruç tutmak, Ramazan günü oruç tutmanın tahrîmen kerâhetinden daha alt derecede olmak üzere tenzîhî kerâhete haml edilmiştir.

³⁶⁶ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, c. 2, s. 317-320; Aynî, *el-Binâye*, c. 3, s. 282-286; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-Râik*, c. 2, s. 285; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi’l-‘Înâye*, c. 1, s. 563-564.

³⁶⁷ İbn ‘Âbidîn, *Hâşiye*, c. 3, s. 347; İbn Nüceym, *a.g.e.*, c. 2, s. 285; Molla Hüsrev, *Dürerü’l-Hükkâm*, c. 1, s. 198.

³⁶⁸ İbn ‘Âbidîn, *a.g.e.*, c. 3, s. 350.

Şekk günü orucun niyetinde vasıf veya asıl ile ilgili tereddüt durumunda ise asıldaki tereddütte orucun olmayacağına, vasıftaki tereddütte ise vasıfların kerâhetle ilişkili olması sebebiyle ve Ramazan orucu olma şüphesi içerdiği için kerâhet hükmü belirtilmiş ancak kerâhetin tenzihî ya da tahrîmî olduğu net bir şekilde açıklanmamıştır.

2. Zaruret Olmaksızın Bir Şeyi Çiğnemek Veya Tadına Bakmak

Oruçlu iken zaruret olmaksızın bir şey çiğnemek ile kişi iftar etmiş olmaz, fakat mekruhtur. Fakat kadının zaruret var ise çocuğu için çiğnemesinde beis yoktur. Zaruret olmaksızın çiğnemesinde ise kerâhet vardır. İncelenen eserlerde genel olarak kişinin bir şeyin tadına bakıp da boğazına gitmemesi durumunda iftar etmiş olmayacağı zikredilmektedir.³⁶⁹ Çünkü iftarın karına bir şeyin gitmesi ile gerçekleşeceğini, ancak bir şeyin çiğnenmesi ile karnına gitmediği sürece iftarın gerçekleşmeyeceği fakat karnına gidip gitmeyeceğinden emin olamayacağı için kerâhet hükmünün sâbit olduğunu açıklamaktadır.³⁷⁰ İncelenen kaynaklarda kerâhetin bazı Hanefî âlimlerine göre sadece farz oruç için geçerli olduğu zira nafilâ orucun özürsüz olarak da ifsâd edilebileceği nakledilmektedir. Ayrıca kadının kocası huysuz ise yemeğin tadını kontrol etmesinde ve çocuğu için gerekli olduğu takdirde de ağzında çiğnemesinde beis olmadığını ifade edilmektedir. Nitekim kadının çocuğunun sağlığı için iftar etmektedir.³⁷¹ Alışverişte kişinin aldatılmaktan korktuğu takdirde alacağı şeyin tadına bakmasında beis olmadığını ifade edenler³⁷² olduğu gibi kerâhet ile hükmeden Hanefî fukahâsı da mevcuttur.³⁷³

Tahtâvî, *Merâki'l-Felâh* haşiyesinde bu meseledeki mutlak kerâhetin karna bir şeyin gidip gitmemesinin şüpheli olmasına binâen orucun ifsâdına tariz sebebiyle

³⁶⁹ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, c. 1, s. 210; Câmî'u's-Sağîr, s. 141; Kudûrî, *Muhtasar*, s. 63; Suğdî, *en-Nutef*, c. 1, s. 152.

³⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 3, s. 93; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, c. 1, s. 366; Semerkandî, Ebu'l-Kâsım, *Mültekât*, s. 91; Kâdihân, *Fetavây-ı Kâdihân*, c. 1, s. 172; Merğînânî, *el-Hidâye*, c. 1, s. 125; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. 2, s. 345; Aynî, *el-Binâye*, c. 3, s. 340.

³⁷¹ Burhânuşşerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, c. 2, s. 564; Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâyık*, c. 1, s. 331; Haddâd, *el-Cevhetü'n-Neyyire*, c. 1, s. 342, Kemalpaşazâde, *el-İzâh fî Şerhi'l-İslâh*, c. 1, s. 220; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 2, s. 301; Şürûnbülâli, *Merâki'l-Felâh*, s. 123.

³⁷² Burhânuşşerîa, *a.g.e.*, c. 2, s. 564.

³⁷³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, c. 1, s. 207; Şürûnbülâli, *a.g.e.*, s. 123.

tahrîmî kerâhete haml edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁷⁴ İbn ‘Âbidîn, *Hâşiye*’sinde mesele ile ilgili kerâhetin neye haml edileceği hususunda bir açıklama bulunmamakla birlikte, meselenin yer aldığı orucun mekruhları bahsinde konu ile ilgili meselelerde geçen mutlak kerâhet ile tenzîhî kerâhetin kast edildiği ifade edilmekte ancak her hangi bir gerekçe sunulmamaktadır.³⁷⁵ Buna karşılık Tahtâvî orucun mekruhlarının hepsinin tahrîmî mekruh olduğunu ifade etmekte bu mesele ile ilgili kerâhetin de tahrîmî olduğunu belirtmektedir.³⁷⁶

C. Hacc

1. Haccın Geciktirilmesi

Bu mesele ile ilgili incelenen eserlerde konunun İbn Nüceym (v. 970) ve İbn ‘Âbidîn (v. 1252) tarafından ele alınması sebebiyle sadece bu iki eser çerçevesinde ele alınacaktır. Meselenin ele alınması delilin kat’î ve zannîliğine örnek teşkil etmesi nedeniyledir.

Tenvîru’l-Ebsâr’da zikredildiğine göre hacc ibadeti İmam Ebû Yusuf ve İmam-ı Azam’dan gelen rivâyetlerin en sahihine göre ilk sene fevren farzdır. Haccı geciktirmek küçük günahlardan olduğu için birkaç sene geciktirmek suretiyle kişi fâsık olur ve şahitliği kabul edilmez. Ancak ilk seneden sonra geciktirilmesi küçük günahlardandır, bu sebeple kişi fâsık olmaz fakat küçük günahların irtikâbı sebebiyle tahrîmen mekruh hükmü sâbit olmaktadır. İbn Nüceym ve İbn Nüceym’den nakillerde bulunarak İbn ‘Âbidîn bunun gerekçesini haccın fevriyyetinin ihtiyât deliline dayandığına ve ihtiyât delilinin de zannîyyet ifade etmesi ile açıklamaktadır. Zira haccı geciktirmede haccı terk edilmesi şüphesi bulunmaktadır. Dolayısıyla haccın birkaç sene geciktirilmesi delilin zannîliğine bağlı olarak haram değil bağlı olarak tahrîmen mekruh olur ve geciktirilmekle beraber edâsı gerçekleşmektedir ve edâ ile günah sâkıt olmaktadır.³⁷⁷

³⁷⁴ Tahtâvî, *Hâşiyetü’l-Tahtâvî*, c. 2, s. 346.

³⁷⁵ İbn ‘Âbidîn, *Hâşiye*, c. 3, s. 395.

³⁷⁶ Tahtâvî, *a.g.e.*, c. 2, s. 236, 346.

³⁷⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru’-Râik*, c. 2, s. 333; İbn ‘Âbidîn, *Hâşiye*, c. 3, s. 454.

Haccın geciktirilmesi meselesinde farz olan bir ibâdetin kaçırılması şüphesinin varlığına bağlı olarak ihtiyât delili ile hareket edilmekte ve ihtiyât delilinin zannî olması hasebiyle tahrîmî kerâhetin sâbit olduğunun belirtilmesi mekruhun aynı zamanda tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımının delilin zannîliği ve kat'îliği kapsamında ve meselenin husûsiliğinin de ihmal edilmeden incelenmesi gerektiğine örnek teşkil etmektedir.

2. Haram Malla Hacc

Bu mesele de az önce zikredilen mesele gibi incelenen eserlerde genel olarak ele alınmamakla birlikte İbn 'Âbidin tarafından zikredilmektedir. Burada da konuyu örneklendirme açısından ele alınmasında fayda mülâhazâ edilmiştir.

Haram malla hacc meselesi *Tenvîru'l-Ebsâr*'da haccın hurmet ile vasıflanabileceğine örnek gösterilmiştir. İbn 'Âbidîn ise hurmet ile ilgili verilen örneği uygun bulmamakta bunun yerine riyâ ile yapılan haccın zikredilmesinin daha iyi bir örnek olacağını ifade etmektedir. Zira haram malla hacc meselesindeki hurmet haccın kendisi ile alâkalı değildir. Meseledeki hurmet haram malın infakına dayanmaktadır. Dolayısıyla hac ibadeti ile ikisi arasında hüküm bakımında bir mülâzemet söz konusu değildir. İbn 'Âbidîn haram malla hac meselesini gasp edilmiş arazide namaz kılma meselesine benzetmektedir. Mağsûp arazideki namaz ile ilgili de bu şekilde kılınan namazın tahrîmen mekruh olduğunu ilgili bahiste belirtmiştir. İbn 'Âbidin her ne kadar buradaki hurmet vasfını doğru bulmasa da ibareyi açıklamak için haccın mal ve bedenle yapılan bir ibadet olması hasebiyle haram malla yapılan haccın hurmet ile vasıflandırılmış olabileceğini ifade etmektedir. Gasp edilmiş arazide namaz kılma meselesindeki gibi İbn Nüceym'in de ilgili bölümde ifade ettiği üzere bu durumda da hacc vaz'îfesi edâ edilmiş ve farz sâkıt olmuş olur ancak haccın kabul edilmesi ile şartları ve erkânı ile edilerek sahîh olması birbirinden farklı hükümlerdir. Dolayısıyla bu şekilde edâ edilen hacc rükün ve şartlarına riâyat edilerek yapıldığı takdirde sahîh

olmakla beraber ibadetin kabulü sevabın terettübü ile alâkalı olduğu için hacc sahîh olduğu halde makbul değildir.³⁷⁸

3. Ziyaret Tavafinı Kurban Günlerinden Sonraya Bırakmak

el-Asl'da ve *Hizânetü'l-Fıkh*'ta ziyaret tavafinın geciktirilmesi ile kurban gerektiği belirtilmektedir.³⁷⁹ Kudûri (v. 428) ise *Muhtasar*'ında nahr günlerinden sonraya tehîrinin mekruh olduğunu Ebû Hanîfe'ye göre vacibin tehiri sebebiyle dem gerekeceğini açıklamaktadır.³⁸⁰ İncelenen eserlerde mesele ile ilgili ziyaret tavafinın kurban günleri ile kayıtlandırılması sebebiyle, Ebû Hanîfe'ye göre kurban gerekeceği imameyne göre ise bir şey gerekmeyeceği zikredilmektedir.³⁸¹ Serahsî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü doğru bulduğunu ifade ederek, imamlar arasındaki ihtilafa değinmekte ve imameynin gerekçesinin de, İbn Abbas'tan rivâyet edilen Rasûlullah'a (sav) sahabenin hac ibadetlerinde takdîm ve tehîr yaptıklarını bildirmeleri üzerine Rasûlullah'ın (sav) “yap, zorluk yok” merfu' hadisi olduğunu, bu hadise dayanarak imameynin takdîm ve tehîr sebebiyle dem gerekmeyeceği görüşünde olduklarını nakletmektedir.

Ebû Hanîfe ise hadisin Rasûlullah'ın (sav) sahabeyi hac ibadeti hususunda henüz tertibi bilmemelerine bağlı olarak mazur gördüğünü ve bu sebeple zorluk vermek istememesi sebebiyle vârid olduğu görüşündedir. Nitekim ibadet mekânla olduğu gibi zamanla da kayıtlıdır ve geciktirilmesi ile de kurban gerekir.³⁸² Serahsî kerâhet hükmünü zikretmemektedir. Sadruşşerîa *Şerhü'l-Vikâye*'de tavafin nahr günlerinden sonraya tehîrinin mekruh olduğunu zikretmektedir.³⁸³ Ziyaret tavafinın vaktinin kurban günleri olduğuna delil olarak da *el-Hidâye*'de Allah Te'âlâ'nın âyette tavafi kurban

³⁷⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 2, s. 332; İbn 'Âbidîn, *Hâşiyeye*, c. 3, s. 453.

³⁷⁹ Şeybânî, *el-Asl*, c. 3, s. 333; Semerkandî, *Hizânetü'l-Fıkh ve 'Uyûnu'l-Mesâil*, c. 1, s. 147; c. 2, s. 373.

³⁸⁰ Kudûrî, *Muhtasar*, s. 68.

³⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, c. 4, s. 1940; ed-Debûsî, *Tesîsü'n-Nazar*, 8; Suğdî, *en-Nutef*, c. 1, s. 210; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, c. 1, s. 382; Kâdihân, *Fetavây-ı Kâdihân*, c. 1, s. 252; Burhânuşşerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, c. 3, s. 63; Zeyla'î, *Tebyînu'l-Hakâyık*, c. 2, s. 62; Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, c. 1, s. 386; Kemalpaşazâde, *el-Îzâh fî Şerhi'l-Islâh*, c. 1, s. 268; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, c. 1, s. 230; Şürûnbülâli, *Merâki'l-Felâh*, s. 124; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, c. 1, s. 408.

³⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, c. 4, s. 42.

³⁸³ Sadruşşerîa, *Şerhü'l-Vikâye*, c. 2, s. 64.

kesmeye atfetmesini³⁸⁴ ve İbn Mes'ud'un nüsükü takdîm edene dem gerektiğine dair rivâyet zikredilmektedir.³⁸⁵ Meseledeki kerâhet hükmü ile ilgili olarak *Fethü'l-Kadîr*'de Ebû Hanîfe'ye göre tavaf kurban günleri ile kayıtlı olduğu için geciktirilmesi mekruh iken, imameyne göre tehîr sünnetin hilâfına olduğu için mekruhtur.³⁸⁶

el-Binâye'de de ziyaret tavafının kurban günlerinde yapılmasının vacip olduğu ve vacîbin tehîrî ile kurban gerekeceği ifade edilmektedir. *el-Înâye*'de de kurban günlerinden sonra yapılan tavafın meşru olduğu ancak tehîrinin mekruh olduğu zikredilmektedir.³⁸⁷ Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe'ye göre mekruhun merci'î vaciptir ve tehîri ile kurban gerekirken, İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861) belirttiğine göre imameyne göre bir şey gerekme de bu sebeple sünnetin hilâfına olduğu için mekruh olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Ebû Hanîfe'nin kavline göre haccı geciktirmenin tahrîmî mekruh, imameynin kavline göre ise tenzîhî mekruh olduğu söylenebilir.

el-Bahru'r-Râik, *Fethu Bâbi'l-Înâye* ve *en-Nehru'l-Fâik* ve *Mecmâ'ü'l-Enhur*'da ziyaret tavafını imkânı olduğu halde kurban günlerinden sonraya bırakmanın tavafın bu günlerde yapılmasının vacip olması sebebiyle tahrîmen mekruh olduğu ve bu sebeple de kurban gerektiği belirtilmektedir.³⁸⁸ *Dürrü'l-Muhtâr*'da ve İbn 'Âbidîn'in hâşiyesinde de aynı gerekçe ile ziyaret tavafının kurban günlerinden sonraya tehîrinin tahrîmen mekruh olduğunu beyân edilmektedir.³⁸⁹

Bu meselede incelemenin kapsamı dâhilinde tespit edilebildiği kadarıyla müteahhirûn dönemi eserlerinde imameynin görüşlerine yer verilmeyerek Ebû Hanîfe'nin görüşü mutlak olarak mezhebin görüşü şeklinde zikredilmektedir. Buradan

³⁸⁴ el-Hacc 22/28-29 ("Ta ki kendilerine ait birtakım menfaatlara şahid olsunlar; Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği hayvanları belli günlerde kurban ederken O'nun adını ansınlar. Siz de onlardan yiyecek, yoksulu, fakiri de doyurun. Sonra kirlerini giderip temizlensinler. Adaklarını yerine getirsinler. Kâbeyi tavaf etsinler.")

³⁸⁵ Merğînânî, *el-Hidâye*, c. 1, s. 168.

³⁸⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. 2, s. 493.

³⁸⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*'den naklen, el-Babertî, *el-Înâye*, c. 2, s. 493

³⁸⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'Râik*, c. 2, s. 374; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, c. 1, s. 664-665; İbn Nüceym, *Sirâcüddin, en-Nehru'l-Fâik*, c. 2, s. 91.

³⁸⁹ İbn 'Âbidîn, *Hâşîye*, c. 3, s. 538.

hareketle mher ne kadar mezhep içerisinde ihtilafların mevcûdiyeti inkâr edilemezse de bu gerçeğin mezhep içerisinde mezhebin görüşü şeklinde nakledilecek ve mezhebin bütünlüğünü ve tutarlılığını yansıtan görüşlerin bulunmasına ve tespit edilmesine mani olmadığını da dikkate almak gerekmektedir. Meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünden hareketle tahrîmî kerâhet vacip ile ilişkilendirilmekte ve usûlde de belirtildiği gibi vacibin mukabili olarak tahrîmî kerâhet hükmü sâbit olmaktadır. Ancak İbnü'l-Hümâm'ın imameynin görüşü ile ilgili belirttiği üzere imameyne göre dem gerekmemekte ancak sünnetin hilâfına bağlı olarak mekruh olmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Hümâm'ın ifadelerinden hareketle sünnet-i müekkede dışındaki sünnetlerin hilâfi ile tenzîhî mekruhun sâbit olmasından hareketle, bu meselede de imameynin görüşünün tenzîhî hükme delâlet edeceğini ifade etmek mümkün görünmektedir. Zira tenzîhî mekruh ile herhangi bir cezâ terettüp etmezken tahrîmî mekruh böyle değildir ve tahrîmî mekruh sebebi ile kişi cezâ görmektedir. Elbette ki bu meselede vâcibin terki ile dem gerekmesi hususen hac ibadeti ile alâkalıdır.

II. MUÂMELÂT KAPSAMINDA TENZÎHÎ-TAHRÎMÎ MEKRUH AYRIMI

A. Nikâh ve Talak

1. Zulüm Korkusu İle Nikâh

Eşine eziyet edeceğinden korkan kimsenin evlenmesinin kaynaklarda mekruh olduğu ifâde edilmektedir. Zira nikâh nefsi zinâdan koruma, hayırlı nesiller yetiştirmek suretiyle sevap kazanmaya vesîle olmasına bağlı olarak meşru' kılınmış bir akittir. Eziyet etme korkusunun bulunduğu suretle yapılan nikâh akdinde ise nikâh ile kast edilen maslahatların yokluğu ve mefsedetın varlığına bağlı olarak mekruhtur.³⁹⁰ Mevsîli bu meseledeki hükmün esasen hurmet olduğu ancak nasslarda mesele ile ilgili tafsîlâtın bulunmaması sebebiyle kerâhet ile hükmedildiğini beyân etmektedir.³⁹¹

Fethü'l-Kadîr'de de Hanefî fukahâsının eziyet sebebiyle nikâhın hükmünün haram olması gerektiği, ancak nasslarda zinâ korkusunun tafsîl edildiği gibi eziyet etme

³⁹⁰ İbnu's-Sa'âtî, *Mecmâ'ü'l-Bahreyn*, s. 510; Aynî, *el-Binâye*, c. 4, s. 12; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, c. 2, s. 4; İbn Nüceym, *Sirâcüddîn, en-Nehrü'l-Fâik*, c. 3, s. 176.

³⁹¹ Mevsîli, *el-İhtiyâr*, c. 3, s. 39.

korkusunun tafsîl edilmemesi sebebiyle kerâhetle hükmettikleri nakledilmektedir. Şayet cevri nikâhın farzlarını edâ edemeyecek dereceye ulaşmışsa bu durumda hurmet sâbit olur. Ancak bu derecede bir kesinliğe ulaşmadığı takdirde tahrîmî kerâhet ile hükmedilir.³⁹² Molla Hüsrev (v. 885) de eziyet etme korkusundan eş haklarına riâyet edememe ihtimalinin kast edildiğini ve eğer bundan emin haram olacağını kayd etmektedir.³⁹³

İbn Nüceym ise zulüm korkusu ile nikâh ile ilgili hurmet ya da mekruh ile hükmetmenin doğru olmadığını zira zulmün hususen nikâh akdinin ahkâm ve evsâfından olmadığını ve zulmün herkes için haram olduğunu vurgulamaktadır.³⁹⁴ İbn ‘Âbidîn hâşiyesinde zulüm korkusu ile nikâhın tahrîmen mekruh olduğunu, zulümden emin olunması durumunda ise nikâhın maslahatlarına aykırı olması ve zulüm ile kişinin günahkâr olması ve haram işlemesi nedeniyle de haram hükmünün sabit olacağını zikretmektedir.³⁹⁵

Zulüm yapma endişesi ile evlenmenin tahrîmî mekruh ve haram hükümlerinin gerekçeleri ele alınmaktadır. İfâde edildiği üzere mesele ile ilgili nasslarda tafsîl bulunmaması hurmet hususunda şüphenin varlığına yol açmakta ve haram ile hükmetmek için hurmeti kesin olan zulmün varlığından emin olmak gerekmektedir. Ayrıca kerâhet hükmünün gerekçelendirilirken zulmün haram olmasının yanı sıra nikâh akdinin maslahat ve mefsedetleri çerçevesinde gerekçe sunulması da, hüküm verilirken akdin bizâtihi kuruluş ve meşruiyet gerekçelerinin ve sonuçlarının göz önünde bulundurulduğunu ve hurmetin sübûtu için nasslara uygun bir şekilde kat’îyyetin bulunması ya da kat’î delille sâbit olması gerektiğini göstermektedir. Buradaki kat’îyyet sadece nassların sübûtunda değil görüldüğü gibi meselenin delâleti ve bizâtihi meselenin kendisinde kat’î suretle mevcûdiyetinde de aranmaktadır.

³⁹² İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, c. 3, s. 187.

³⁹³ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-Hükkâm*, c. 1, s. 326.

³⁹⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-Râik*, c. 3, s. 86.

³⁹⁵ İbn ‘Âbidîn, *Hâşîye*, c. 4, s. 65.

2. Hul'da Geçimsizliğin Erkekten Kaynaklanması Durumunda Bedelini Almak, Kadından Kaynaklanması Durumunda İse Mehirden Fazlasını Almak

Bazı Hanefî fûru'-ı fıkıh kaynaklarında, geçimsizliğin kadından kaynaklanması durumunda kocanın kadına verdiği mihirden fazla miktarda muhâla'a yapılabileceği ve erkeğin alacağı ücretin helâl olduğu geçimsizliğin erkekten kaynaklanması durumunda, mihirden fazlasının mekruh, ancak kazâen câiz olduğu belirtilmektedir.³⁹⁶ Ancak bu konuda ihtilâf olmakla birlikte genel olarak eserlerde geçimsizliğin kadından olması durumunda da erkeğin mihirden fazlasını almasının mekruh olduğu kaydedilmektedir.³⁹⁷ Bu meselede nüşûzün erkekten olması durumunda erkeğin kadından para almasının mekruh kabul edilmesinin delili "Eğer bir eşi bırakıp da yerine diğer bir eş almak isterseniz, öncekine yüklerle mehir vermiş de bulunsanız, ondan bir şey geri almayın. O malı bir iftira ve açık bir günah isnâdı yaparak geri alır mısınız?" meâlindeki âyet³⁹⁸ ve bu durumda para alınmasında kadına fazladan yapılan bir eziyetin bulunmasıdır. Bu meselede nehy kat'î nass ile sâbit olduğu halde ve hissî fiillerle alâkalı olduğu halde nehy, Cuma vaktinde alışveriş gibi nehy bizâtihî konu ile ilgili değil fazladan zarar vermeden nehyi ifade etmek ve bunu yasaklamak üzere nehy li gayrihî anlamındadır. Dolayısıyla bu şekilde yapılan tasarrufun meşruiyetini ortadan kaldırmaz ve hurmet değil kerâhet hükmü sâbit olur.³⁹⁹

Câmi 'u's-Sağîr'deki nüşûzün kadından olması durumunda da mihirden fazlasını almanın mekruh olmadığına kadının ayrılmak için hakkından vazgeçmesinde eşlerin her ikisinde de bir sorumluluğun olmadığını bildiren âyet-i kerîmedeki⁴⁰⁰ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ibâresinin mutlak oluşu delil gösterilmektedir. Bu hükmün hilâfına *Muhtasaru'l-Kudûrî*'de verilen kerâhet hükmünün delili de öncesinde zikredilen âyet ve bu şekilde

³⁹⁶ Şeybânî, *el-Câmi 'u's-Sağîr*, s. 216; Suğdî, *en-Nutef*, c. 1, s. 367.

³⁹⁷ Kudûrî, *Muhtasar*, s. 163; İbnu's-Sa âtî, *Mecmâ 'ü'l-Bahreyn*, s. 580; Sadru's-Şer î'a, *Şerhü'l-Vikâye*, c. 3, s. 95; Nâtîfî, *Cümelü'l-Ahkâm*, s. 329; Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, c. 2, s. 217; Kemalpaşazâde, *el-Îzâh fî Şerhi'l-İslâh*, c. 1, s. 386.

³⁹⁸ En-Nisâ, 4/20.

³⁹⁹ Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâyık*, c. 2, s. 269; Aynî, *el-Binâye*, c. 4, s. 663; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*'den naklen, Bâbertî, *el-Înâye*, c. 4, s. 215; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, c. 2, s. 144.

⁴⁰⁰ el-Bakara 2/229.

ayrılan kadının kocasının kendisine mehir olarak verdiği bahçeden daha fazlasını verdiğini bildirmesi üzerine Rasûlullah'ın (sav) fazlasının olmayacağını bildiren hadîs-i şerîftir.

Esasen Nisâ sûresindeki âyetin mutlaklığı ve nehyin kat'î delille sabit olmasına bağlı olarak nehyin tahrîme delâlet ettiği söylenebilir. Ancak İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861) da belirttiği üzere bu mesele ile ilgili erkeğin eşini boşayıp başka biriyle evlenmek istediğinde kadından bir şey almasını nehy eden âyet ile Bakara sûresindeki kadının vazgeçmesi durumunda iki tarafın da sorumluluğunun bulunmadığını bildiren âyetin çelişmesi sebebiyle, tahrîm değil, kerâhet hükmü sabit olmaktadır. Geçimsizliğin erkekten olması durumunda iki tarafın da sorumluluğunun bulunmadığını bildiren âyet erkeğin kadına zulmü ile takyîd edilerek bu durumda erkeğin kadından muhâla'a ücretini almasının hurmetinde muaraza bulunmadığını savunan İbnü'l-Hümâm, tearuz bulunsaydı da umûm ifadenin kat'îliğine bağlı olarak hurmetin sabit olacağını ifade etmektedir. Fakat eğer alırsa câiz olur ancak nasslar arasındaki tearûz sebebiyle mübâh olmaz.⁴⁰¹ İbnü'l-Hümâm, ayetlerin birbiri ile tearuzu dışında haktan vazgeçilmesi durumunda sorumluluğun bulunmadığını bildiren âyet geçimsizliğin kadından olması durumunda erkeğin mehirden fazlasını almasını nehy eden rivâyetlere de muâriz olduğunu ifade etmektedir. Hanefî mezhebinde haber-i vâhidin kabul şartlarında Kitâba muâriz olmamasına şartına riâyet edilmediği zannedilebilir. İbnü'l-Hümâm Kitap'tan bir delilin tahsîs edilmesi ya da başka bir delille muâriz olduğunda kat'î olmaktan çıkacağını, kat'î olmayınca haber-i vâhid gibi zannî delille tahsîsin mümkün olduğunu belirtmektedir. Nitekim mesele ile ilgili zikredilen rivâyet her ne kadar günah olmadığını bildiren âyete muâriz ise de kadından bir şey almayı nefy eden âyete muvâfık olabilir. Ancak İbnü'l-Hümâm, âyette zikredilen nehyin erkeğin geçimsizliği ile takyîd edildiğini, diğer âyetin ise kadın ve erkek için mutlak bir hüküm ifade ettiğini dile getirmektedir. Bu nedenle bu meselede esasen tahsîs ve tearuzun da bulunmadığını, kadının geçimsizliği durumunda mehrin ziyadesini almaktan nehy eden hadîsin ise evlâ olan hükmü belirtmek ve kurbiyet için olduğuna haml edilmesi gerektiğini

⁴⁰¹ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, c. 4, s. 216.

vurgulamaktadır.⁴⁰² *el-Bahru'r-Râik* ve *en-Nehru'l-Fâik*'te de bu görüşün daha doğru olduğu zikredilmektedir.⁴⁰³

Dürerü'l-Hükkâm adlı eserinde Molla Hüsrev (v. 885) geçimsizliğin erkekten olması durumunda muhâla'a ücreti almanın kerâheti ile kat'î olması sebebiyle haramın kast edildiğini, kadından ise fazlasını almanın tahrîmen mekruh olduğunu açıklamaktadır.⁴⁰⁴ *el-Mecma'ü'l-Enhur*'da geçimsizliğin erkekten olması durumunda ücret almasının tahrîmen mekruh olduğu ancak tenzîhen mekruh olduğunu ifade edenlerin bulunduğunu belirtmekte, kadının geçimsizliğinde fazlasını almanın kerâhetini tafsîl etmemektedir. İbn 'Âbidîn geçimsizliğin erkekten kaynaklandığında kadından muhâla'a ücreti almanın tahrîmen mekruh, kadından kaynaklandığında da mehirden fazlasını almanın hilâfu'l-evlâya haml edilerek tenzîhî mekruh olduğunu beyân etmektedir.⁴⁰⁵

Görüldüğü gibi bu meselede nasslar arasında teâruz söz konusudur. İncelenen kaynaklarda mesele özellikle son dönem eserlerinde detaylı bir biçimde ele alınmış ve delillerin arası telif edilmiştir. Buna göre geçimsizliğin erkekten kaynaklanması halinde delillerin bunun tahrîmine işaret etmesine bağlı olarak tahrîmî mekruh hükmü ifade edilmiştir. Kadından kaynaklanması durumunda ise ilgili âyetin mutlak olarak iki taraf için sorumluluk bulunmadığına delâlet etmesine dayanarak hadiste bu konuda vârid olan nehy hilâfu'l-evlâya haml edilmiş ve kadından kaynaklanması durumunda kocanın mehirden fazlasını almasının tenzîhî mekruh olduğu belirtilmiştir. Buradan da anlaşıldığına göre delillerin tearuzu delilin doğrudan kat'î surette medlûlüne delâlet etmesine engel teşkil etmektedir. Geçimsizliğin erkekten kaynaklanması durumunda, nehyin kat'î delille sabit olmasına binâen tahrîm değil de tahrîmî kerâhetin sâbit olması ise –ki buna dayanarak geçimsizliğin kocadan kaynaklanması durumunda muhâla'a ücreti almanın haram olduğu görüşü yukarıda zikredildi- Hanefî mezhebinin nehiy-fesâd ilişkisine bakışı ile alâkalıdır. Bu meselede nehy hissî fiile ilişkin olmakla birlikte,

⁴⁰² İbn Hümâm, *a.g.e.*, c. 4, s. 217-218.

⁴⁰³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 4, s. 83; İbn Nüceym, *Sirâcüddîn, en-Nehru'l-Fâik*, c. 2, s. 437.

⁴⁰⁴ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, c. 1, s. 390.

⁴⁰⁵ İbn 'Âbidîn, *Hâşîye*, c. 5, s. 94-95.

nehy bizâtihi böyle bir tasarrufa delâlet etmemekte, fazladan zarar vermekten nehy etmektedir. Dolayısıyla gasp edilmiş arazide namaz kılmak gibi mücâvir vasfa ilişkin nehy li gayrihîdir ve tahrîmi kerâhete haml edilmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, bu mesele ile ilgili tahrîm görüşünü benimseyen İbnü'l-Hümâm'ın bu gerekçeye dayanan diğer meselelerdeki görüşü paralellik arz etmektedir. Bu da Hanefî mezhebinde nehiy-fesâd ilişkisi hakkındaki görüşün incelenmesi gerektiğini göstermektedir.

B. Alışveriş

1. Pazarlık Üzerine Pazarlık Etmek

Tahâvî (v. 321) *Muhtasar*'ında satıcı yapılan alışverişten tatmin olmuş ise, pazarlık üzerine pazarlık yapmanın uygun olmadığını zikretmektedir.⁴⁰⁶ *Hizânetü'l-Fıkh*'ta ise her iki tasarrufun da mekruh olduğu belirtilmektedir.⁴⁰⁷ Müteahhirûn döneminde yazılan pazarlık üzerine pazarlık yapmanın kavram olarak mekruh olduğuna işaret edilmiş ve gerekçeleri de ele alınmıştır.⁴⁰⁸ Pazarlık üzerine pazarlık yapmanın mekruh oluşunun gerekçesi Rasûlullah'tan (sav) bu konu hakkında vârid olan nehye ve müşteriye zarar verme gerekçesine dayanmaktadır. Ayrıca buradaki nehy akdin bizâtihi kendisiyle değil pazarlık yapanla alâkalı olduğu için bu şartlar altında yapılan akit mücâvir vasfa ilişkin nehy li gayrihî anlamında olduğu için tahrîmî kerâhet hükmü sâbit olmaktadır.⁴⁰⁹ Bu hüküm aynı delil ve gerekçeye mebnî olmasına bağlı olarak nikâh ile ilgili dünürlük üzerine dünürlükte de geçerlidir.⁴¹⁰

Pazarlık üzerine pazarlık yapma meselesinde kerâhet hükmü, nehyin fesâda delâleti ile alâkalıdır. Ancak nehyin fesâda delâletinde mücâvir vasıf sebebiyle nehyde tahrîmî mekruh hükmünün sâbit olduğu belirtilse de İbnü'l-Hümâm (v. 861) bu mesele

⁴⁰⁶ Tahâvî, *Muhtasar*, s. 83.

⁴⁰⁷ Semerkandî, *Hizânetü'l-Fıkh ve 'Uyûnü'l-Mesâil*, c. 1, s. 235.

⁴⁰⁸ Burhânuşşerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, c. 8, s. 261; Mevîlî, *el-İhtiyâr*, c. 2, s. 61; Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâyik*, c. 5, s. 67; Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, c. 1, s. 474; Musannifek, Alaeddin Ali b. Muhammed b. Mes'ud el-Bistâmî, *el-Hudûd ve'l-Ahkâmü'l-Fıkhîyye*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, s. 65; Kemalpaşazâde, *el-İzâh fî Şerhi'l-İslâh*, c. 2, s. 130; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, c. 2, s. 334.

⁴⁰⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 2, s. 179

⁴¹⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 6, s. 107; İbn Nüceym, Sirâcüddîn, *en-Nehru'l-Fâik*, c. 3, s. 447; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, c. 2, s. 347; Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-Enhur*, c. 2, s. 55; Merğînânî, *el-Hidâye*, c. 3, s. 53; İbn 'Âbidîn, *Hâşiye*, c., s. 307.

ile ilgili kerâhetin gerekçesini nehyin mücâvir vasfı sebebi ile olmasına değil haber-i vâhid ile sâbit olmasına bağlamaktadır. İbnü'l-Hümâm'ın bu meseledeki görüşü nehyin fesâda delâleti konusundaki tutumunu da yansıtmaktadır. İbnü'l-Hümâm'ın ifadelerinden anlaşılan nehyin mücâvir vasfa bağlı olarak vârid olmasının tahrîm hükmünden vazgeçerek kerâhet hükmünün sâbit olmasının gerekmediğidir. Ancak ele alınan kaynakların genelinde kerâhet hükmü nehyin mücâvir sebeple alâkalı olmasına bağlı olarak zikredilmektedir.

2. Neceş

Muhtasarü't-Tahavî'de ve malı alma amacı olmadığı halde fiyatı kıymetinden fazla arttırmak için pazarlığı kızıştırmak anlamına gelen neceşin helâl olmadığı zikredilmektedir.⁴¹¹ İncelenen eserlerin genelinde ise neceşin mekruh olduğu zikredilmekte ve Rasûlullah'ın (sav) alma amacı olmadığı halde sırf parayı arttırmak için fiyat kızıştırmaktan nehy etmesi delil gösterilmektedir.⁴¹² Ancak buradaki kerâhet akdin rükünlerinin gerçekleşmesi ve malın kıymetine göre satılması durumunda yapılan fiyat arttırma için söz konusudur. Zaten incelenen kaynaklarda belirtildiğine göre bu şartlarla yapılan eyleme neceş adı verilmektedir. Şâyet taraflar henüz anlaşmamışsa ve mal kıymeti nispetinde rağbet görmemişse bu durumda cevâzına hükmedilen müzâyede söz konusu olmaktadır.⁴¹³

Neceş hakkında –yukarıda zikredilen mesele aynı gerekçelerle sâbit olduğu için bir arada değerlendirilmiştir- sâbit olan kerâhet hükmünün tenzîhî kerâheti mi yoksa tahrîmî kerâheti mi ifade ettiği konusunda incelenen kaynaklarda bir tafsîl bulunmamaktadır. Ancak meselenin ele alındığı mekruh alışverişler bahsinin girişinde yasaklanan alışverişlerin, hüküm bakımından li aynihî kubh sebebiyle yasaklanan ma'dûmun satışı gibi bâtil, lâzım bir vasfı nedeniyle vasfen li ayrihî nehy edilen ribâlî ve şartlı alışveriş gibi fâsit ve mücâvir bir vasfa taalluk eden nehyyle yasaklanan Cuma namazı vaktinde yapılan alışveriş gibi tahrîmen mekruh kısımlarına ayrılmaktadır.⁴¹⁴

⁴¹¹ Tahâvî, *Muhtasar*, s. 84.

⁴¹² Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, c. 2, s. 61; Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâyık*, c. 5, s. 67; Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, c. 1, s. 74; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. 6, s. 476; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkâm*, c. 2, s. 177; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 6 s. 107.

⁴¹³ Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-Enhur*, c. 2, s. 69; İbn Nüceym, *Sirâcüddîn, en-Nehrü'l-Fâik*, c. 3, s. 447

⁴¹⁴ Aynî, *el-Binâye*, c. 4, s. 464; İbn Nüceym, *a.g.e.*, c. 6, s. 107.

İncelenen eserlerin bir kısmında mekruh alışverişler bahsinin hemen fâsit alışverişlerden sonra zikredilmesine gerekçe olarak mekruhun fesâdın alt derecesinde olmakla beraber şubelerinden bir şube olması ifade edilmekte buna bağlı olarak da alışveriş bölümündeki mekruhların hepsinin tahrîmî mekruha delâlet ettiği belirtilmektedir.⁴¹⁵ İbnü'l-Hümâm alışveriş bahsindeki mekruhların hepsinin tahrîmî olduğu konusunda ihtilâf bulunmadığını, mekruhun alışverişin alt derecesinde olması sözü ile şer'î men etme hüküm bakımından daha az kuvvetli olması değil mekruh alışverişte fesâdın bulunmamasının kast edildiğini vurgulamaktadır. Ayrıca İbnü'l-Hümâm tespit edilebildiği kadarıyla diğer âlimlerden farklı olarak neceş ve pazarlık üzerine pazarlık konusunda şarap ve fal okları gibi nefret ve düşmanlığı arttırması sebebiyle haram olması gerektiğini tahrîmden vazgeçmeyi gerekli kılacak bir hüküm bulunmadığı sürece alışveriş ile ilgili nehylerin hepsinin tahrîm ifade ettiğini belirtmektedir. Nehydeki vasfın mmücâvir ya da lâzım olmasının buna muhalif olmadığını zira ıstılahların hakîkî manaları nefy etmeyeceğine belirtmekte bu meseleler ile ilgili Hanefî mezhebinde tahrîmen mekruh hükmünün zikredilmesinin ise haber-i vâhid gibi zannî delillerle sâbit olması ile açıklamaktadır.⁴¹⁶

III. HAZR VE İBÂHA KAPSAMINDA TENZÎHÎ-TAHRİMÎ MEKRUH AYRIMI

A. Erkeklerin İpek Giymesi

Erkeklerin ipek giymesi meselesinde incelenen ilk dönem kaynaklarda bu konudaki yasağın hükmü mekruh lafzı ile ifade edilirken,⁴¹⁷ daha sonraki dönem eserlerinde nefy sîgasıyla,⁴¹⁸ helâl değil⁴¹⁹ ya da haram⁴²⁰ kavramıyla ifade

⁴¹⁵ İbn Nüceym, *Sirâcüddîn*, a.g.e., c. 3, s. 448; İbn Nüceym, a.g.e., c. 6, s. 107; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*'den naklen Bâbertî, *el-İnâye*, c. 6, s. 478.

⁴¹⁶ İbnü'l-Hümâm, a.g.e., c. 6, s. 4.

⁴¹⁷ Şeybânî, *Câmi'u's-Sağîr*, s. 477; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, c. 4, s. 244; Tahâvî, *Muhtasar*, s. 437.

⁴¹⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, c. 1, s. 312; Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, c. 3, s. 11.

⁴¹⁹ Merğînânî, c. 4, s. 81; Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, c. 2, s. 614.

⁴²⁰ İbn, 'Âbidîn, *Hâşiye*, c. 9, s. 507; Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-Enhur*, c. 2, s. 533; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 288; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. 10, s. 17.

edilmektedir. Mesele ile ilgili *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*'da Rasûlullah'ın ipekten cübbe giydiği, ipekten ferâce ile namaz kıldığını bildiren rivâyetlerin, Hz. Ömer'in rivâyet ettiği Rasûlullah'ın “dünyada ipek giyenin ahretten nasibi olmaz”, Abdullah b. Zübeyr'in “ipeği dünyada giyen ahirette giyemez”, “bu ümmetimin kadınlarına helâl erkeklerine haram kılındı hadisi, İmran b. Husayn'ın Rasûlullah'ın (sav) ipekten nehy ettiğine dâir rivâyeti gibi mütevâtir hadislerle nesh edildiği beyân edilmektedir.⁴²¹ Aynı zamanda ipek elbisenin şirk ehlinin elbisesi olması ve şirk ehlinin kıyafetini giymenin yasaklanması da ipek elbise giymenin menhiyyun anı olduğuna delil gösterilmektedir.⁴²² Ancak Efendimiz'den (sav) dört parmak dışında haram olduğunun nakledilmesine bağlı olarak rivâyetteki farklılıklar sebebiyle iki, üç ya da dört parmak miktarının elbisedeki süs gibi düşünülerek afv kapsamında olduğu belirtilmiştir.⁴²³

İmameyne göre Rasûlullah'ın (sav) harpde ipeğe ruhsat verdiğini bildiren rivâyet binâenve zaruret sebebiyle harpde ipek giymekte bir sakınca bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe ise nehyin mutlak olduğunu zaruret durumunda ise ipekle karışık olanla bu zaruretin def edilebileceği görüşündedir.⁴²⁴ İpeğin giyim dışında oturmak ve döşek olarak kullanılması hususunda Ebû Hanîfe'ye göre Rasûlullah'ın (sav) ipek üzerine oturduğu rivâyetine ve bunda küçük görme kastının bulunmasına bağlı olarak, bunda besi olmadığı ifade edilmektedir. İmameynin ise Huzeyfe'den mervî Rasûlullah'ın (sav) ipek üzerine oturmaktan nehy etmesini bildiren hadisine ve kibir ehline benzeme gerekçesine dayanarak ipeğin giyim dışında da bu şekilde kullanılmasının kerâhetine hükmettikleri belirtilmiştir.⁴²⁵

Erkeğin ipek giymesi hususunda İbn 'Âbidîn'in ve diğer Hanefî mezhebi fukahâsının incelenen eserlerde belirttikleri üzere mezhebin genel görüşü erkeğin ipek elbise giymesinin haram olduğuna yöneliktir. Burada tahrîm hükmü

⁴²¹ Tahâvî, *a.g.e.*, c. 4, s. 244-248.

⁴²² Burhânuşşerîa, *Muhîtu'l-Burhânî*, c. 6, s. 75; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, c. 4, s. 123.

⁴²³ Aynî, *el-Binâye*, c. 9, s. 213; Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, c. 2, s. 614; İbn 'Âbidîn, *Hâşiye*, c. 9, s. 506-507.

⁴²⁴ Zeylâ'î, *Tebyînü'l-Hakâyık*, c. 6, s. 15; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, c. 1, s. 312; Kemalpaşazâde, *el-İzâh fî Şerhi'l-İslâh*, c. 2, s. 398; İbn Nüceym, *Tekmiletü Bahri'r-Râik*, c. 8, s. 215-216.

⁴²⁵ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, c. 3, s. 11; Şeyhizâde, *Mecma'ü'l-Enhur*, c. 2, s. 534.

gerekçelendirilirken bu konu ile ilgili rivayet edilen hadislere dayanılmaktadır. Tahâvî'nin (v. 321) meselenin dayanağı olan hadislerin mütevâtir olduğuna işaret etmesi ise gözden kaçırılmamamsı gereken bir husustur. Ancak diğer eserlerde hadislerin kaynak değeri ile ilgili hiçbir tafsîlâta girilmeksizin hadisler delil gösterilerek hüküm kesin bir şekilde ifade edilmektedir.

İlk döneme ait kaynaklarda mekruh lafzının sonraki eserlerde haram kavramı ile ifade edilmesi de ilk dönemde kullanılan mekruh lafzının ilk bölümde tartışıldığı üzere müşterek bir lafız olması sebebiyle kavramın sonraki dönemlerde kullanımının yerleştiğinin göstergesidir. Ayrıca bu meselede hurmet ve tahrîmen mekruh ayrımının yapılmaması ya da bu hususa değinilmemesi konu ile ilgili farklı birçok hadisin bulunması ile ilgili olduğu gibi meselenin hazr ve ibâha kapsamında olmasına bağlı olarak netice doğuracak bir özellik arz etmemesinin de etkili olduğu söylenebilir. Zira hazr ve ibâha kapsamında helâl ve haram lafızlarının incelediğimiz eserler kapsamında ve konu ile ilgili tespit edebildiğimiz kadarıyla daha sıklıkla kullanıldığını ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla delillerin zannî ve kat'îliğinin hükmü etkisinin meselenin yapısı ile de alâkalı olabileceğini ifade etmek mümkündür. Elbette ki bunun net olarak ifade edilmesi için daha detaylı bir araştırmanın yapılması gerekmektedir.

B. At Eti Yemek

At eti yemenin hükmü konusunda Hanefî mezhebinde İmâm-ı Azam ve imameyn arasında ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre at eti yemek âyet-i kerîmede at, katır ve eşeklerin binek ve ziynet amacıyla istifâde edilmek üzere yaratıldığının ifade edilmesine binâen mekruhtur, bazı kaynaklarda helâl değil ibâresi kullanılırken⁴²⁶ bazı kaynaklarda da at eti yemenin haram olduğu⁴²⁷ ifade edilmektedir. Bu şekilde kullanılmasının sebebi ise tahrîmen mekruh ile mutlak anlamda helâlliğin yokluğunun kast edilmesi olarak açıklanmaktadır.⁴²⁸

⁴²⁶ Ali el-Kârî, *a.g.e.*, c. 3, s. 67; Kemalpaşazâde, *el-İzâh fî Şerhi'l-İslâh*, c. 2, s. 388; Mevîsî, *el-İhtiyâr*, c. 4, s. 243; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, c. 3, s. 65.

⁴²⁷ İbnü's-Sa'âtî, *Mecma'ü'l-Bahreyn*, s. 713.

⁴²⁸ İbn 'Âbidîn, *Hâşiye*, c. 9, s. 442; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, c. 1, s. 280.

Ebû Hanîfe'ye göre faydalanma öncelikli olarak, yemek sûreti ile gerçekleşirken âyette bunun zikredilmeyip sadece binme ve ziynet sebebiyle faydalanmanın zikredilmesi de at eti yemenin kerâhetine delâlet etmektedir.⁴²⁹ Ancak Ali el-Kârî (v. 1014) her ne kadar bu âyette zikredilmese de başka âyetlerde etinin yenmesi sûretiyle istifâdeye işaret edilmesine ve ehli eşek etinin Hayber Fethi'nde yasaklanmasıyla birlikte âyetin Mekkî oluşuna dayanarak bu âyetin at eti yemenin mekruh olmasına delil olamayacağını savunmaktadır. Çünkü kendisi ile bir şey kast edilen bir fiilin kendisinden kast edilmeyen şeyle talili bağlayıcı değildir.⁴³⁰ Ali el-Kârî'den (v. 1014) daha önceki dönemde yaşamış olan Aynî (v. 855) ise el-Binâye'de İmâm-ı Azam'ın istidlâl ettiği ayette her ne kadar yeme menfaati zikredilmese de bunun yeme menfaatinin binme ve ziynetin daha üzerinde bir menfaat olduğu gerçeğini değiştirmeyeceğini için Ebû Hanîfe'nin istidlâlinin doğru olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca âyet Mekkî olmakla birlikte sahabenin Hayber gününe kadar at eti yediğine Rasûlullah'ın (sav) Hayber günü muttali olması ve bu sebeple Hayber günü nehy etmiş olmasının mümkün olduğunu dile getirmektedir.⁴³¹ Bununla birlikte İmâm-ı Azam'a göre Rasûlullah'ın (sav) at, eşek ve katır etinin yemeyi yasakladığını bildiren rivâyet ile ve atın cihatta kullanılması sebebiyle değerli olmasına ve bu sebeple de ganîmetten pay almasına bağlı olarak at etinin yenmesi mekruhtur.⁴³² Bir görüşe Ebû Hânîfe'nin vefâtından önce bu görüşünden rücû' ettiği nakledilse de her ne kadar kerâhetin tenzîhî mi tahrîmî mi olduğu hususu ihtilaflı olsa da esah görüşe göre at eti yemek mekruhtur.⁴³³

İmameynin delilinin ise Câbir'den (ra) rivâyet edilen Rasûlullah'ın (sav) Hayber günü ehli eşek etini yasaklayıp at etine izin verdiğini bildiren hadis ile Esmâ'nın (ra)

⁴²⁹ Tahâvî, *Muhtasar*, s. 433; Kudûrî, *et-Tecrîd*, c. 12, s. 6375 (Kudûrî'nin belirttiğine göre İbn Abbas da âyet ile istidlâl ederek at etinin tahrîmine hükmetmiştir), Serahsî, *el-Mebsût*, c. 11, s. 234; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, c. 4, s. 243; Aynî, *el-Binâye*, c. 9, s. 83; Sadruşşerîa, *Şerhü'l-Vikâye*, c. 5, s. 86.

⁴³⁰ Ali el-Kârî, *a.g.e.*, c. 3, s. 67.

⁴³¹ Aynî, *el-Binâye*, c. 9, s. 83.

⁴³² Tahâvî, *Muhtasar*, s. 433, Haddâd, *el-Cevhuretü'n-Neyyire*, c. 2, s. 445; İbn 'Âbidîn, *Hâşiye*, c. 9, s. 442.

⁴³³ Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-Enhur*, c. 2, s. 514.

Hız. Peygamber (sav) zamanında sahabenin at eti kesip yediğini bildiren rivâyet olduğu belirtilmektedir.⁴³⁴

Ebû Hanîfe'den at eti yemenin kerâhetiyle ilgili gelen rivâyetlerin farklılığına bağılı olarak bu meseledeki kerâhetin ne ifâde ettiğı hususu incelenen kaynaklarda tartışılmıştır. Bir rivâyete göre Ebû Hanîfe'nin at etini kerih gördüğü, başka bir rivâyete göre ise bazı ulemâ at etine ruhsat verse de kendisinin hoşuna gitmediğı (لا يعجبني) nakledilmektedir. Bu rivâyetlerde mekruh lafzı ile Ebû Hanîfe'nin kerâhetle neyi kast edersin sorusuna tahrîm cevabını vermesine bağılı olarak at etinin tahrîmen mekruh olduğı, hoşlanmadığını bildiren lafzından hareketle de tenzîhî mekruh olduğı ifade edilmektedir. Ancak kaynaklarda en sahih görüşün, at eti yemenin tahrîmî mekruh olduğı belirtilmiştir.⁴³⁵ Ayrıca tenzîhi kerâhet rivâyetinin daha sahih olduğunu savunan ulemâ Ebû Hanîfe'nin gerekçesinin cihat aletini hafife almanın mübah görülmemesine dayandığını belirtmektedirler. Başka bir rivâyette de imameynin helâllik ise tenzîhî kerâheti kast ettikleri ifade edilmektedir.⁴³⁶ Ebu's-Su'ûd'dan nakledildiğı üzere imameynin helâllik ile cihat aletini küçümseme sebebiyle tenzîhî mekruhu kast ettikleri ve Ebû Hanîfe'nin görüşünün de bu doğrultuda olduğı belirtilmektedir.⁴³⁷ Bu ifadenin zikredilen gerekçenin imameynin gerekçesine muâriz olmamasına bağılı olarak ve görüşleri telfik amacıyla –zira Ebû Hanîfe'nin vefâtından önce bu görüşü benimsediğı nakledilmektedir- dile getirildiğini düşünmek mümkün olmakla beraber incelenen eserlerin genelinde bu meseledeki kerâhetin Ebû Hanîfe'ye göre tahrîmî olduğı zikredilmektedir.

At eti yemenin kerâheti hakkında Ebû Hanîfe'ye göre atın cihat aleti olduğı için kerâmeti bulunduğı ve yasağın neshi söz konusu olmadığı ve âyetin de buna delâlet etmediğı dile getirilmektedir. İmameynin hadîs ile istidlâl ederek bu yasağın Hayber günü kaldırıldığı görüşünde oldukları rivayet edilmektedir. İncelenen eserlerde mesele

⁴³⁴ Tahâvî, *Şerhu Me'ân'i'l-Âsâr*, c. 4, s. 211.

⁴³⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. 9, s. 502; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkâm*, c. 1, s. 280; Aynî, *el-Binâye*, c. 9, s. 86; Şeyhîzâde, *a.g.e.*, c. 2, s. 513.

⁴³⁶ Molla Hüsrev, *a.g.e.*, c. 1, s. 280; İbn 'Âbidîn, *Hâşiye*, c. 9, s. 442

⁴³⁷ İbn 'Âbidîn, *a.g.e.*, c. 9, s. 442

ile ilgili Ebû Hanîfe'nin kerâhetle neyi kast ettiğinin rivâyet edilen lâfızların farklılığına dayanarak tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımının yapılması bu ayrımın bulunmadığı dönemdeki fukahâyâ söylettirildiği düşüncesine sebep olabilir. Ancak söz konusu ayrımın mezhebin sistemleşme içerisinde oluştuğunu ve mezhebin oluşumu gibi daha sonradan sistemleştirildiğini göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.

Mesele incelenirken tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımının eserin genelinde bulunmamakta birlite özelde gerekçelerinin de zikredilerek Serahsî'nin (v. 483) *el-Mebsût* eserinde yer alması ayrımın ıstîlâhî olarak bu dönemlerde oluştuğuna işaret etmektedir. Çünkü daha önceki döneme ait incelenen eserlerde tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımına rastlanmamıştır. Bunun yanı sıra at etinin bazı eserlerde haram olduğunun zikredilmesi zikredildiği şekilde tahrîmen mekruhun helâl olmamaya ıtlak edilmesi bu mesele ile ilgili tahrîmen mekruh hükmünün haram ile hüküm açısından aynı konumda olduğunu göstermektedir. Zira tahrîmî mekruhun, yasaklanan şeyi men etme derecesi ve terettüp eden hüküm bakımından haram ile aynı olduğunu belirten eserlere usûl ile ilgili kısımda değinilmişti. Ancak bu meselede hükmün aynı olması her meselede aynı durumu iktizâ etmez, bunun için daha detaylı bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Buradaki haram ile ilişkilendirilme meselenin yapısıyla alâkalı olabilir. Çünkü meselede yemenin helâl olup olmaması söz konusudur, eylemin geçerliliği, sonuç doğurup doğurmaması gibi hükümler meselenin mahiyetinde bulunmamaktadır. Dolayısıyla kannatimizce buradaki ilişkilendirmeyi meselenin mahiyeti ile birlikte değerlendirmek daha sağlıklı netice verecektir. Mesela daha önce namaz ile ilgili meselelerde tahrîmî kerâhetle birlikte namazın sahîh olacağı zikredilmişti.

C. Tavla ve Satranç Oynamak

Kaynakların bir kısmında tavla ve satranç oynamanın hükmünün mekruh olduğu, ancak özellikle incelenen mütekahhirûn dönemine ait eserlerde kat'î sûrette haram olduğu belirtilmektedir. İlk dönem kaynaklarından *Câmi'u's-Sağîr*, *Muhtasarı't-Tahâvî* satranç ve tavla gibi her tür oyunun mekruh olduğu kaydedilmektedir.⁴³⁸ *Tuhfetü'l-Fukahâ*'da ve *el-Hidâye*'de satranç ve tavla gibi her oyunun mekruh, ancak kumara

⁴³⁸ Şeybânî, *Câmi'u's-Sağîr*, s. 482; Tahâvî, *Muhtasar*, s. 435.

benzediği takdirde kumarın hurmetinin Kitâp'ın nassı⁴³⁹ ile sâbit olması sebebiyle haram olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁴⁰ Mesele ile ilgili -el-İhtiyâr'da isnâdının zayıf olduğu belirtilen- “Ben oyundan değilim oyun da benden değil” hadisi, -el-Binâye'de metrûk olduğu zikredilen- Rasûlullah'ın (sav) “Üç şey dışında kişinin oynadığı her oyun batıldır: yayından ok atması, atını tımar etmesi ve hanımıyla oynaşması.” “Seni Allah'ın zikrinden alıkoyan her şey meysirdir”, “Tavla ve satranç oynayan elini domuz kanına batırmış gibidir.” hadisi ve Hz. Ali'nin satranç oynayan bir topluluğa selâm vermeyip “Sizin heykelleriniz bunlar mı?” ifadesiyle satrancı zemmetmesi delil gösterilmektedir.⁴⁴¹ İncelenen eserler İmam Şafî'ye zihni güçlendirdiği için ve bir rivâyete göre de Ebû Yusuf'a göre satrancın mübah olduğu görüşü aktarılmaktadır. Ancak ibâha hükmü kumar olmaması, kişinin ısrar etmemesi ve bir vâcibin ihlâlâline neden olmamasıyla kayıtlıdır.⁴⁴² Bununla beraber incelenen eserlerde imameyne göre tavla ve satranç oynayanlara selâm vermenin mekruh olduğu, oyunu küçümsemek için oyun oynayanlara selâm vermemek gerektiği zikredilmekte, Ebû Hanîfe'ye göre oynayanların oyunla meşgul olması sebebiyle küçümsemeyi fark etmeyecekleri için selam verilmesinde beis görmemiştir.⁴⁴³

Satranç ve tavlanın haram olduğunu ifade eden fukahâ ise satranç, tavla ve her türlü oyunun kişiyi Allah'ın zikrinden ve cemaatten alıkoyması ve Rasûlullah (sav)'ın Allah'ın zikrinden alıkoyan her şeyin meysir olduğunu belirtmesi ile

⁴³⁹ el-Mâide 5/9091 “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar (putlar) ve fal okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki, kurtuluşa eresiniz.Şeytan, içki ve kumarla sizin aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak işçev. Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?”

⁴⁴⁰ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, c. 3, s. 345; Merğînânî, *el-Hidâye*, c. 4, s. 92; Aynî, *el-Binâye*, c. 9, s. 388; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, c. 1, s. 321.

⁴⁴¹ Mevsîli, *el-İhtiyâr*, c. 4, s. 141; Aynî, *a.g.e.*, c. 9, s. 388; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. 10, s. 65.

⁴⁴² İbn 'Âbidîn, *Hâşiye*, c. 9, s. 566; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*'den naklen Bâbertî, *el-Înâye*, c. 10, 64; Sadruşşerîa, *Şerhü'l-Vikâye*, c. 5, s. 105.

⁴⁴³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, c. 1, s. 321; Mevsîli, *a.g.e.*, c. 4, s. 141.

gerekçelendirmektedir.⁴⁴⁴ Zirâ meysirin hurmeti az önce de ifade edildiği gibi kat'î nass ile sâbittir.

Dürrü'l-Muhtâr'da satranç ve tavla oynamanın ilgili hadîse dayanarak tahrîmen mekruh olduğu ifade edilse de İbn 'Âbidîn (v. 1252) *Dürrü'l-Muhtâr* hâşiyesinde tavla ve satrancın Hanefî mezhebine göre kişiyi dünyevî şeylerle meğgul edip Allah'ı anmaktan gafil bırakması sebebiyle büyük günahlardan ve haram işlerden olduğunu kayd etmektedir. Meseleyi açıklarken haram anlamını ifade etmek üzere kullanma ihtimali olmakla beraber mekruh kavramını da kullanmaktadır.⁴⁴⁵

Kullanılan kaynaklarda ıstılahların henüz gelişmekte olduğu ilk dönem eserlerinde tavla ve satrancın hükmü hakkında mekruh ifadesi kullanılmaktadır. H. IV. yüzyıldan sonraki belirtilen eserlerde mekruh hükmü zikredilmekle birlikte kumar olduğu takdirde kumarın kat'î delille yasaklanması sebebiyle haram olacağının zikredilmesi mezhep içerisinde kat'î-zannî delil bağlamında hükümlerin tasnif edildiğine dolayısıyla da mekruh ayrımının mezhep içerisindeki dayanağına ve geliştiği döneme işaret etmesi bakımından önemli bir hususudur. Ayrıca satrancın haram olması ya da mekruh olmasının dayanağı meselelerin gerekçelendirildiği delille yakından alâkalıdır. Zira tavla ve satranç gibi hadiste belirtilenler dışında her oyunun haram olduğu hükmüne kâil olan Hanefî fukahâsının bunları Allah'ı zikretmekten ve cemaatten alıkoyan meysir kapsamında değerlendirerek âyet-i kerîme ile kat'î sûretle yasaklanan meysir gibi haram olduğu hükmüne varmışlardır. Oyun oynayana selâm vermenin hükmündeki gerekçe de zannî ve içtihadî bir gerekçedir ve kerâhet hükmü de zannî delille ilişkilendirilmektedir.

⁴⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, c. 10, s. 65; Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-Enhur*, c. 2, s. 553; Mevsîli, *a.g.e.*, c. 4, s. 141, İbnü's-Sa âtî, *Mecma'ü'l-Bahreyn*, s. 823 (bu eserde hurmet hükmü belirtilmekle birlikte gerekçeleri zikredilmemektedir).

⁴⁴⁵ İbn 'Âbidîn, *a.g.e.*, c. 9, s. 565.

SONUÇ

Fıkıh usûlünün temel konularından biri olan hüküm bahsi, Hanefî mezhebinin sistem içi işleyişi ile yakından alâkalıdır. Bu bağlamda Hanefî fıkıh usûlünde hüküm konusunun kapsamı, tasnifi ve hüküm anlayışı bu mezhebin sistematüğını yansıtmaktadır. Hanefî mezhebinde söz konusu bahsin kısımları arasında yer alan mekruhun tenzîhî ve tahrîmî şeklindeki ayrımı, mezhebin hükümleri tasnifindeki ve şer‘î delile yaklaşımındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Mekruh kavramı fıkıh ilminin gelişim sürecinde teklifi hüküm kapsamı içerisinde değerlendirilmiş, ancak hüküm anlayışının sistemleşmesi süreci öncesinde müşterek bir kavram olarak harama, haramlığında şüphe bulunana, terkü’l-evlâya ve men edilmeksizin hoş görülmeyene delâlet edecek şekilde kullanılmıştır. Söz konusu kavramın ıstılah haline gelmeden önceki kullanımları ise mezhepler içerisinde tahrîc usûlü ile değerlendirilerek sistematize edilmiştir. Bu süreçte mekruh kavramı Hanefî mezhebinde diğer mezheplerden farklı olarak tenzîhî-tahrîmî mekruh tasnifi içerisinde ele alınmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, diğer mezheplerde böyle bir ayrım genelde zikredilmemekle birlikte müteahhirûn dönemine ait bazı eserlerde bu ayrıma işaret eden bilgilere rastlanmıştır. Fakat çalışmanın kapsamını aşacağından bu araştırmada ele alınmamıştır. Ancak Hanefî mezhebinde zikredilen kavramın ve ayrımın konumunun daha iyi anlaşılabilmesi için diğer mezheplerde kavramın nasıl ele alındığının müstakil bir çalışma olarak incelenmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

Hanefî mezhebinde Şâri‘in mükelleflerin fiilerine ilişkin hitâbının eseri şeklinde tanımlanan hüküm, tespit edilebildiği kadarıyla Sadruşşer‘a ile birlikte müteahhirûn dönemi eserlerinde teklifi-vaz‘î hüküm şeklinde tasnif edilmiş ve tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımına da teklifi hüküm kapsamında yer verilmiştir. Hüküm, şer‘î delilden istinbât edildiğinden hüküm anlayışını anlamak için mezhebin delil anlayışının ve delilin hükme delâlet şeklinin incelenmesi gerekmektedir. Hanefî mezhebinde mekruh kavramı ile ilgili söz konusu ayrım bu bağlamda incelendiğinde zannî delile dayanan vacibin ve vacip hükmünde kabul edilen sünnet-i müekkedenin mukabilinde tahrîmî

kerâhetin, delâleti zannî olan mendubun ya da başka bir ifadeyle terkü'l-evlânın mukabilinde ise tenzîhî kerâhet hükmünün yer aldığı görülmektedir.

Mezhep içerisinde tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı, mezhebin delil anlayışına bağlı olarak; ilim ve amel açısından haber-i vâhidin konumu, nehyin delâlet derecesi ve nehiy-fesâd ile ilişkisi, nehiy li aynihî-nehiy li gayrihî ayrımı, sünnetin tasnifi ve hükme delâlet derecesi ile irtibatlıdır. Burada söz konusu ayrımın dayanakları zikredilmekle birlikte tenzîhî veya tahrîmî kerâhetin sübûtünün, verilen genel hüküm ayrımı ile birlikte mesele özelinde de değerlendirilek incelenmesi daha sağlıklı bir yöntemdir. Nitekim mesele hakkında sâbit olan bir başka delil veya karine genel kurala göre verilmesi gereken hükümden vaz geçilerek başka bir hüküm verilmesini gerektirebilir. Bu durumda mezhep içerisinde usûl ve fûru' arasında uyumsuzluğun olduğu iddiası meseleyi mezhebin bütünü içerisinde değerlendirememekten kaynaklanan bir husustur. Dolayısıyla ayrımı Hanefî mezhebindeki tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımı mezhep içi işleyişe bağlı olarak, özellikle de mezhebin delil anlayışı ile gelişmiş ve tespit edilebildiği kadarıyla delilin kat'îliği-zannîliği konusu ile ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle Hanefî mezhebinde mekruh ayrımının, hem kat'îlik ve zannîliğin farklı boyutları hem de delilin sübût ve delâlet yönleri dikkate alınarak ele alınması daha uygun olacaktır. Ayrıca nehyin, hakkında hüküm verilen fûru'-ı fıkha ilişkin meselenin rükünleri, şartları veya tamamlayıcı özellikleri ile alâkalı olmasının hükmü belirleyici olduğu, delilin kat'î veya zannî oluşunun hükmün verilmesinde ikinci planda olduğuna dair ifadeler dikkatle değerlendirilmelidir. Zira kanaatimizce meselenin mahiyeti ile ilgili zikredilen durum delilin delâleti açısından ele alınmalıdır. Ayrıca bir vasfin, meselenin rüknü, şartı ya da tamamlayıcı bir vasfı olup olmadığı da şer'at içerisinde deliller kapsamında belirlenmektedir. Aksi bir düşünce mezhep içerisinde usûlün bulunmadığı ya da keyfi hükümlerin verildiği yanılgısına götürebilir.

Tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımının ne zaman geliştiği ile ilgili kesin bir tarih vermek zordur. Fakat Serahsî'nin (v. 483) *el-Mebsût* adlı eserinde at eti yemenin kerâheti ile ilgili meselede tenzîhî-tahrîmî mekruh ayrımına açık ifadelerle değinilmiş ve mesele ile ilgili mekruh ayrımının dayanakları hakkında da bilgi verilmiştir. Fakat bunun dışında eserin genelinde kerâhet mutlak olarak zikredilmiş, söz konusu ayrıma

rastlanılmamıştır. Usûl eserlerinde hükmün sistematik bir şekilde tasnifine ve tenzîhî-tahrîmî mekruh ayırımına ilk olarak Sadruşşerîa'nın (v. 747) *et-Tavzîh* adlı eserinde rastlanmıştır. Buna dayanarak söz konusu ayırımın h. V. yüzyılda geliştiğini ancak h. VII. ve VIII. yüzyıllarda sistemleştğini ifade etmek mümkündür.

Tenzîhî-tahrîmî mekruh ayırımı ile ilgili hususlardan biri de mutlak kerâhet ile neyin kast edildiği meselesidir. İncelenen eserlerde mutlak kerâhet ile mezhep içerisinde genellikle tahrîmî kerâhetin kast edildiği ifade edilmekle birlikte, bazı konuların girişinde bölüm içerisinde zikredilen kerâhetin hangi kapsamda ele alınması gerektiğine dair açıklamalar da mevcuttur. Kimi zaman da metinde kerâhet mutlak olarak zikredilmekle birlikte metnin şerhinde veya hâşiyesinde kerâhetin neye hamledileceği açıklanmaktadır. Bu nedenle mutlak kerâhet hakkında genel değerlendirme göz önünde tutulmakla birlikte, mutlak kerâhetin delâleti ile ilgili hüküm verirken hakkında kerâhetle hükmedilen fûru'-ı fıkıh kapsamındaki meselenin özelliklerinin de dikkate alınması gerekmektedir.

Sonuç olarak Hanefî mezhebinde mekruh kavramı incelenen usûl ve fûru' eserlerinde diğer mezheplerden farklı olarak kat'î-zannî delil ayırımı çerçevesinde değerlendirilmiş ve bunun neticesinde müteahhirûn dönemi fakîhleri tarafından tenzîhî-tahrîmî mekruh ayırımı yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

- Afgânî, Abdülhakîm, *Keşfü'l-Hakāik Şerhu Kenzi'd-Dekāik*, I-II, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, Karaçi, 1987.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddin Halil b. Keykeldi b. Abdullah, *Tahkîkû'l-Murâd fî Enne'n-Nehye Yaktadi'l-Fesâd*, thk. İbrâhim Muhammed Selkaynî, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1982.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nûreddîn Ali b. Sultan Muhammed, *Fethu Bâbi'l-Înâye bi Şerhi'n-Nukâye*, I-II, yay. haz. Muhammed Temîm-Heysem Nazzal Temîm, Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, 1997.
- Ali, Muhammed Sankur, *el-Mu'cemu'l-Usûli*, I-II, 2.bs., Nakş yay., y.y., 2005.
- Apaydın, Yunus, “Haber-i Vâhid”, TDV *İslâm Ansiklopedisi*, I-XXXVIII (devam ediyor), c. XIV, İstanbul, 1996, ss. 356-362.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa Hanefî, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, I-X, tas. Muhammed Ömer, Dârü'l-Fikr, y.y., 1980.
- Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî, *Kitâbu'l-Hudûd fî'l-Usûl*, thk. Neziyye Hammâd, Müessesetü'z-Za'b, Beyrut, 1973.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, *et-Takrîb ve'l-İrşâd: es-Sağîr*, I-III, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.s.

- Bedran, Abdulkadir b. Ahmed b. Mustafâ ed-Dûmî Abdulkadir, *Nüzhetü'l-Hâtiri'l-'Atır Şerhu Kitâb-ı Ravzati'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzır*, I-II, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, t.s.
- Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-Feth, *el-Hükmü't-Teklifî fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 1988.
- _____, “Hüküm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXVIII (devam ediyor), c. XVIII, İstanbul, 1998, ss. 466-469.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I-VI, Bilmen Yay., İstanbul, 1985.
- el-Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz, *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûl-i Fahru'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, tlk. ve tah. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, 3.bs., Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut, 1997
- Buhârî, Burhânüddin (Burhânü's-şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Buhârî Merğînânî Burhâneddîn, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'manî*, I-XI, thk. Ahmed İzzu İnaye ed-Dımaşkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2003.
- Büyük Ali Haydar Efendi, Nasûhizâde Büyük, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 2.bs., Üçdal Yay., İstanbul, 1966.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, nşr. Uceyl Câsim Neşemî, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 1994.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, I-V, tah. Ahmed Abdulğafûr Attâr, 2.bs., Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut, 1979.
- el-Cevziyye, İbn Kayyım, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *İ'lâmu'l-Muvakkîn 'an Rabbi'l-Âlemîn*, I-IV, tah. Muhammed el-Mu'tasım bi'l-lah el-Bağdâdî, 2.bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1998.

- Cici, Recep, *Bir Osmanlı Fakîhi Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, Emin Yay., Bursa, 2006.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli İmâmu'l-Hameyn Rükneddîn Abdülmelik, *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, I-III, thk. Abdullah Cevlem Nibali, Şübeyr Ahmed Ömerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1996.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü'l-Edille Fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.s.
- _____, *Te'sîsü'n-Nazar*, thk. Mustafa Muhammed Dımaşkî, Dâru İbn Zeydun, Beyrut, t.s.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe- Emine Câbir, *Mukaddime Fî Dirâsâti'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dârü's-Sekâfe, Devha, 1990.
- Ebû Ceyb, Sa'dî, *el-Kâmûsü'l-Fıkh Lugaten ve Istılâhen*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1982.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Usûl (İslâm Hukuk Metodolojisi ter: Abdulkadir Şener)*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973.
- Ebû'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfî b. Ali; Sübkî, Ebû Nasr Taceddîn İbnü's-Sübkî Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc 'alâ Minhâci'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, I-III, thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, 1981.
- Emir Padişah, Muhammed Emin b. Mahmud Buhârî, *Teyşîrü't-Tahrîr Şerhi 'alâ Kitâbi't-Tahrîr*, I-IV, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, y.y., 1931.
- Eroğlu, Selaheddîn, “Mekruh”, *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, sy. 5, Ankara, 1982, ss. 297-303.

- Feyyûmî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî, *el-Münîr fî Garîbî's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfî'i*, 3.bs., el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, Kahire, 1898.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, tah. Muhammed Hasan Hayto, 2.bs., Dârü'l-Fikr, Dimaşk, 1980.
- _____, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.s.
- Gürkan, Menderes, "Kâdî Abdulvehhâb el-Bağdâdî'nin Hayatı ve Ahkâmu'l-Hamse İle İlgili İki Risalesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 9, Konya, 2007, ss. 337-351.
- Habbazî, Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1983.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyire Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî fî'l-Furû'i'l-Hanefiyye*, I-II, thk. İlyas Kaplan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman, *Mecâmiu'l-Hakâyık mine'l-Usûl*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1303.
- Halebî, Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim, *et-Ta'liku'l-Müeyesser 'ala Mülteka'l-Ebhur*, I-II, thk. Vehbi Süleyman Gaveci, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1989.
- _____, *Halebî Kebîr*, Arif Efendi Matbaası, İstanbul, 1325.
- Hassan, Ahmet, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi (The Early Development of Islamic Jurisprudence)*, ter. Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999.
- Heyet, *el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyye*, 2.bs., Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1989.

- Hınn, Mustafa Said, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları: Usuldeki Farklılığın Fakihlerin İhtilafındaki Rolü, (Eseru'l-İhtilâf fî Kavâ'idî'l-Usûliyyeti fî İhtilâfî'l-Fukahâ)*, ter. Halit Ünal, Rey Yay ., Kayseri, 1993.
- Hilal, Heysem, *Mu'cemu Mustalahi'l-Usûl*, thk. Muhammed Altuncı, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 2003.
- Hudârî, Muhammed b. Afîfî el-Bacurî, *Usûlü'l-Fıkh*, 6.bs., el-Mektebetü't-Ticâretî'l-Kübrâ, Mısır, 1969.
- Husârî, Ahmed, *Nazariyyetü'l- Hükm ve Mesâdirü't-Teşri' fî Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1986.
- İbn 'Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî, *Nesemâtu'l-Eshâr*, y.y., İstanbul, 1300.
- _____, *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar: Şerh-i Tenvîri'l-Ebsâr: Hâşiyetu İbn 'Âbidin*, I-X, thk ve tlk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvez, Dâru Âlemü'l-Kütüb, Riyad, 2003.
- İbn Emîr Hâcc, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I-III, 2.bs., Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekerıyyâ, *Mu'cemu Mekâyîsu'l-Luga*, I-VI, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2.bs., Kahire, 1970.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sadr, Beyrut, t.s.
- İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz Ali el-Futûhî, *Şerhu Kevkebi'l-Münîr bi-Muhtasari't-Tahrîr ev; el-Muhteberü'l-Münteker Şerhi'l-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh*, I-III, thk. Muhammed Zuhayli, Nezih Hammâd, Câmîatü'l-Melik Abdülazîz, Dımaşk, 1980.

- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısırî, *en-Nehru'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-III, thk. Ahmed İzzu İnaye ed-Dımaşkî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- _____, *Fethu'l-Ğaffâr bi Şerhi'l-Menâr*, I-III, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1936.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısırî Hanefî, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-VII, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Kahire, 1311.
- _____, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Muti' Hâfız, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1983.
- İbnu's-Sa'âtî, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali el-Bağdadî, *Nihâyetü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, I-II, thk. Sa'd b. Aziz b. Mehdi Sülemî, 2.bs., Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1419.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, I-X, Mustafa el-Babi el-Halebî, y.y., 1970.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdürrahîm b. el-Hasan, *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhaci'l-Vusûl*, I-IV, 'Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.s.
- Kaddûrî, Muhammed, *Delilü'l-Mustalahâtî'l-Fıkhiyye*, el-Munazzamâtü'l-İslâmiyye li't-Terbiyye ve'l-Ulûm ve's-Sekâfe, Rabat, 2000.
- Kâdîhân, Ebû'l-Mehâsin Fahreddin Hasan b. Mansur b. Mahmûd, *Fetavây-ı Kâdîhân: Fetavâ'l-Hâniyye*, I-III, Muhammed Şahin Efendi, Kahire, 1865.
- Kâkî, Kivâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kâkî el-Hucendî, *Câmiü'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr li'n-Neseftî*, I-VI, thk., Fazlurrahman Abdülgafûr Efgânî, Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, Riyad, 1997.

- Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâyi 'us-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâyi'*, I-X, thk. Ali Muhammed Muavvez-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Kaşgarî, Ebû Abdullah Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali, *Münyetü'l-Musalli*, Dârü't-Tıbaati'l-Âmire, İstanbul, 1831.
- Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin, *el-Îzâh fî Şerhi'l-Islâh fî'l-Fıkhi'l-Hanefî: Tavzîh ve Tenkîh ve Tekmîl 'alâ Şerhi'l-Vikâye li'l-Îmâm Sadruşşerîa: Îzâhü'l-Islâh*, I-II, thk. Abdullah Dâvûd Halef el-Muhammedî-Mahmûd Şemseddin Emir el-Huza'î, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- Konevî, Kâsım, *Enîsu'l-Fukahâ fî Ta'rifâti'l-Elfâzi'l-Mütedâvile Beyne'l-Fukahâ*, trc. Ahmed b. Abdürrezzâk Kübeysî, 2.bs., Dârü'l-Vefâ, Cidde, 1987.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mevsû'atü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyyeti'l-Mukârene: et-Tecrid*, I-XII, thk. Muhammed Ahmed Sirac- Ali Cum'a Muhammed, Dârü's-Selâm, Kahire, 2004.
- _____, *Muhtasarü'l-Kudûrî fî'l-Fıkhi'l-Hanefî*, thk. Kamil Muhammed Muhammed Uveydâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizâmeddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût Şerhu Müsellemü's-Sübût*, I-II, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Medkûr, Muhammed Sellâm, *Mebâhisu'l-Hükm 'inde'l-Usûliyyîn*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire, 1959.
- Merğinanî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, *El-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, I-IV, thk. Muhammed Tamir-Hafız Aşur Hafız, Dârü's-Selâm, Kahire, 2000.
- _____, *et-Tecnîs ve'l-Mezîd*, I-II, thk. Muhammed Emin Mekkî, İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, Karaçi, 2004.

- Mevsîli, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, thk. Ali Abdülhamîd Ebû'l-Hayr-Muhammed Vehbi Süleyman, Dâru'l-Hayr, Beyrut, 1998.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm*, I-II, Fazilet yay., İstanbul, 1979.
- _____, *Mir'âtü'l-Usûl Şerhu Mirkâtî'l-Vüsûl*, I-II, Matbaa-i Osmaniye, y.y., 1899.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli'ş-Şerâi'*, I-II, Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, İstanbul, 1289.
- Musannifek, Alaeddin Ali b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî, *el-Hudûd ve'l-Ahkâmü'l-Fıkhiyye*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Mühennâ, Süheyr Reşad, *Haberü'l-Vâhid Fi's-Sünne ve Eseruhû fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'ş-Şuruk, Kahire, t.s.
- Nablûsî, Abdullah b. İsmail, *Nihâyetü'l-Murad fî Şerhi Hediyyeti İbni'l-İmâd*, el-Ceffan ve'l-Câbî, Limasol, 1994.
- Nâtîfî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer Ebû Abbas, *Kitâbu Cümeli'l-Ahkâm*, thk. Hamdullah Seyyid Can Seyyidî, Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, Riyad, 1997.
- Nesîbî, Seyyid, *Fıkh-ı Haneî'nin Esâsâtı Ve Kıyas Ve Dîne Müteallik Mesâil*, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1338-1339.
- Orhan, Mehmet Ali, “el-Ecnas ve'l-Furûk (tahkîk ve tahlil)”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1996.
- Öğüt, Salim, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, Ocak Yay., İstanbul, 2003.

- Özel, Ahmet, “Ahkâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, I- XXXVIII (devam ediyor), c. 1, İstanbul, 1988, ss. 549-550.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Fahreddîn Ömer, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûli'l-Fıkh*, I-VI, thk. Taha Cabir (Feyyaz) Alvânî, Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad, 1979.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhari el-Mahbûbî, *Şerhu'l-Vikâye*, I-V, Müessesetü'l-Verrak, Amman, 2006.
- Sem'anî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbâr, *Kavâtü 'u'l-Edille Fi'l-Usûl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed, *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, thk. Abdûlmelik Abdurrahmân es-Sa'dî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'd-Dîniyye, Bağdad, 1987.
- _____, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I-III, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- Semerkandî, Ebû'l-Kâsım Nasîrüddin Muhammed b. Yusuf Hüseyinî, *el-Mültekât fî'l-Fetâvâye'l-Hanefiyye*, thk. Mahmûd Nassar, Seyyid Yûsuf Ahmed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys İmamü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Hizânetü'l-Fıkh Ve 'Uyûnü'l-Mesâil*, I-II, thk. Selâhaddîn Abdüllatîf en-Nâhî, el-Ehliyye, Bağdat, 1967.
- _____, *Muhtelifu'r-Rivâye*, I-IV, thk. Abdurrahman b. Mübârek Ferec, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2005.
- _____, *'Uyûnu'l-Mesâil fî Furû'i'l-Hanefiyye*, thk. Seyyid Muhammed Mühennâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, I-XXX, Matbaatü's-Sa'âde, Kahire, 1324-1331.

_____, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, thk. Ebü'l-Vefa Efgânî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire, 1954.

Suğdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-Hanefî, *En-Nutef fi'l-Fetavâ*, I-II, thk. Selahaddin Abdülatif en-Nahi, 2.bs., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984.

Sıgnâkî, Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, I-V, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet, Matbu Tez (Doktora), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001.

_____, *Kitâbü'l-Vâfî Fî Usûli'l-Fıkh*, I-III, thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî, Dârü'l-Kahire, Kahire, 2003.

Şa'bân, Zekiyyüddîn, *Usûlü'l-Fıkh (İslâm Hukuk İlminin Esasları*, ter. İbrahim Kâfî Dönmez), 7.bs., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005.

Şâtıbî, Ebü İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât Fî Usûli's-Şerî'a*, I-IV, el-Mektebetü't-Ticareti'l-Kübrâ, y.y., t.s.

Şeybânî, Ebü Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî, *el-Câmiu's-Sağîr*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986.

_____, *Kitâbu'l-Asl*, I-VI, tsh. Ebü'l-Vefa Efgânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1990.

Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu, *Mecmâu'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1910.

Şürünbülâli, Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali Vefâî, *İmdâdu'l-Fettâh Şerhu Nûri'l-Îzâh ve Necâti'l-Ervâh*, thk. Beşşar Bekri Arabî, y.y., t.s.

_____, *Merâki'l-Felâh Fî Şerh-i Nûri'l-Îzâh*, Matbaa-i Hayriye, İstanbul, 1309.

Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, tşk. Abdusselâm b. Abdilhâdi Şennâr, Dârü'l-Beyrûtî, y.y., 2007.

- _____, *Şerhu't-Telvîh 'ala't-Tavzîh li Metni't-Tankîh Fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1957.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. Ebü'l-Vefa el-Efgânî, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, Kahire, 1370.
- _____, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, I-IV, thk. Muhammed Seyyid Câdülhak, Matbaatü'l-Envârî'l-Muhammedî, Kahire, 1968.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî, *Hâşiye 'alâ Merâki'l-Fellâh Şerhi Nuri'l-Îzâh*, el-Matbaatu'l-Ezheriyye, Kahire, 1360.
- _____, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâki'l-Fellâh Şerhi Nûri'l-Îzâh*, I-II, thk. ve tah. Abdulkерim el-Atâ, Mektebetü İlmi'l-Hadis, Dimeşk, 2001.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Farûkî el-Hanefî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, I-III, Beyrut, Dâru Sadr, t.s.
- Tilimsânî, Ebu'l-Abbâs İbn Zekri Ahmed b. Muhammed b. Zekri el-Tilimsânî el-Magravî İbn Zekri, *Gâyetu'l-Merâm fî Şerhi Mukaddemeti'l-İmâm*, I-II, thk. Mehmed E. Meşnân, Dâru't-Türas, Cezâyir, 2005.
- Türcan, Talip, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1994.
- Yavuz, Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, İşaret Yay., İstanbul, 1993
- Yiğit, Metin, *Ebû Hanîfe'nin Sünnet Anlayışı (Yayımlanmış Doktora Tezi)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkh*, I-VI, yay. haz. Abdülkadir Abdulanî, 2.bs., Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, y.y., 1992.

_____, *Teşnîfu'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-Cevâmi' li Taceddîn es-Subkî*, I-IV, thk. Seyyid Abdulazîz, Abdullah Rebi, 2.bs., Müessesetü Kurtuba, Kahire, 1999.

Zeydan, Abdulkerîm, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'l-Kudüs, Bağdad, 1985.

Zeyla'î, Fahreddîn Osman b. Ali b. Mihcen, *Tebyînu'l-Hakâyık fî Şerhi Kenzi'd-Dekâik*, I-VI, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak, 1313.

Zuhayli, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dârü'l-Fıkr, Dımaşk, 1986.

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : Çaykara, 24/08/1987

Öğr.Gördüğü Kurumlar:	Başlama Yılı	Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	: 2001	2004	İnegöl Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	: 2004	2008	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği
Yüksek Lisans	: 2008		Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalı

Doktora :

Medeni Durum : Bekar

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi: Arapça (İyi), İngilizce (orta)

Çalıştığı Kurum (lar) : **Başlama ve Ayrılma Tarihleri** **Çalışılan Kurumun Adı**

1.

...

Yurtdışı Görevleri :

Kullandığı Burslar : İSAM

Aldığı Ödüller :

Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Topluluklar :

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler :

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:

Yayımlanan Çalışmalar :

Diğer :

06/07/2010
Selma Çakmak